

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Fernando Félix Tivane

**A etnografia da “batalha” contra a *tradição*, a feitiçaria e os
espíritos dos ancestrais entre os evangélicos de Maputo,
Moçambique**

São Carlos
Outubro de 2022

Fernando Félix Tivane

A etnografia da “batalha” contra a *tradição*, a feitiçaria e os espíritos dos ancestrais entre os evangélicos de Maputo, Moçambique

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social, ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.

Orientador: Prof. Dr. Marcos P. Duarte Lanna

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Iracema Hilário Dulley – Institute de Berlim – PPGAS/UFRSCar

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz – PPGAS/UNICAMP

Prof. Dr. Segone Ndangalila Cossa – UNILAB

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos – PPGS/UFRGS

Suplentes:

Prof. Dr. Piero Leirner – PPGAS/UFSCar

Prof^a. Dra. Maria Eunice de Souza Maciel – PPGAS/UFRGS

São Carlos

Outubro de 2022

Tivane, Fernando Félix

A etnografia da “batalha” contra a tradição, a feitiçaria e os espíritos dos ancestrais entre os evangélicos de Maputo, Moçambique / Fernando Félix Tivane -- 2022. 181f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Prof. Dr. Marcos P. Duarte Lanna

Banca Examinadora: Prof^a. Dra. Iracema Hilário Dulley,

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz, Prof. Dr. Segone

Ndangalila Cossa, Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Bibliografia

1. Antropologia da religião. 2. Igrejas evangélicas de Maputo. 3. Moçambique . I. Tivane, Fernando Félix. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Fernando Felix Tivane, realizada em 27/10/2022.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna (UFSCar)

Profa. Dra. Iracema Hilário Dullely (ICI)

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS)

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP)

Prof. Dr. Segone Ndangalila Cossa (UNILAB)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Aos meus tinguive, mintimu, (ancestrais).

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) no âmbito do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG) ao qual manifesto o meu profundo e inestimável agradecimento pelo suporte logístico.

Agradeço aos meus *svikwembu*, meus ancestrais, pelo dom da vida e proteção. Ao professor Marcos Lanna, meu orientador, que didaticamente soube me guiar nas análises e recortes teórico-metodológicos; é profunda a minha gratidão pelo contínuo aprendizado que me tem moldado como antropólogo, durante quase 5 anos. Professores Omar Thomaz e Iracema Dulley, os vossos comentários deram *corp(o)us* à presente tese, meu muito *kanimambo* (obrigado). Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Um agradecimento especial vai para Professora Tereza Cruz e Silva pelas conversas e valiosas dicas durante a concepção do projeto desta tese. Agradeço, igualmente, aos meus amigos Jochua Baloi, Segone Cossa, Daniel Lopes, Tomas Xavier, Raimundo Gamela, Albino Eusébio, Dulcídio Cossa, Miguel Muhale, Fulgêncio Fulane, Marcial Macome, Hélder Pires, Nelson Mugabe, pela incomensurável amizade e pelas suas contribuições e sugestões. Obrigado pelas trocas e debates.

Agradeço, também, à igreja *Holy Ghost Fire* e seus fiéis. Sem a vossa inestimável colaboração esta tese não teria sido possível. Agradeço a predisposição, abertura e coragem dos meus interlocutores para falar da sua fé e sua experiência religiosa.

Aos meus pais, Félix Tivane e Atália Ngovene. À minha mãe pela sua dupla função, de mãe e interlocutora. *Kanimambo* vovó Atália. Os meus agradecimentos são, igualmente, extensivos aos meus irmãos Hilário, Arone e Rosa.

Aos meus filhos, Matchasse, Ndary e Mpimbie, pela companhia nas minhas idas e vindas de campo; espero que vocês um dia possam compreender e perdoar a minha tamanha ausência nas vossas vidas.

Nós castigamos o demónio (Apóstolo Onório Cutane, 2019).

RESUMO

A presente tese explora, etnograficamente, os significados do *renascimento cristão* e *dádiva de si* entre os evangélicos de Maputo, capital de Moçambique. Nela argumenta-se que as igrejas evangélicas em Moçambique são englobadas pelas práticas “tradicionais” (sempre associadas à bruxaria e feitiçaria), às quais combate cotidianamente, pois são causadoras de doenças e aflições outras na vida dos fiéis. Este combate, travado pelas igrejas evangélicas, longe de ser um fenómeno novo, constitui uma continuidade de uma guerra outrora travada pelo Estado socialista moçambicano do pós-independência sob direção do Partido Frelimo, no âmbito do projeto de invenção do *Homem Novo*. Aliás, existe uma analogia entre o *Homem Novo* do socialismo da Frelimo e o “homem renascido” do cristianismo evangélico. Esta tese foi realizada a partir de uma abordagem qualitativa e conclui que, tanto o Estado moçambicano pós-independência quanto as igrejas evangélicas são instituições englobadas por essas práticas tradicionais que dizem combater.

Palavras-chave: *Igrejas evangélicas, práticas “tradicionais”, espíritos, feitiçaria e englobamento.*

ABSTRACT

This thesis explores, ethnographically, the meanings of “Christian born-again” and self-giving among pentecostal in Maputo, the capital of Mozambique. It argues that the pentecostal churches in Mozambique are encompassed by “traditional” practices (always associated with witchcraft and sorcery), which they fight daily, as they cause diseases and other afflictions in the lives of the faithful. This struggle, waged by the pentecostal churches, far from being a new phenomenon, it constitutes a continuation of a war once fought by the post-independence Mozambican socialist state under the leadership of the Frelimo Party, within the scope of the project of invention of the *Homem Novo*. In fact, there is an analogy between the *Homem Novo* of Frelimo socialism and the “born-again man” of pentecostal Christianity. This thesis was carried out from a qualitative approach and concludes that both the post-independence Mozambican state and the pentecostal churches are institutions encompassed by these “traditional” practices that they claim to fight.

Keywords: *Pentecostal churches, “traditional” practices, spirits, witchcraft and encompassing.*

INDICE DE FOTOGRAFIAS

Foto 1: Mapa e províncias de Moçambique.

Foto 2. Cartão de abastecimento/acionamento

Foto 3: *Jornal do Povo*.

Foto 4. *Xiconhoca, o inimigo*.

Foto 5. *Xiconhoca, o inimigo*.

Foto 6: Culto na sala da *Mozart*.

Foto 7: *Overflow* na igreja de Malhangalene.

Foto 8: Culto no Pavilhão do Clube Desportos de Estrela Vermelha de Maputo.

Foto 9: Limpeza do novo espaço de culto.

Foto 10: Apóstolo Lourenço ministrando no novo espaço.

Foto 11: Construção do templo provisório.

Foto 12: Desabamento do templo.

Foto 13: O templo lotado.

Foto 14: *Overflow* num culto de domingo.

Foto 15: Espaço de reza improvisado em tempos da pandemia no recinto da *Holy Ghost Fire*.

Foto 16: Carro dos noivos.

Foto 17: Uma mulher sendo *liberta* das *manifestações*

Foto 18: Calendário de 2016 fixado na parede da sala da casa da Hilária.

Foto 19: Calendário de 2020 fixado na parede da sala da casa da Hilária.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- APIE – Administração do Parque Imobiliário do Estado
- CEDIMO – Centro de Documentação e Informação de Moçambique
- FRELIMO/Frelimo – Frente de Libertação de Moçambique
- GDs – Gupos de Dinamizadores
- IMDE – Igreja Ministério Divina Esperança
- IMPD – Igreja Mundial do Poder de Deus
- IMNC – Igreja Ministerial Nações Para Cristo
- IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
- MANU – *Mozambique African National Union*
- MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola
- MZn – Metical (moeda nacional de Moçambique)
- OCM – Organização Continuadores de Moçambique
- OJM – Organização da Juventude Moçambicana
- OMM – Organização da Mulher Moçambicana
- ONU – Organização das Nações Unidas
- ONG – Organizações Não-Governamentais
- PIDE – Polícia Internacional de Defesa do Estado
- PRE – Programa de Reabilitação Económica
- TVM – Televisão de Moçambique
- UDENAMO – União Democrática Nacional de Moçambique
- UNAMI – União Africana de Moçambique Independente

SUMÁRIO

Agradecimentos	vi
RESUMO	viii
ABSTRACT	ix
INDICE DE FOTOGRAFIAS	x
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	xi
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO PRIMEIRO	17
“JAMAIS HOUVE <i>HOMEM-NOVO</i>”	17
CAPÍTULO SEGUNDO	61
O OBJETO DE ESTUDO	61
2.1. A chegada no templo	61
2.2. A conversão do objeto de pesquisa	64
2.3. A história da Holy Ghost Fire	69
CAPÍTULO TERCEIRO	85
METODOLOGIA E EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA	85
3.1. Um neófito em um campo religioso.....	85
3.2. A etnografia da religião em tempos da pandemia de COVID-19	91
3.3. Os efeitos dos afetos: as implicações do campo	94
CAPÍTULO QUARTO	103
O TEMPO DE DEUS	103
4.1. O tempo de Deus no templo	103
3.2. Destruindo o destruidor: a expulsão do marido espiritual	105
CAPÍTULO QUINTO	121
OS EVANGÉLICOS E AS “PRÁTICAS TRADICIONAIS”	121
5.1. Os “renascidos” e as práticas “tradicionais”	121
5.3. Os “renascidos” e os espíritos dos (antepassados-deuses)	129
5.3. Os “renascidos” e reconfiguração das relações de parentesco	141
CAPÍTULO SEXTO	149
DINHEIRO COMO DÁDIVA DE SI	149
6.1. As <i>Jóias</i>	155
6.3. Dádiva de si	157

7. CONSIDERAIS FINAIS	172
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	173

INTRODUÇÃO

Quando nasci, conta a minha família, recebi nomes de Mpimbie e Fernando, os nomes do meu avô paterno. Isso não é um evento espacial. Em Moçambique, de uma forma geral, quando uma criança nasce recebe dois nomes, um nome social ou “tradicional”, de uso em espaços estritamente familiares ou privados, e um nome público, de registro “oficial”, geralmente, europeu, colonial, de uso em espaços públicos, como escola e outras instituições de Estado¹. Segundo contam os meus pais, numa noite qualquer, de repente, eu comecei a chorar interminavelmente. Na noite seguinte, aconteceu a mesma coisa, chorarei sem parar. Vendo meu sofrimento, minha mãe e minha avó levaram-me à casa de um *nyamusoro*² num bairro vizinho. De lembrar que eu sou neto, em ambas linhas de descendência, de uma renomada *nyamusoro* e de um renomado *nyamusoro*, respectivamente.

Chegado lá, minha mãe e minha avó explicaram o que estava acontecendo comigo. Durante a consulta, um espírito encarnou-se no *nyamusoro* oficiante. De seguida, identificou-se como sendo o meu bisavô materno, causador dos meus choros intermináveis. Aqueles choros, segundo o espírito, eram a forma encontrada para chamar atenção dos meus pais e exigir a doação do seu nome em minha pessoa. Portanto, se o seu desejo fosse cumprido, eu pararia de chorar. Dito e feito, o seu desejo foi acatado, eu recebi o terceiro nome. Assim, além de nomes de Mpimbie, Fernando, eu recebi o nome de Magutsulane, o nome do meu bisavô materno. E os choros cessaram de vez – conforme minha mãe e minha avó.

Esta estranha e breve apresentação de mim mesmo tem a finalidade particular de situar o leitor em relação ao meu lugar de fala. Com efeito, eu sou um antropólogo *terceiro-mundista*, nascido no Sul de Moçambique e crescido no seio dos praticantes de medicina “tradicional” africana e falando do cristianismo evangélico. Esta breve apresentação tem, igualmente, o propósito de dar um lugar “especial” às minhas hesitações, dúvidas, incertezas em relação aos temas abordados ao longo da tese. Assim, me vejo com o trabalho “árduo” de descrever experiências e vivências religiosas e espirituais dos fiéis evangélicos, pois há coisas que não saberei descrever e se a linguagem que uso não é demasiadamente

¹ Na segunda secção do capítulo quinto, faço uma breve explanação da evitação dos nomes “tradicional” entre os evangélicos, devido aos seus efeitos negativos e preconceitos associados.

² Mais adiante, discuto este termo e suas categorias mais propriedade.

simplificadora das experiências e vivências dessas pessoas. Embora eu tenha sido batizado na igreja *Zione*³ na infância, me considero um homem não cristão.

Quando entrei pela primeira vez na igreja *Holy Ghost Fire* fiquei surpreso com a quantidade de pessoas ali presentes, bem como o impacto da reza fervorosa que vi. Ao mesmo tempo que o culto seguia seu curso, várias mulheres e vários homens *manifestavam-se* (espíritos tomavam os seus corpos). Via-se algumas pessoas de joelhos, outras vomitando substâncias coloridas com saliva espumada em bandejas e baldes providenciados pelos agentes (obreiros, pastores auxiliares e seguranças) da igreja. Os fiéis, que interminavelmente *se manifestavam* e vomitavam, eram arrastados às pressas para junto do altar onde se encontrava o apóstolo Lourenço Fole para *libertá-los* (expulsar os demónios) e/ou curá-los. Contudo, depois de alguns dias de campo na igreja, estes eventos e tantos outros (como os testemunhos de *conversão* dos fiéis, os vômitos compulsivos, *sacrifícios*, as *libertações* do(a)s fiéis dos maus espíritos, das *mulheres* e dos *maridos espirituais*) chamaram-me minha atenção. Foi aí que mudei o meu foco de pesquisa, pois estes eventos eram a maior preocupação dos frequentadores daquela igreja. O meu interesse de pesquisa foi alargado, incorporou a análise dos significados do *renascimento cristão* e deslocando a análise dos significados do dinheiro para a *dádiva de si* entre os evangélicos de Maputo, capital de Moçambique, Sul de Save.

Assim, a presente tese explora, etnograficamente, os significados do *renascimento cristão* e *dádiva de si* entre os evangélicos da igreja *Holy Ghost Fire* em Maputo. Os resultados da pesquisa sugerem que as igrejas evangélicas de Maputo travam diariamente guerra/batalha espiritual contra as chamadas estruturas ou práticas “tradicionais” (sempre associadas à bruxaria e feitiçaria), causadoras de doenças e aflições outras na vida dos fiéis. Este combate, longe de ser “ruptura”, é continuidade de uma guerra outrora travada pelo Estado socialista moçambicano pós-independência (1975) no âmbito do projeto de invenção do *Homem Novo*. Aliás, alguns aspetos combatidos pelos evangélicos já foram combatidos pelo Estado socialista da Frelimo no âmbito da invenção do *Homem Novo*. Porém, tanto a Frelimo do Estado Socialista moçambicano quanto as igrejas evangélicas são

³ As igrejas denominadas *zionistas* surgiram na África do Sul a partir do início do século XX com a chegada de um missionário americano da Igreja Cristã Apostólica em *Zion* sediada em Chicago. Milenarista nas suas origens, com ênfase na cura através do exorcismo, o movimento *zionista* proliferou entre os trabalhadores negros da África do Sul mediante um processo de sucessivas fissões que resultou na formação de múltiplas igrejas autónomas. Trabalhadores migrantes moçambicanos, ao voltarem para o seu país, introduziram o movimento em Moçambique (FRY, 2000:95).

instituições englobadas por essas práticas que dizem combater. Nesse contexto, o argumento principal desta tese é de que as igrejas evangélicas em Maputo (Moçambique) dependem dessas práticas “tradicionais” às quais se contrapõem para funcionar e se reproduzir cotidianamente.

Veremos, ao longo da tese, a disputa entre aquilo que os meus interlocutores chamam de “tradição” ou “tradicional” e o cristão, a “modernidade”. Peter Fry (2000:90), numa pesquisa feita entre os *zionistas* da cidade de Chimoio, Centro de Moçambique, afirma que a “modernidade” das igrejas não coloca em questão a realidade da “tradição”; apenas se apresenta como uma forma mais eficiente e definitiva de se resguardar contra as demandas dos mortos por retribuição e de se proteger dos inimigos que não deixam de lançar mão da feitiçaria. Esta acepção de “modernidade”, posta como antítese da “tradição”, parece ser, de fato, uma interpretação do cristianismo a partir da lógica básica da própria “tradição”.

Alcinda Honwana (2002), por sua vez, sustenta que em Moçambique é comum apresentar-se a “tradição” e a “modernidade” como uma oposição binária reflectindo a luta entre o “velho” e o “novo”. Nesta perspectiva, o “velho”, “tradicional”, é entendido como filosofias e valores retrógradas e estáticos e o “novo”, “moderno”, como os discursos, ideologias e práticas sociais ocidentalizadas. Contudo, na presente tese, a “tradição” e a “modernidade”, embora sejam entendidas, pelos cristãos evangélicos, como elementos distintos, contraditórios e inconciliáveis, elas são interdependentes, pois o “tradicional” engloba o “moderno” (cristão) entre os evangélicos de Maputo.

No primeiro capítulo deste trabalho, faço uma viagem pela literatura antropológica, sociológica e histórica sobre Moçambique com vista a contextualizar a pesquisa e dar forma o argumento principal da tese. O segundo capítulo é dedicado, primeiro, ao objeto de pesquisa propriamente dito; em seguida, descreve-se o contexto da edificação da igreja *Holy Ghost Fire* (onde foi realizada a pesquisa de campo). Adicionalmente, argumento que a *individualização* das igrejas em Moçambique dá-se a partir dos nomes dos seus “prorietários”. No final do capítulo, analiso a biografia do apóstolo Lourenço Fole, líder, fundador e “poprietário” da igreja *Holy Ghost Fire*.

No terceiro capítulo trato das técnicas e dos métodos usados para a coleta de dados. Relato a minha experiência de imersão em campo; os efeitos dos afetos

desenvolvidos durante o campo; as implicações ou os desafios de fazer etnografia em tempos pandêmicos. Adicionalmente, foi feita a revisão bibliográfica sobre o tema desta pesquisa e outros temas afins. O quarto capítulo dá conta das descrições e análises dos processos de cura, *libertação* e expulsão de espíritos maus, especialmente, o *marido espiritual*, que afeta a vida das fiéis evangélicas de Maputo. Trata-se de dar a conhecer, etnograficamente, o que realmente se passa numa situação de possessão por marido espiritual, muitas vezes, referida na literatura antropológica em termos abstractos.

O quinto capítulo aborda a relação entre os evangélicos e o lugar dos antepassados. Aqui argumento que embora os evangélicos acentuem a “ruptura” com o passado e com a ancestralidade africanas, eles reconhecem mais ou menos conscientemente a sua onipotência e onipresença na sua vida cotidiana, pois, cerimónias e rituais de evocação dos antepassados (ou o recurso à “tradição”) são mobilizados – quase sempre com o “desconhecimento” dos líderes religiosos – sempre que se fazem necessários para a resolução dos seus problemas. O sexto e último capítulo procura sugerir dois aspectos fundamentais e complementares sobre a *dádiva de si* realizado pelos evangélicos de Maputo. O primeiro aspecto tem a ver com a necessidade da realização do sacrifício para obtenção de bênçãos. O segundo aspecto prende-se com a obrigatoriedade da realização do sacrifício entre os evangélicos.

CAPÍTULO PRIMEIRO

“JAMAIS HOUVE *HOMEM-NOVO*”

Aqui neste capítulo procuro contextualizar a pesquisa, bem como expor o argumento principal da tese. A partir da literatura, dos estudos antropológicos, sociológicos e históricos sobre Moçambique, procuro dar forma o argumento de que as igrejas evangélicas em Moçambique são englobadas pelas “estruturas tradicionais locais”, pois, ao mesmo tempo que essas igrejas se fundam num discurso de ruptura completa com tais “práticas tradicionais”, sempre associadas à bruxaria, elas dependem desse mesmo fundamento ao qual se contrapõem para funcionar e se reproduzir cotidianamente.

*

Ungulani Ba Ka Khosa, escritor e historiador moçambicano, em seu *Exorcismo*, uma ficção contida na sua prosa *Orgia dos Loucos* (2008), conta que em dia útil de trabalho, em seu gabinete da burocracia, o administrador trajado de *balalaica*⁴ totalmente desabotoada e os pés assentes sobre os sapatos com a dimensão de sapos de épocas perdidas, despachava processos dos *candongueiros*⁵ de ratos selvagens, dos adúlteros impotentes e dos poços sem água, com o polegar da mão direita, o mesmo que servia, com o apoio do indicador, para limpar o ranho que teimava sair das narinas coloridas de azul, quando se apercebeu de que algo estranho se passava (BA KA KHOSA, 2008:77). Subitamente, um funcionário irrompe pelo gabinete adentro informando o desaparecimento repentino do filho, Pedro, levado pelas águas do rio numa tarde de quinta-feira.

Surpreso, o administrador percorreu os gabinetes dos regulamentos e das palavras de ordem em busca dos polícias que jogavam damas debaixo das árvores, longe da esquadra e dos locais de vigília. Ao encontrá-los, o administrador chamou-os e, em seguida, ordenado que todos os homens e mulheres saíssem dos gabinetes e das residências e bares e bazares legais e clandestinos e em todos os outros locais onde pudessem estar, incluindo as retretes e as casas de banho sem teto, em busca do filho perdido. Uma busca que durou cinco dias e seis noites, onde

⁴ Peça de roupa, geralmente masculina, espécie de camisa de tecido leve e fresco, com dois ou quatro bolsos frontais. Foi uma camisa muito popularizada em Moçambique durante o período socialista.

⁵ Nome dado aos comerciantes no período socialista 1977-1984/5.

as canoas em uso e desuso cortavam as águas em todas as direcções possíveis, mas sem sucesso.

Assim, os homens voltaram da busca incompleta. Mas, o administrador negava-se acreditar que o seu filho havia desaparecido. Ele queria algum sinal do filho. Então, foi aí que um dos seus funcionários sugeriu-lhe a ideia de chamar o Simamba, um renomado curandeiro do distrito.

- (...). Mas não seria melhor chamarmos o curandeiro?

- Quem?

- Simamba.

- Chamem-no. Mas...esperem aí. (...):

- Não quero cartas de leitores e nem relatórios falsos às estruturas centrais.

O que vamos fazer aqui não deve sair deste distrito. Não quero ouvir histórias. Não quero intriguistas, boateiros, reaccionários, contra-revolucionários, inimigos da pátria, ouviram? Aqui não entra superstição, curandeirismos! O que vamos fazer, camaradas, enquadra-se nas experiências revolucionárias. Entenderam?

- Entendemos, senhor administrador.

- E não basta que vocês entendam, é necessário que expliquem isto aos vossos irmãos, às vossas mulheres, aos vossos filhos, e aos conhecidos e desconhecidos. Digam-lhes claramente que vamos fazer uma grande experiência revolucionária com base nos recursos locais. Ouviram?

- Ouvimos, camarada administrador. (BA KA KHOSA, 2008:79)

O administrador mandou chamar o curandeiro Simamba. Desceram ao rio onde o seu filho desaparecera. Chegados à beira do rio, o curandeiro iniciou as preces, “*e em poses indescritíveis, os homens tiraram as balalaicas da disciplina, os fatos do poder, as medalhas da luta e do trabalho, e envergaram as tangas da ancestralidade, em sinal de respeito e anuência aos espíritos antigos e recentes, evocados em preces intermináveis pelo curandeiro que desceu a montanha, acompanhado pelo grupo de ajudantes e neófitos (...)*”. (p.75)

Depois de preces intermináveis e sem sucesso, o curandeiro pediu que o administrador que fosse buscar “os papéis que identificavam o filho como cidadão da pátria dos papéis que enchem as paredes das salas, da cozinha, dos quartos e das casas de banho, obrigando os cidadãos a defecarem com os requerimentos da vida e da morte à ilharga. O curandeiro, sem olhar para o administrador, pegou nos

cinco quilos de vários papéis e queimou-os. A chama elevou-se pelos ares da manhã e o fumo, em novelos espaçados, dirigiu-se às águas no momento em que o tantã acordava os espíritos adormecidos nas escamas dos crocodilos que choravam, enquanto abanavam as caudas em movimentos contínuos e compassados”. (p.82)

Contudo, apesar do esforço empreendido, no final da história, Pedro, o filho do administrador, é encontrado morto e o seu corpo flutuando nas margens do rio vítima da irritação dos *tinguluve* (espíritos dos ancestrais) incomodados com o silêncio dos vivos. “*Limpo, nu, sorridente, e sem ares de afogado, Pedro tinha sinal de sangue recente na testa brilhante. A morte tocara-o havia momentos. E quando o içaram sentiram-no tão leve que todos pensaram que estivesse de férias nas planícies lunares*” (p.83).

*

Exorcismo é uma ficção que retrata a vida social de Moçambique dos primeiros anos pós-independência política do país da colonização portuguesa. Moçambique situa-se na África Subsariana e faz parte dos países que conquistaram as suas independências nas décadas de 70.



Foto 1: Mapa e províncias de Moçambique. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mo%C3%A7ambique_mapa.gif (acesso dia 07/07/2022).

Balalaica, candongueiro, reaccionários, contra-revolucionários, inimigos da pátria, nomes e adjectivos patentes no *exorcismo*, são vestígios de uma época em que o país era, oficialmente, de orientação socialista (1977-1984/5) (MATSINHE, 2006). Foi no III Congresso de 1977, realizado em Maputo, que a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) assumiu o “marxismo-leninismo” como ideologia oficial do movimento e se tornou o ditame do processo revolucionário socialista, embora a ideia da revolução já vinha sendo experimentada nas “zonas libertadas”⁶ (QUEMBO, 2017:23). Foi, igualmente, nesse mesmo Congresso que a FRELIMO assumiu-se como um partido político da vanguarda marxista-leninista (SILIYA, 1996; MACHAVA, 2011). Esta opção da FRELIMO, mais do que um tributo ao apoio recebido dos países de tendências socialistas (Vietname, China, União Soviética, Cuba, Argélia, entre outros), durante a fase de luta armada de libertação nacional (1964-1974) como afirma Matsinhe (2006), foi uma opção político-ideológica, uma opção política com vista à mobilização e construção de uma nação.

A FRELIMO foi fundada em 1962 em Dar-es-Salaam, na então República da Tanganyika, hoje Tanzânia, através da junção de três movimentos independentistas (União Democrática Nacional de Moçambique – UDENAMO, formado em 1960 em Salisbury, Rhodósia do Sul [hoje Harare – Zimbábwe]; *Mozambique African National Union* – MANU, formado em 1961 em Quênia e Tanzânia e União Africana de Moçambique Independente – UNAMI, formado em Niassalândia, hoje Malawi) (MONDLANE, 1995:99). Cada um desses movimentos com intenção de lutar, isoladamente, para libertar as zonas de origem dos seus membros, o Norte e Centro de Moçambique. Estes pequenos movimentos de libertação foram formados no exterior, pois, internamente, era impossível criá-los devido à acção repressiva da polícia colonial, Polícia Internacional e de Defesa do Estado - PIDE (*Ibidem*). Após sua fundação, a FRELIMO elegeu Eduardo Chivambo Mondlane (1920-1969) como presidente do movimento. Tendo presidido e dirigido o movimento durante os

⁶ “Zonas Libertadas” eram os territórios desocupados pelo regime colonial português, à medida que a luta de libertação nacional avançava. As primeiras “Zonas Libertadas” surgiram em Cabo Delgado e Niassa e, mais tarde nas províncias de Manica e Sofala. As “Zonas Libertadas” surgiram, primeiro, nas províncias do norte do país pelo fato de a guerra ter começado nesta parte do país. Aliás, reza a história de Moçambique que a luta armada de libertação foi travada apenas no norte e centro do país. A administração das Zonas Libertadas estava a cargo do Departamento de Organização do Interior que foi dirigido por Mariano Matsinhe, Feliciano Gundana e Armando Guebuza, entre outros quadros da FRELIMO. Nestas zonas, a FRELIMO tinha como objetivo educar ao homem para ganhar a Guerra, criar nova sociedade e desenvolver o país (MAZULA, 1995:79). Portanto, foi nas zonas libertadas onde a Frente ensaiou o modelo do *novo Moçambique* (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1978).

primeiros 6 anos de luta de libertação de Moçambique até à data da sua morte, a 3 de fevereiro de 1969⁷, vítima de detonação de uma encomenda-bomba, como reza a história oficial da FRELIMO.

Eduardo Mondlane é-lhe atribuído o legado de reunir os três movimentos independentistas supracitados, que lutavam unilateralmente pela libertação de Moçambique, numa única frente anti-colonial com objetivo de libertar todo o território. Mondlane teria visitado Moçambique em 1960, vindo da ONU (Organização das Nações Unidas) onde trabalhava, desde 1957, como investigador (*Assistant Social Research Officer*). A sua principal função era elaborar documentos e estudos nas áreas económicas e sociais relativos aos protetorados do Tanganica, Camarões Britânicos e o Sudoeste Africano⁸. Foi através dessa visita que Mondlane tomou ciência de que a opressão política colonial portuguesa continuava em Moçambique. Descontente e comovido com a situação colonial deplorável em que se encontravam muitos moçambicanos *nativos*, Mondlane deixou o trabalho na ONU e engajou-se na luta armada de libertação de Moçambique. Em 1970, depois da morte de Mondlane, Samora Moisés Machel foi eleito presidente da FRELIMO. Mais adiante tecerei algumas linhas sobre a figura deste dirigente.

Portanto, no III Congresso da FRELIMO, a Frente assumiu-se como um partido de vanguarda das classes trabalhadoras moçambicanas, partido responsável por liderar todo processo revolucionário socialista rumo à construção de uma nova sociedade moçambicana (MACHAVA, 2011). Logo após o III Congresso, o *Comité Central* elegeu para a presidência do partido Samora Moisés Machel que, igualmente, mudava do cargo de presidente da Frente para presidente de partido. Assim, baseado no sistema monopartidário socialista (QUEMBO, 2017), as decisões tomadas pelo partido Frelimo, partido-Estado, eram as que eram implementadas pelo Estado, sendo este um simples instrumento de execução e materialização das políticas e diretivas do partido (VOZ DA REVOLUÇÃO⁹, 1979).

⁷ Eduardo Mondlane nasceu a 20 de junho de 1920 numa aldeia no Sul de Moçambique. Completou seus estudos de doutorado em Antropologia e Sociologia nos Estados Unidos de América. Mondlane foi assassinado em Dar-Es-Salaam, Tanzania, a 3 de fevereiro de 1969. Assim, como tributo e imortalização dos seus feitos, celebra-se o dia 3 de fevereiro como Dia dos Heróis Moçambicanos.

⁸ <https://setentaquatro.pt/ensaio/vida-luta-e-o-assassinato-de-eduardo-mondlane>, acessado 25/08/2022.

⁹ Voz da REVOLUÇÃO, rádio e revista, era um órgão oficial do Comité Central da FRELIMO/Frelimo responsável pela defusão das decisões e políticas do movimento/partido. Aqui, neste trabalho, cito a revista Voz da REVOLUÇÃO órgão do oficial do Comité Central da Frelimo responsável pela defusão das decisões e políticas do partido na época.

Como afirmou Samora Machel, o primeiro Presidente de Moçambique independente, de 1975 a 1986, “o Partido é a força dirigente do Estado e da sociedade” (MENESES, 2015:29). Em Agosto de 1978, num longo discurso de abertura da IV sessão do *Comité Central* do partido Frelimo, Samora Machel, então presidente do partido Frelimo e da República Popular de Moçambique, fez uma analogia, comparando o povo moçambicano com uma árvore, onde os membros do partido seriam as raízes mais profundas dessa árvore. “O Povo alimenta-se das ideias do partido, inspira-se no exemplo dos seus membros” (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1978b:03). Posto isto, doravante, usarei o acrónimo Frelimo, em minúsculo, para referir-me ao partido político da vanguarda socialista e o acrónimo FRELIMO, em tudo maiúsculo, para referir-me ao movimento de luta armada de libertação de Moçambique.

Vimos que a *Balalaica* é uma camisa popularmente usada em Moçambique do período socialista. *Candongueiros ou biscateiros* eram todos aqueles que desviavam e/ou compravam produtos a mais nas “lojas do povo” (do Estado) e guardavam-nos em casa ou nas tendas a fim de vender “clandestinamente” a preços muito altos. *Candongueiro* era um açambarcador e especulador de produtos necessários para a sobrevivência da população com vista ao lucro fácil (Volume nº 1 de “*Xiconhoca. O inimigo*” apud SILIYA, 1996:190). Assim, a *candonga* era a prática de açambarcamento e especulação dos produtos desviados e/ou comprados a preços ditos simbólicos nas “lojas do povo” e comercializados a preços altos no sector informal (QUEMBO, 2017:15).

A prática de *candonga* foi reconhecida pela Frelimo, em 1979, como uma situação que resulta das dificuldades da implementação de *Sistema Nacional de Abastecimento* resultante da baixa produção e produtividade (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1979:09). O *Sistema de Abastecimento* garantia a distribuição mensal de uma quantidade fixa de produtos de primeira necessidade¹⁰ estabelecidos pelo Estado e distribuídos às famílias, mediante a apresentação de um *cartão de abastecimento*, emitido pelas estruturas governamentais. Cabia ao governo assegurar um controlo efetivo sobre os preços destes produtos para evitar especulação.

¹⁰ Produtos de primeira necessidade incluíam farinha de milho, arroz, óleo, sabão e arroz.

Este *Sistema de Abastecimento*, em geral, funcionava relativamente bem em todas as cidades, particularmente na cidade capital - Maputo. Contrariamente, nas zonas rurais, o *Abastecimento* não só não funcionava, as “lojas do povo”, as cantinas e cooperativas que garantiam a distribuição dos produtos, funcionavam com déficit e situavam-se geograficamente longe de algumas zonas residenciais (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1979). Com o agravante de que, depois da independência, com a saída massiva dos portugueses, os que controlavam a rede comercial, as cantinas foram abandonadas (CARVALHO, 2008; QUEMBO, 2017:19).

Para poder comprar alimentos nas “lojas do povo”, cada família possuía um *cartão de abastecimento* no qual estavam registrados alguns dados como número do cliente, número do agregado familiar, número da loja e número do bairro residencial. Contudo, com o mau funcionamento do *Abastecimento*, efeito negativo da baixa produção e produtividade, bem como da localização das “lojas do povo”, provocou o surgimento de *bichas* (filas) demasiadamente longas, o que, por sua vez, acelerou a generalização da atividade de *candonga*. Conforme Carvalho (2008:112), a *candonga* afetou sobremaneira o *Abastecimento*, pois havia *cartões de abastecimento* a mais, “havia famílias com 3 e 4 ou mais cartões, [...] Como consequência, todos os meses havia pessoas a mais” nas lojas.



FERREIRA & CARMO, LDA.

		NOV.		DEZ.		JAN.		FEV.		MAR.		ABR.		MAIO		JUN.		JUL.		AGOS.		SET.		OUT.	
		1.º	2.º	1.º	2.º	1.º	2.º	1.º	2.º																
CEREAIS E DERIVADOS	MILHO		5																						
	FARINHA DE MILHO	10	15	12,5	10							44	82	5											
	ARROZ	45	55	45	45							5	8	2	5										
	MASSAS																								
AÇÚCAR	ACÚCAR	5	5	5	5									25	25										
	GLIÇO																								
PROD. QUÍMICA	SAL																								
	SABÃO																								
	SABONETE																								
PROTEÍNAS	PEIXE																								
	FEIJÃO																								
OUTROS PRODUTOS	Omend.																								

Foto 2: Cartão de abastecimento/acionamento da Republica popular de Moçambique, 1980. Fonte: Luis Nhacote. <https://delagoabayworld.files.wordpress.com/2012/05/fb-luis-nhacote-cartc3a3o-de-acionamento-da-rpm.jpg>

A Frelimo apontava, igualmente, o êxodo rural como uma das causas principais da piora do *Abastecimento* nos principais centros urbanos; primeiro, as populações abandonaram os campos de produção, as suas *machambas* (campos de cultivo), desse modo, baixando a produção e produtividade, segundo, o *boom* populacional nas cidades provocava o aumento das *bichas* nas “lojas do povo” nas cidades (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1979). Isto alimentava e reproduzia a atividade de *candonga*. As pessoas suportavam tanto tempo na *bicha* esperando a vez e, no final, não conseguiam nada, acabavam por comprar os produtos nos *candongueiros*.

Estas pessoas não denunciam o especulador porque pensam que denunciando-o vão perder os produtos que têm à sua frente. Portanto, essas pessoas preferem ser exploradas. Estão a colaborar directamente com os especuladores. Estão a contribuir, elas próprias, sem saber, para que haja especulação (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1979:09).

A despeito disso, o *candongueiro* era uma figura lesa-pátria, *inimiga do povo e da revolução*, que devia ser, a todo custo, eliminado para o “bem” da nação. Na lógica da Frelimo havia formas específicas de acabar com o açambarcamento e a especulação. A primeira forma consistia, essencialmente, no aumento da produção e da produtividade nas *machambas* estatais, coletivas e individuais, bem como na criação de *Cooperativas de produção e de consumo*. De fato, na época, a luta para acabar com a *candonga* era de engajamento de todos. No Sul de Moçambique, por

exemplo, as composições de alguns cantores e grupos culturais da época costumavam aludir a esse combate cerrado ao *inimigo candongueiro*. Lembro-me, por exemplo, de uma canção que ouvia com o grupo de *Makwayela*¹¹ na povoação onde cresci, na província de Gaza. A canção era cantada em língua XiChnagana¹², que tomo a liberdade de traduzir livremente para a língua portuguesa: *o candongueiro está sofrendo, quer vender seus produtos, mas espaço não há*. Ou, ainda mais, na inesquecível música do falecido compositor e intérprete Alexandre Langa: *os agentes de vigilância popular*¹³ *prenderam o candongueiro que vendia ovos cozidos cheios de sal*.

A segunda a forma de combater a *candonga*, na lógica da Frelimo, consistia na denúncia dos açambarcadores e especuladores através do *Jornal do Povo*, onde eram expostos os seus nomes e os locais de vende dos seus produtos, para o povo passar a conhecê-los e combatê-los. O jornal tinha um objetivo principal informar o povo sobre todos os acontecimentos que tinham lugar nos seus locais de trabalho e de residência (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1979). Primeiramente, o *Jornal do Povo* era, simultaneamente, um programa radiofónico e papel cenário e canetas de feltro. Depois, o *jornal* passou a ser publicado semanalmente em quadro preto e giz em todos os locais de trabalho e nos bairros. Segundo a Frelimo, este novo formato do *jornal* era de linguagem simples e muito fácil de produzir e comunicar, se comparado com o de papel cenário e caneta feltro que a sua produção demandava muito tempo e havia grandes dificuldades na compra do material (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1979:08). Outra vantagem do *Jornal do Povo* em quadro e giz é que as pessoas analfabetas em língua portuguesa podiam interpretar as notícias em desenhos, bem como podiam pedir alguém alfabetizado no português para ler em voz alta ou traduzir os textos.

Depois da segunda Conferência do Trabalho Ideológico do Partido Frelimo, realizado em Junho de 1978, o *Jornal do Povo* passa a ser o abraço do Departamento do Trabalho Ideológico do Partido, criado no III Congresso, cuja

¹¹ *Makwayela* é um tipo de *performance* coral masculina praticada por homens e mulheres na região Sul de Moçambique. Afirma-se que é uma dança chegou a Moçambique através dos mineiros moçambicanos das minas de Transval na África do Sul.

¹² Língua nacional falada e predominante na zona Sul de Moçambique, nas províncias de Gaza e Maputo.

¹³ *Vigilância popular* era o termo usado para referir-se às extensas redes de voluntários que vigiavam a nível dos bairros e das fábricas a ação do *inimigo* caracterizada em espionagem, sabotagem ou qualquer forma de ruptura económica. Os agentes de vigilância popular trabalhavam sob *umbrella* dos serviços de inteligência nacional, SNASP – Sistema Nacional de Segurança Popular, criado pelo Decreto-lei 21/75, de 11 outubro de 1975 (MACHAVA, 2011).

finalidade é divulgar e popularizar a linha ideológica do partido. Este departamento compreendia o trabalho de Agitação e Propaganda que era essencialmente um trabalho de explicação e mobilização das massas trabalhadoras para as tarefas do partido e do Estado. A par do *Jornal do Povo*, a Frelimo usava outros meios de comunicação de massas, como eram os casos de reuniões populares, palestras, seminários, brochuras, cartazes, livros, revistas, jornais impresso e a rádio. Este último meio com a vantagem peculiar de comunicar em línguas nacionais (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1978a).

Ainda hoje, quando se caminha pelas avenidas, ruas e becos de qualquer bairro, aldeia, localidade, vila ou cidade de Moçambique, é possível travar contacto com os vestígios desses quadros ou paredes em preto, onde se escrevia a giz para mobilizar e comunicar as *massas* na época.

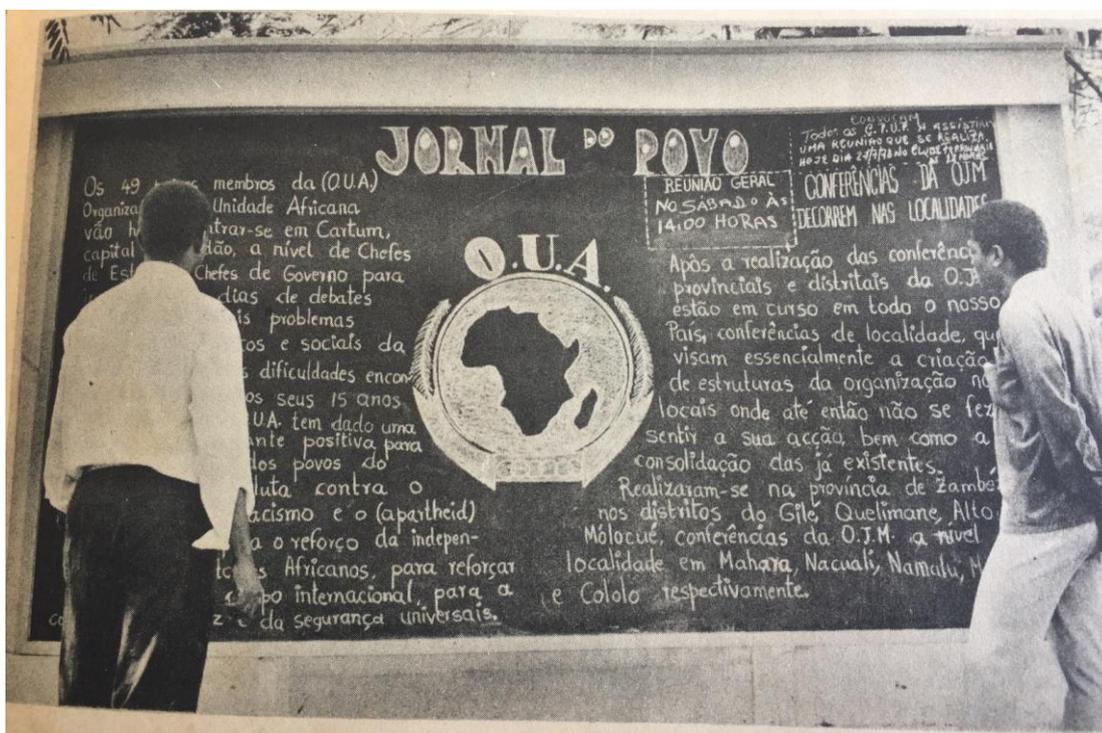


Foto 3. *Jornal do Povo*. Fonte: Voz da REVOLUÇÃO (1978a:15)

**

Os *contra-revolucionários* e *inimigos da pátria* (do povo), citados pelo curandeiro Simamba, na sua advertência aos presentes, eram definidos pela Frelimo como sendo todo aquele que explora ou cria condições para a exploração do seu povo, independente da sua cor, raça, nacionalidade ou religião. De acordo com Voz da REVOLUÇÃO (1978:07), órgão oficial do Comité Central da Frelimo, os

contra-revolucionários ou *reaccionários* e *inimigos* do povo eram todos os moçambicanos e as moçambicanas que tivessem ideias, atitudes e comportamentos considerados contrários à ideologia da Frelimo de construção do *Homem Novo*, socialista e revolucionário. Se, durante a luta de libertação nacional, foi fácil identificar o *inimigo* comum, no caso, o colonialismo português, agora tornava-se difícil distinguir o *inimigo* comum dos moçambicanos, porque era um *inimigo* interno, que facilmente infiltrava-se dentro da própria Frelimo, nos bairros e nas unidades de produção (TEMPO, 1979). Porém, havia, no seio da Frelimo, um reconhecimento generalizado de que alguns *inimigos* internos eram *traidores* ao serviço do imperialismo da África do Sul do *apartheid* e da Rodésia do Sul de Ian Smith (BOLETIM DA CÉLULA¹⁴, 1981). “O imperialismo é nosso inimigo, inimigo económico, inimigo militar, inimigo político, inimigo cultural”, apontava Samora Machel (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1979:19).

Mas, como a própria Frelimo reconhece, este não é um processo novo. Durante a luta armada de libertação nacional, houve combatentes que defenderam concepções e ideias contrárias à linha político-ideológica do movimento. Portanto, tal como durante à luta; havia agora moçambicanos corrompidos colonialismo e prontos “a trair a pátria e a revolução, a vender o Povo” (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1978b:03). A fim de neutralizar e eliminar as campanhas de subversão lançadas pelo imperialismo e pelo *inimigo* interno da revolução moçambicana, vários dispositivos de punição *traidores* da revolução socialista foram instituídos com vista a “purificação as fileiras”, sobretudo contra o *inimigo* interno. Por isso, os agentes de *vigilância popular* instalados em todos os locais de trabalho e de residência, deviam desenvolver habilidades aguçadas de modo a apreender facilmente as características da ação criminosa dos agentes reaccionários que passavam pela sabotagem económica, desordem social até “superstição” e “obscurantismo”.

De acordo com Machava (2011), esses dispositivos de punição dos *contra-revolucionários* e *inimigos da pátria*, sintetizados na figura de *Xiconhoca*, iam desde a política de *chicote ou palmatória*, os *campos de reeducação* até morte. De acordo com a Frelimo, citada por Meneses (2015:31), *Xiconhoca* é uma palavra composta

¹⁴ Segundo a estrutura política do partido Frelimo, a célula é unidade mais pequena do partido, constituído por todos os membros de uma determinada localidade. Acima dela está o conselho distrital, composto por representantes eleitos pelos membros de todas as células do distrito. O conselho distrital elege os representantes para o conselho provincial, e os conselhos provinciais, por sua vez, elege os delegados ao Congresso. A cada nível, as decisões são tomadas por consenso geral, e se houver diferenças irreduzíveis de opinião, passa-se à votação, tendo a minoria que se sujeitar à vontade da maioria (MONDLANE, 1996:133).

de dois nomes: Xico e *Nhoca*: O primeiro nome vem de Xico-Feio, um indivíduo que pertenceu à PIDE-DGS. *Nhoca*, em quase todas as línguas banto de Moçambique significa cobra, um animal traiçoeiro. Assim, a figura de *Xiconhoca* foi uma categoria acusatória produzida pela Frelimo da época socialista que condensa uma vasta gama preconceitos e estereótipos que são utilizados politicamente para simbolizar o *inimigo da pátria*, o *inimigo* interno, em suas múltiplas formas e em uma série de circunstâncias (BUUR *apud* MACHAVA, 2011:594; Cossa, 2017).



Foto 4. *Xiconhoca, o inimigo*. Fonte: Voz da REVOLUÇÃO (1978a:18)



Foto 5. *Xiconhoca, o inimigo*. Fonte: Voz da REVOLUÇÃO (1979:22)

Assim, o *Xiconhoca* aparece para desmascarar todo o tipo de comportamento e atitudes da sociedade corrupta que agia contra os ideais da revolução da Frelimo e os objetivos da construção da sociedade “socialista”. Por isso, o projeto de formação de *Homem Novo*, no seu sentido lato, devia rejeitar o comportamento e o tipo de vida que o *Xiconhoca* representa. O *Homem Novo* é um sujeito livre, ou devia ser livre, desse tipo de comportamento maléfico.

O *Xiconhoca* é o traidor que guia as tropas racistas de Smith quando atacam nosso território; o agitador e boateiro que semeia confusão no seio das massas; [...]; o burocrata que complica a vida dos trabalhadores; o marginal alcoólico e criminoso; o operário preguiçoso que boicota a produção; o oportunista que só vê as suas ambições e recorre a todos os meios as satisfazer; o racista, o tribalista e o regionalista. (*Xiconhoca. O inimigo* apud SILIYA, 1996:191).

Interessante é que as manifestações de tendências “regionalistas” e “tribalistas” eram tão importante combatê-las quanto o próprio colonialismo, pois eram vistos como a expressão da velha tática do colono de *dividir para reinar*. Daí o então presidente Samora Moisés Machel (1980:13-14) ter afirmado que o “tribalismo”, junto com a sua variante rejuvenescida, o “regionalismo”, é uma velha

arma estratégica do colonialismo que semeia o princípio de que há grupos étnicos superiores e inferiores, com mais direitos e menos direitos, um fator altamente positivo com o qual o colonialismo conta para nos derrotar.

A propósito disto, Christian Geffray (1991:15), em “a causa das armas” da guerra civil em Moçambique, traz o conceito de ideologia da “página em branco” para criticar a imaginação política da Frelimo de pretender criar *Homem Novo* a partir do “vazio”. De acordo com o autor, os dirigentes da Frelimo idealizaram a construção da nação, apagando simultaneamente “a diversidade e a heterogeneidade concretas e históricas dos grupos sociais que pretendiam unir e integrar sob o signo de uma identidade única, a cidadania moçambicana” (Geffray, 1991:15).

Como vimos na citação de Siliya (1996), o discurso ideológico da Frelimo sobre segurança do Estado não distinguia as ameaças internas das externas (agressão e ameaças constantes dos países capitalistas da região, nomeadamente África do Sul do *apartheid* e Rodésia do Sul – Hoje Zimbabué), por isso, havia uma necessidade de identificar e perseguir os *inimigos* internos da revolução (MACHAVA, 2011) que tinham a missão de desestabilizar e sabotar a revolução e os princípios da *invenção do Homem Novo* moçambicano. Mas, como era esse *Homem Novo*? O que ele tem a ver com o *exorcismo* de Ungulani Ba Ka Khosa que introduz este capítulo? Explicitarei em seguida, antes é preciso olhar com certa atenção o administrador dirigindo-se aos populares, depois que é lhe sugerido chamar o curandeiro Simamba para ajudar nas buscas pelo filho desaparecido.

- (...). *Mas não seria melhor chamarmos o curandeiro?*

- *Quem?*

- *Simamba.*

- *Chamem-no. Mas...esperem aí. (...):*

- *Não quero cartas de leitores e nem relatórios falsos às estruturas centrais.*

O que vamos fazer aqui não deve sair deste distrito. Não quero ouvir histórias. Não quero intriguistas, boateiros, reaccionários, contra-revolucionários, inimigos da pátria, ouviram? Aqui não entra superstição, curandeirismos! O que vamos fazer, camaradas, enquadra-se nas experiências revolucionárias. Entenderam?

- *Entendemos, senhor administrador.*

- *E não basta que vocês entendam, é necessário que expliquem isto aos vossos irmãos, às vossas mulheres, aos vossos filhos, e aos conhecidos e desconhecidos. Digam-lhes claramente que vamos fazer uma grande experiência revolucionária com base nos recursos locais. Ouviram?*

- *Ouvimos, camarada administrador.* (KHOSA, 2008:79)

Aqui, neste discurso do administrador, percebe-se que ele encontra-se dividido entre arranjar uma solução para encontrar o filho desaparecido e o medo de ser denunciado às estruturas centrais do partido Frelimo que tinham a sua *máquina anti-inimigos da pátria* pronta para agir. O administrador ao convocar curandeiro, podia ser visto como *inimigo interno* por perpetuar “velhas tradições” numa nação que se quer “moderna” socialista e progressista. Assim, temendo serias represálias por parte da Frelimo, o administrador previne-se da fofoca dos presentes. Um medo que explica-se pelo fato de que a Frelimo quando ascendeu ao poder, uma das primeiras acções, foi tentar criar uma nação “moderna socialista” através do projecto da construção de *Homem Novo* (SILIYA, 1996), um *Homem* livre do passado colonial, do “obscurantismo”, “superstição” e curandeirismo, práticas consideradas retrógradas (MATSINHE, 2006:30). Segundo Mazula (1995:110), após a independência o governo moçambicano tinha o principal objetivo

A formação do Homem Novo, com plena consciência do poder da sua inteligência e da força transformadora do seu trabalho, na sociedade e na natureza; Homem Novo livre de concepção supersticiosa e subjectiva.

Portanto, o *Homem Novo* era todo aquele indivíduo liberto do “obscurantismo” e da “superstição” em que se assentava a sociedade “tradicional”-feudal, a mentalidade burguesa, caracterizada pela colonização mental, pela mentalidade escrava ao estrangeiro, pela imitação servil dos comportamentos, das atitudes, dos hábitos e até do modo de vestir decadente da burguesia dos países imperialistas. (SILIYA, 1996; GONÇALVES, 2009). Nesse processo, a “tradição”, entendida como mãe do “obscurantismo” e da “superstição”, é vista e tida como algo procrastinado, a ser superada pelo envolvimento e cometimento político de todos. Em 1975, Samora Machel mostrava-se agastado com aquilo que chamou de educação “tradicional” (MACHEL, 1975:33-34). Para o então presidente, a educação “tradicional” alienava as massas, aproveitando-se do seu isolamento para continuar a mantê-las reféns de “velhas” formas de dominação. Nessa ordem de ideias, as

práticas “tradicionais” eram responsáveis por incentivar os jovens a continuar com ideias velhas, roubando-lhes a iniciativa e a criação. Assim, Samora Machel via na educação “tradicional” um empecilho para a construção do *Homem Novo* e um retrocesso no combate à exploração do homem pelo homem. Portanto, as práticas “tradicionais” tinham um caráter nocivo.

Em geral, o projeto de construção de um *Homem Novo* representava uma possibilidade real de edificar uma nação a partir de uma “lavagem cerebral” (COSSA, 2017) de homens e mulheres, para que estes desarraigassem todos os elos que os prendiam a hierarquias existentes nas comunidades, traços étnicos, preceitos e práticas culturais que traduzissem particularidades comunitárias de grupos específicos (MATSINHE, 2005; CABAÇO, 2007). O *Homem Novo*, tal e qual fora percebido pela FRELIMO, era o movido pela ciência e pela vontade de modernizar (SILIYA, 1996), por meio dela, o seu mundo circundante. Num combate desenfreado, a “tradição” e a “quiquilharia” colonial, as práticas “tradicionais” e seus praticantes, foram combatidos e disciplinados de modo exemplar, para mostrar aos populares que tais costumes que os prendiam à “tradição” seriam rechaçados impiedosamente

Assim, de acordo com os intelectuais da Frelimo, a sociedade “tradicional” ou o “Homem velho”, o homem com costumes e “tradições” pré-coloniais que valorizava a “superstição” e “obscurantismo”, elementos que limitavam a inovação e iniciativa intelectual e a sociedade “colonial” ou “Homem colonizado”, aquele que tendo sido educado nos princípios do colonialismo, assimilou-o apaticamente e permaneceu conformado com o mesmo, deviam ser eliminados. O homem colonizado tinha a história da conquista colonial e a metrópole como as suas únicas referências históricas (VIEIRA *apud* GONÇALVES, 2009:248). Borges e Fry (2001), por sua vez, definem o *Homem Novo* como aquele que com a mente descolonizada se comprometia em assimilar, a partir de uma metafísica ocidental, conhecimentos políticos, científicos, técnicos e culturais. Porém, tais conhecimentos se sustentariam numa consciência socialista que coloca o trabalho (sobretudo o trabalho manual) no centro do progresso humano.

No diapasão Cabaço (2007) frisa que o *Homem Novo*, enquanto utopia positivista do que a FRELIMO, entendia como homem “moderno”, também foi construído pelas experiências da guerra de guerrilha que a FRELIMO desencadeou

contra o regime colonial português e seus agentes. Porém, de acordo com Segone Cossa (2017:130), é preciso ser se arrojados para entender a construção do *Homem Novo* na lógica da Frelimo e suas respectivas consequências ontológicas, na medida em que esse processo se fez a partir de uma matriz de renovação cultural carismática, acompanhada da ideia de engajamento coletivo de todos os moçambicanos, enquanto cidadãos apartados de suas crenças, cosmologias e preceitos culturais étnicos.

Com efeito, percebe-se que havia um certo evolucionismo no pensamento e prática da Frelimo, que um passado “tribal” deveria ser deixado para trás na construção de um futuro melhor. Mas, infelizmente, a Frelimo não percebeu (ou ao menos fingiu não ver) que era (ou é) impossível criar algo totalmente “novo”, acabando com o “regional” e “tribal” na criação da nova sociedade socialista, porque são a base da formação da própria sociedade moçambicana. A Frelimo institucionalizou políticas de ostracização e aniquilamento de todos os aspectos que representavam os resquícios de “um passado colonial” e “tradicional” através do desmantelamento das estruturas de funcionamento do sistema colonial e “tradicional” “retrógrado” para, em seguida, implementar a nova sociedade socialista (SILIYA, 1996; MATSINHE, 2006).

Assim, na nova configuração político-administrativa instituída pela Frelimo, os curandeiros e praticantes da medicina “tradicional” foram perseguidos e, no mínimo, expostos a humilhações públicas considerados praticantes de valores “tradicionais”, obscurantistas, ultrapassados e como promotores da desordem na sociedade (MATSINHE, 2006; GONÇALVES, 2009). É aqui, na verdade, onde assenta o dilema do administrador narrado por Ungulani Ba Ka Khosa (2008), pois se recorresse aos serviços do curandeiro Simamba e as estruturas centrais do partido Frelimo soubessem, ele seria acusado de reproduzir as “velhas estruturas tradicionais” (a “superstição” e o “obscurantismo”), práticas expressamente proibidas na nova sociedade socialista. O administrador tinha medo que as legiões de “caçadores de bruxas”, instalados num sistema de controlo social, que incluíam *chefes de 10 casas*, *grupos dinamizadores* e agentes de *vigilância nacional* (MATSINHE, 2006), reportassem às estruturas centrais do partido encarregados de vigiar e punir qualquer um que estivesse a promover atos de “retrógrados”.

Os *Grupos Dinamizadores* (GDs) eram grupos de pessoas encarregadas de organizar e orientar os moçambicanos, dentro dos bairros e no trabalho, na resolução dos seus problemas, bem como na construção de *Nova Sociedade* (CEDIMO, 1979). De acordo com Serapião e El-Khawas, citados por Thomaz (2008:186), os GDs, espalhados por todo o país, no campo e nas cidades, serviam como instrumento de socialização política das massas, como elo de comunicação entre a população e as lideranças da Frelimo, bem como de vigilância junto aos potencialmente sabotadores funcionários do aparato estatal remanescentes da antiga burocracia colonial.

Thomaz (2008) sustenta que os GDs acabaram por ganhar um caráter cada vez mais associado à vigilância e ao controle da população, particularmente no que diz respeito a sua liberdade de circulação, sobretudo o uso das “Guias de Marcha”¹⁵.

Para ir de uma localidade a outra, sair de qualquer cidade ou visitar um parente, os indivíduos necessitavam de uma autorização especial, denominada de “guia de marcha”. As associações entre os guias de marcha e formas de controle de movimentação da população “indígena” ao longo de boa parte do período colonial são constantes (THOMAZ, 2008:203).

Vigilância Nacional ou Popular era o termo usado para referir-se às extensas redes de voluntários que vigiavam a nível dos bairros e das fábricas a ação do *inimigo* caracterizada em espionagem, sabotagem ou qualquer forma de ruptura económica. Os agentes de *vigilância popular* trabalhavam sob *umbrella* dos serviços de inteligência nacional, denominado Sistema Nacional de Segurança Popular (SNASP), criado pelo Decreto-lei 21/75, de 11 outubro de 1975 (TRINDADE, 2003; MACHAVA, 2011), com poderes singulares, entre os quais, o de “deter pessoas, determinando-lhes o destino que achar mais conveniente, nomeadamente o de as remeter à autoridade policial competente, aos tribunais, ou aos campos de reeducação” (TRINDADE, 2003:106), e o Decreto n. 25/75 (18 de outubro), que transforma a Polícia Judiciária em Polícia de Investigação Criminal (PIC)¹⁶, integrada nas estruturas do Ministério do Interior, com o propósito de “evitar a

¹⁵ Documento passada pelas autoridades que permite a pessoa livre circulação. Quembo (2017) diz que é uma espécie de “deixa-andar” similar ao passaporte interno da antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

¹⁶ Em 2017, através do Decreto nº 46/2017, de 17 de Agosto, a Polícia de Investigação Criminal transforma em Serviço Nacional de Investigação Criminal (SERNIC), um serviço público de investigação criminal com autonomia administrativa técnica e tática tutelada pelo Ministro que superintende a área de ordem, segurança e tranquilidade públicas, em matérias que não afetam a sua autonomia.

dispersão da autoridade e garantir a coordenação e eficácia [...] de serviços públicos da mesma natureza exercendo fins idênticos” (ibid., p. 106).

Por isso, o administrador, para fintar os “caçadores das bruxas”, sendo ele mesmo parte da máquina punitiva montada pelo partido-Estado Frelimo para vigiar e punir os que praticassem atos de *selvajaria*, recorreu ao primado da hipocrisia para que todos acreditassem que o recurso aos poderes do curandeiro se enquadrava em *uma grande experiência revolucionária com base nos recursos locais*, que não feria os princípios da invenção do *Homem Novo*. Desse modo, o administrador escaparia de uma possível repreensão em hasta pública, acusado por recorrer aos conhecimentos obscuros e supersticiosos, um ato “ilícito” passível de punição.

Solicitado, Simamba iniciou o ritual, que envolveu batuques e interrogatórios aos crocodilos. Depois, pediu ao administrador que lhe entregasse os documentos de Pedro, os papéis que identificavam-no como cidadão da pátria. No dia seguinte, o administrador colocou cinco quilos de papéis diante de Simamba, que os queimou:

A chama elevou-se pelos ares da manhã e o fumo, em novelos espaçados, dirigiu-se às águas no momento em que o tantã acordava os espíritos adormecidos nas escamas dos crocodilos que choravam, enquanto abanavam as caudas em movimentos contínuos e compassados (KHOSA, 2008, p. 82).

Os cinco quilos de papéis queimados pelo curandeiro, as imagens do cadáver flutuante de Pedro, da morte de Hanifa, mulher esbelta e de seios túrgidos, e do nado-morto sem olhos e sexo, representam um projeto de “modernidade” falido de pátria que tentou *matar a tribo para construir a nação* (MACHEL, 1980:13). Assim, para se construir o *Homem Novo*, passava por *matar a tribo* para depois construir-se uma nação “civilizada”. Isto significava, essencialmente, *matar* a pluralidade étnica e a multiplicidade das “tradições” locais em nome de uma nação una e indivisível. Ou seja, as pessoas deviam “esquecer” ou dar menos importância às suas origens étnicas por uma causa mais ampla: a nação moçambicana. Foi assim que os revolucionários da Frelimo, sob o pretexto da gestação do “novo homem”, negaram o direito à cidadania às inúmeras etnias e povos autóctones, que sofrem desde os processos de independência com o apagamento de identidades e “tradições”.

Mas, como se pode depreender, o problema maior do projeto da Frelimo é que matarmos a tribo ou quais formas ou práticas “tradicionais” em nome da invenção do *Homem Novo* estávamos nos tornando crianças, jovens, homens e

mulheres “colonizados”, “alienados” e canibais de nós próprios. Canibais no sentido de que nós mesmos estávamos a destruir instituições, formas, práticas culturais e saberes locais “nossos”; estávamos ao mesmo tempo destruindo ou liquidando a nós próprios em nome da invenção de um *Homem Novo* “estranho” a nós próprios.

Mas, como se pode constatar em Matsinhe (2006), o leque de práticas e instituições sociais “tradicionais” a serem abolidas era vasto, incluía o combate aos ritos e às cerimónias de iniciação, à poligamia e ao *lobolo* praticados em várias regiões do país. Em relação à abolição dos ritos de iniciação, Segone Cossa (2017:131), em sua tese sobre os ritos de iniciação feminina em Moçambique, mostra que os mestres e as matronas responsáveis pelo ensinamento dos ritos, entendidos como perpetuadores de uma “tradição” que no entender da Frelimo reproduzia desigualdades entre homens e mulheres, foram combatidos como empecilhos ao progresso rumo à modernidade cartesiana. Assim, os ritos de iniciação tinham um carácter nocivo: impediam a emancipação e autonomia das mulheres em relação aos homens, perpetuando a ideia de que estas deviam ser educadas para servir aos homens.

As chefaturas tradicionais e regulados que existiam desde o período pré-colonial e outros fabricados pelo colonialismo português foram oficial e sistematicamente desautorizados e acusados de promover parte do sistema de opressão português que teria se valido da máxima “dividir para reinar” (MATSINHE, 2006). Se, por um lado, a Frelimo acusava as autoridades locais de promover e reproduzir a ideologia colonial portuguesa, por outro lado, a sua política de punição representava para a maior parte da sociedade moçambicana um retorno ao regime colonial, na medida em que o Estado pós-independência reproduziu alguns mecanismos coloniais de punição e controle social (CABAÇO, 2007; Thomaz, 2008; MACHAVA, 2011).

Aqui Machava fala, por exemplo, dos campos de produção que têm uma metáfora com o trabalho forçado, o *xibalo*, regime instituído pelo governo colonial português, tendo persistido até os anos de 1960, que obrigava todos os indígenas do sexo masculino, com idade produtiva, que não tenham pago o “imposto de palhota”, a trabalhar sem remuneração por tempo determinado pelas autoridades coloniais (CABAÇO, 2007). De acordo com Da Cruz (1983:185), o imposto de palhota foi introduzido ao abrigo do decreto de 9 de Julho de 1892 e cobrado do

regulamento de imposto de palhota de 30 de julho de 1892. Os proprietários de palhotas ou cubatas situadas no interior do território eram obrigados a pagar o imposto anual de 900 réis por palhota ou cubata, utilizada como habitação. Nos dois primeiros anos, este imposto era cobrado em dinheiro e/ou géneros, mas, a partir de 1894, obrigatoriamente passou ser pago somente em dinheiro. O incumprimento desta obrigação era punido com o trabalho forçado durante um número preciso de dias necessários para que ao valor do salário oficial local se perfizesse o quantitativo do imposto acrescentado de 50%. Como o salário era quase fictício, esta medida tornou-se, de fato, um mecanismo de angariação de mão-de-obra garantida (idem).

Da Cruz (1983) observou, ainda, que, com o tempo, o pagamento de imposto foi se tornando uma autêntica panaceia para a voracidade da pilhagem colonial, as taxas aumentaram cada vez mais, tornando-se muitas vezes difícil o seu pagamento com a limitada venda da produção familiar, já de si mutilada pela crescente absorção da força do trabalho para os sectores capitalistas. Este processo violento conduziu ao envolvimento do campesinato na economia de mercado. Portanto, em suma, se é verdade que o capitalismo colonial brotou, literalmente, às expensas do trabalho forçado, também não é menos verdade que as suas sementes tinham sido lançadas com os esbulhos do *mussoco*¹⁷ e, sobretudo, do imposto de palhota (DA CRUZ, 1983:186).

Aqui, talvez seja importante referir que, embora hoje este projeto de fabricação de *Homem Novo* pareça uma experiência distante, também o vivenciei durante a minha infância. Lembro-me que, nos finais da segunda metade da década de 80, quando comecei a frequentar o ensino primário, vivenciei os efeitos do projeto da tão almejada construção do *Homem Novo* “moderno” moçambicano. Eu sou, em parte, produto desse projeto. As escolas como espaços de reprodução da revolução socialista moçambicana, lembro-me que nas escolas éramos obrigados a ficar enfileirados, obedecendo a uma ordem crescente de altura, dos mais baixos aos mais altos, militarmente disciplinados: nós cantávamos, em alto e bom som,

¹⁷ *Mussoco* era um imposto pago em géneros em que os camponeses canalizavam parte dos seus excedentes agrícolas, bem como produtos “exóticos” para a exportação (marfim, mel de abelhas, etc.) para a “elite” dos Prazos do Vale do Zambeze (DA CRUZ, 1983, 185). Com a penetração crescente do capitalismo colonial, o *mussoco* passou a ser cobrado em trabalho e, depois, em dinheiro, o que exprime uma mudança profunda nas relações sociais de produção (idem). Os Prazos da Coroa do Vale do Zambeze surgiram na segunda metade do século XVI (1530), ao longo das margens do Rio Zambeze. Os prazos eram unidades políticas formadas por mercadores portugueses estabelecidos como proprietários de terras, compradas, doadas ou conquistadas aos chefes locais (NEWITT, 1997).

várias canções revolucionárias. Essas canções revolucionárias, cantadas nas escolas moçambicanas, são inúmeras, mas aqui cito apenas duas canções que julgo nostálgicas para qualquer pessoa da minha geração e, principalmente, das pessoas de gerações anteriores à minha.

A primeira canção:

*Não vamos esquecer o tempo que passou
 Não vamos esquecer o tempo que passou
 Quem pode esquecer o que passou?
 O explorado!
 O explorado moçambicano trabalhava muito mal
 Ganhávamos muito pouco todo dia(?) sem comer
 As crianças a chorarem e a mãe a lamentar
 Quem pode esquecer o que passou?
 (...)*

A segunda canção:

*Nós somos continuadores da Revolução Moçambicana
 O nosso pai é papá Samora
 A nossa mãe é mamã Josina
 O nosso tio é tio Kaunda
 O nosso avô é vovô Nyerere
 Nós somos continuadores, da Revolução Moçambicana*

Na primeira canção, entende-se claramente que o objetivo era apelar para a história de sofrimento do qual o povo moçambicano foi submetido durante longos anos de colonização, por isso, a luta era necessária e inevitável. Não se pode e nem se deve esquecer que o povo moçambicano foi colonizado. Que o povo não era reconhecido como povo um povo com direito à liberdade. Se hoje os moçambicanos são livres é que houve a luta pela libertação. É porque soldados moçambicanos pegaram em armas e perderam as suas vidas pela independência, para hoje nós sermos um povo livre e “soberano”. Isso não pode ser esquecido de forma alguma: fomos colonizados, lutamos e ficamos livres e somos independentes e soberanos. *Não vamos esquecer o tempo que passou...quem pode esquecer o que passou?*

Se lermos *Ilhas de História* de Marshall Sahlins (1990) compreenderemos como a estrutura e evento estão intimamente ligados. Sahlins argumenta que acontecimentos são signos, sendo assim, a história deve ser entendida e organizada por uma estrutura de significados. Essa abordagem de Sahlins permite compreendermos a história como um *corpus* de memórias, experiências vividas, partilhadas por todos na qualidade de membros de um dado grupo. Portanto, esta canção invoca uma narrativa de sofrimento que precisa ser colectivizada e socializada de tal forma que os mais novos, crianças e jovens, pudessem se lembrar sempre.

Assim, os acontecimentos horríveis passados durante o colonialismo são incorporados na estrutura temporal das relações (Das, 2011) numa clara lógica de atualização do presente. É preciso lembrar a história do sofrimento para não se esquecer o presente e perspectivar o futuro. Aliás, esta canção era a *marca* dos afluidos comícios da Frelimo na época. O presidente Samora entoava-a na abertura dos seus emblemáticos e memoráveis comícios e entrevistas oficiais como lembrete para que ninguém se *esquecesse* das motivações da luta de libertação nacional.

Todos nós devíamos nos lembrar que a luta de libertação nacional foi guiada pela FRELIMO. O próprio hino nacional de Moçambique adotado depois da independência do país, em 1975, e descontinuado em 2002¹⁸, que nós entoávamos incansalmente na escola, enquanto víamos os professores hastearem a bandeira nacional moçambicana, durante a formatura, mas igualmente entoado em todos eventos oficiais do Estado, fazia questão de relembrar a qualquer um que a FRELIMO é o *Guia* do povo moçambicano. Eis que vale muito a pena citá-lo:

Viva, viva a Frelimo
Guia do Povo Moçambicano!
Povo heróico qu'arma em punho
O colonialismo o povo derubou

¹⁸ A descontinuidade do hino *Viva, viva a Frelimo* deveu-se essencialmente a sua descontextualização com a introdução do multipartidarismo na Constituição da República de Moçambique de 1990. Isso exigiu que o país inventasse outro hino nacional neutro, que não celebrasse nenhuma cor partidária. Foi daí que adotou-se o atual hino, Pátria Amada. Vide em <https://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Imprensa/Simbolos-Oficiais/O-Hino-Nacional>, acesso dia 16/07/2022.

*Todo o Povo unido
Desde o Rovuma até ao Maputo
Luta contra imperialismo
Continua e sempre vencerá*

*Viva Moçambique!
Viva a Bandeira, simbolo Nacional!
Viva Moçambique!
Que por ti o Povo lutará*

*Unido ao mundo inteiro
Lutando contra a burguesia
Nossa Pátria será túmulo
Do capitalismo e exploração
O Povo Moçambicano
De operários e de camponeses
Engajado no trabalho
A riqueza sempre brotará*

*Viva Moçambique!
Viva a Bandeira, simbolo Nacional!
Viva Moçambique!
Que por ti o Povo lutará*

Na segunda canção, faz-se alusão ao fato de que todos nós, crianças e jovens, éramos legítimos continuadores da revolução socialista moçambicana. Todas as crianças e todos os jovens deviam incorporar e reproduzir a ideologia da Frelimo como partido-Estado. O primeiro presidente da República Popular de Moçambique, Samora Moisés Machel, dizia amiudadas vezes em seus discursos: *as crianças são flores que nunca murcham*. Foi esse pensamento que fê-lo criar, em 1975, ano da proclamação da independência de Moçambique, a “Organização Continuadores de Moçambique” (OCM) – uma espécie de braço social da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), existente ainda hoje. Essa organização

refletia a visão do partido, até então, e a de Samora em particular, que acreditava que a revolução precisava ser retroalimentada constantemente. Então, como as *crianças são flores que nunca murcham*, seriam elas o capital social de reprodução da volição ideológica da FRELIMO (COSSA, 2017).

Samora Machel foi líder, combatente da luta de libertação nacional e o primeiro presidente de Moçambique independente que dirigiu os destinos do país de 1975 até 1986, data da sua morte. Samora é, aqui, carinhosamente chamado de “Pai da Nação” pelo fato de ter liderado a revolução socialista moçambicana. Josina Machel, por sua vez, foi combatente da luta de libertação nacional e esposa de Samora Machel e símbolo da emancipação da mulher moçambicana. Josina perdeu a vida a 7 de abril de 1971, com 25 anos de idade. No ano seguinte, Dezembro de 1972, o Comité Central da FRELIMO, reunido na sua 5ª sessão, liderado pelo seu presidente, Samora Machel, definiu 7 de Abril, data de falecimento da Josina Machel, como o Dia da Mulher Moçambicana (VOZ DA REVOLUÇÃO, 1978a). Desde então, a data é celebrada anualmente. Por isso, Samora Machel aparece como o pai da independência nacional e Josina Machel, sua esposa, como a mãe da independência nacional. Por conseguinte, os dois são a metonímia da parentela de todas as crianças e todos os jovens moçambicanos.

Nós cantávamos essa música em jeito de exaltação de alguns dos heróis das lutas nacionalistas de libertação armada na África Austral. A referência feita a Kenneth Kaunda, então presidente da Zâmbia, tem a ver com a gratidão dos moçambicanos pelo fato de o presidente zambiano ter mediado a assinatura dos Acordos de Lusaka a 7 de Setembro de 1974, entre o governo português colonial e a FRELIMO. Nesses acordos, o governo português colonial reconheceu, formalmente, o direito do povo moçambicano à independência que viria a ser proclamada no ano seguinte, em 25 de Junho de 1975. Os acordos previam, igualmente, o princípio de transferência da soberania que Portugal colonial detinha sobre o território de Moçambique.

Já a menção a Julius Kambarage Nyerere tem a ver com a própria génese da FRELIMO enquanto um movimento nascido no seu país, Tanzânia, na Cidade de Dar-Es-Salaam. De lembrar que foi em 1962, em Dar-es-Salaam, que fundou-se a Frente de Libertação de Moçambique, a FRELIMO, através da junção de três movimentos moçambicanos independentistas (União Democrática Nacional de

Moçambique – UDENAMO, formado em 1960 em Salisbury [hoje Harare – Zimbabwe]; *Mozambique African National Union* – MANU, formado em 1961 em Quênia e Tanzânia e União Africana de Moçambique Independente – UNAMI, formado em Malawi) (MONDLANE, 1995:99). O presidente Nyerere teve um papel preponderante na criação da FRELIMO não só pelo fato de ter acolhido os moçambicanos em seu território enquanto presidente de Tanganhica, mas também por ter contribuído com ideias para o fortalecimento da Frente.

Foi em Nashingwea, Tanzânia, que se estabeleceu o campo de treinamento militar da FRELIMO e onde se traçou as primeiras estratégias da luta de libertação de Moçambique. Como assevera Omar Thomaz (2008:182), em seu artigo “*Escravos sem donos*”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista”,

Nashingwea constituiu uma fonte de inspiração para os acontecimentos ulteriores à independência de Moçambique, particularmente no que diz respeito à construção das *machambas* comunais. Quando quer que se mencione o ideal de auto-superação e de transformação pelo trabalho que caracterizou esse período pós-revolucionário, é Nashingwea, campo de treinamento estabelecido na Tanzânia nos anos 60, que surge uma e outra vez na memória dos revolucionários. Tratava-se de um campo de treinamento militar, mas muito mais do que isso: constituía a materialização de um ideal igualitário, expresso em rituais de passagem e no dia-a-dia do trabalho na *machamba*, nos trabalhos de manutenção do campo e no treinamento militar. Todos os que se dirigiam a Nashingwea deveriam passar por um tipo de ritual em que, numa espécie de catarse coletiva, narravam à coletividade o momento em que tinham alcançado a consciência da natureza da opressão colonial, como sujeitos ou objetos da exploração. Concomitantemente, deveriam falar de sua terra de origem, de seus costumes, no sentido de construir uma identidade coletiva que deveria extrapolar os limites da “aldeia”. Colocava-se à prova o desejo de deixar um determinado mundo para trás e embarcar na construção do Homem Novo, desafio que se reproduzia cotidianamente na *machamba*, na limpeza das instalações, no treinamento militar, no comportamento moral. Um laboratório do que deveria ser o porvir de Moçambique.

De fato, Nashingwea é tido como laboratório na unidade nacional, conforme indica o discurso de Samora Machel de 1981.

Política e militarmente foi forjada a unidade, a partir de um pensamento comum, consciência patriótica e de classe. Entramos em Nashingwea como Macondes, Macuas, Nianjas, Nyngues, Manicas, Shanganas, Ajauas, Rongas, Senas; saímos moçambicanos. Entramos como negros, brancos, mistos, indianos; saímos moçambicanos. foi forjada a unidade, a partir de um pensamento comum, consciência patriótica e de classe. Entramos em Nashingwea como Macondes, Macuas, Nianjas, Nyngues, Manicas, Shanganas, Ajauas, Rongas, Senas; saímos moçambicanos. Entramos como negros, brancos, mistos, indianos; saímos moçambicanos. (...). Lá, aprendemos a escala do nosso país e os valores revolucionários. Chega mos supersticiosos; no confronto entre a superstição e ciência, adquirimos o ponto de vista científico. (...).É por isso que dizemos que

Nashingwea foi o laboratório onde forjamos os moçambicanos. (Samora Machel *apud* THOMAZ, 2008:181-2).

Por isso, a FRELIMO usou a experiência de Nashingwea, primeiro, nas “zonas libertadas¹⁹”, depois, com a independência nacional, a experiência foi passada para todo território nacional. Razão pela qual, na canção, Julius Nyerere é representado como parental de avô, ascendente comum de todos os moçambicanos.

Além destas canções revolucionárias que eram o apanágio da “nossa” revolução socialista, na escola, todos os dias éramos obrigados a cantar uma canção que até hoje ecoa fortemente na minha cabeça:

*Lava a cara de manhã cedo,
Os dentes com uma escova,
Pentear-se muito bem,
Para bonito ficar,
Oh lá lá lá!
Oh lá lá lá!
Oh lá lá lá lá...*

Como se pode denotar aqui, nesta canção, o propósito desta a canção era de “inculcar-nos” ideias de que o *Homem Novo* é um homem que sabe cuidar de si e do seu corpo; por isso, nós éramos proibidos de entrar na escola com cabelos “despenteados”, com camisa amarrotada ou suja ou com qualquer outra aparência indesejada. Portanto, nós devíamos aprender que a higiene pessoal torna as pessoas “bonitas”; os cabelos “despenteados” deixam as pessoas “feias”; lavar os dentes e fazer banho fazem das pessoas “bonitas”. Igualmente, na escola éramos ensinados a pontualidade, assiduidade e não se permitia conversas paralelas, qualquer infração era resolvida à palmatória. Se atrasássemos, além de alvos de palmatórias, éramos zombados pelos colegas e gritava-se em coro:

¹⁹ “Zonas Libertadas” eram os territórios desocupados pelo regime colonial português, à medida que a luta de libertação nacional avançava. As primeiras “Zonas Libertadas” surgiram em Cabo Delgado e Niassa e, mais tarde nas províncias de Manica e Sofala. As “Zonas Libertadas” surgiram, primeiro, nas províncias do norte do país pelo fato de a guerra ter começado nesta parte do país. Aliás, reza a história de Moçambique que a luta armada de libertação foi travada apenas no norte e centro do país. A administração das Zonas Libertadas estava a cargo do Departamento de Organização do Interior que foi dirigido por Mariano Matsinhe, Feliciano Gundana e Armando Guebuza, entre outros quadros da FRELIMO. Nestas zonas, a FRELIMO tinha como objetivo educar ao homem para ganhar a Guerra, criar nova sociedade e desenvolver o país (MAZULA, 1995:79). Portanto, foi nas zonas libertadas onde a Frente ensaiou o modelo do *novo Moçambique* (MONDLANE, 1996:129-152).

Atrasadooooo!
Xiconhocooo!
Não sabe nada!
Nem tem vergonha!
Esqueceu escola!

No recinto da escola, as línguas nacionais eram terminantemente proibidas. A interlocução, apenas, devia ser feita em língua portuguesa, a língua oficialmente válida e de unidade nacional (MAZULA, 1995). Gonçalves (2009:38) afirma que herdeiros da divisão territorial traçada na Conferência de Berlim (1885), após a independência, no processo de construção do Estado-nação de modelo ocidental, os dirigentes africanos tiveram poucas opções a não ser recorrer à língua do colonizador para garantirem a “unidade nacional” e o mútuo entendimento entre os povos que habitavam nos limites territoriais traçados naquela Conferência. A Conferência foi realizada em 1884/5, na Alemanha, com objetivo de definir os princípios da partilha de África entre as potências imperialistas europeias. Esta conferência determinou o traçado das fronteiras coloniais e respectiva ocupação efetiva dos territórios colonizados (KI-ZEBO, 1991).

Mas, aqui encontra-se uma grande contradição da Frelimo, o uso do português como língua “oficial” e de “unidade nacional” soava como uma renovação do colonialismo, na medida em que objetivo do projeto do *Homem Novo* era acabar com os resquícios do colonialismo português. Isso soava como renovação ou continuação das políticas coloniais, pois, de acordo com Hedges e Rocha (1993:47), a legislação de 1929-1930 impediu categoricamente o ensino de moçambicanos nas línguas nacionais, com a exceção do ensino da religião (a Constituição portuguesa de 1933 reforçou essa política em relação às missões católicas, ‘entanto que instituições de educação e instrumentos de civilização’). Esta medida tinha como objetivo garantir a expressão da língua portuguesa. Com estas disposições, o Estado colonial desejava ultrapassar o que julgou terem sido as “deficiências” do ensino no período anterior, e especificamente, tornar mais portuguesa a população de Moçambique.

Além disso, a proibição do ensino de moçambicanos nas línguas nacionais, com exceção do ensino da religião, teve o efeito de discriminar as Igrejas protestantes, que habitualmente utilizavam as línguas bantu nos primeiros anos de escolarização, como o meio mais rápido de antigir a alfabetização

básica, e cuja os missionários eram, no geral, mais capazes de comunicar nas línguas nacionais e ingles do que em português. Perante a resistência de pastores protestantes contra a discriminação religiosa, nos meados da década, alguns foram deportados (HEDGES e ROCHA, 1993:48).

Nos nossos tempos do ensino primário e secundários, quando fossemos encontrados a falar em vernáculos locais, éramos punidos pelos professores. As formas de punição dependiam da vontade e compleição do professor: assim, a penalidade podia incluir centenas de palmatórias, limpeza das salas e/ou do recinto escolar ou trabalhos na *machamba*²⁰ (sitio) da escola. Lembro-me do dia que na escola primária de Malhazene, quando estava no 5º ano, brincando com os colegas e falando em língua Xichangana, fomos encontrados pelo nosso professor na época. O professor, imediatamente, chamou-nos para seu gabinete. Cada um recebeu palmatória até não aguentar usar as suas mãos para exercer qualquer atividade, durante quase uma semana.

Hoje, entende-se que estes episódios têm sua âncora na Resolução nº 11/81 e na Lei nº 4/83, ambas aprovadas pela Assembleia Popular (MAZULA, 1995). Estes dois instrumentos aprovaram vários princípios gerais do Sistema Nacional de Educação (SNE) na época, como 1) *erradicação do analfabetismo*; 2) *a educação como reforço do papel dirigente da classe operária e do campesinato, seu aliado principal, pela apropriação da técnica e da cultura e um factor impulsionador do desenvolvimento económico, social e cultural do país*; 3) *a educação como instrumento principal de criação do Homem Novo*; 3) *difusão, através do ensino, da utilização da língua portuguesa como instrumento de unidade nacional*, 4) *“incutir nas jovens gerações o sentido estético, o amor pelas artes, o gosto pelo belo”*; 5) *inserir profundamente as instituições de ensino na comunidade, transformando-as em bases revolucionárias para a consolidação do poder popular* (SNE apud MAZULA, 1995:180-01, grifos do autor).

Deste modo, as escolas serviam como veículo de transmissão de valores e ideais de *Homem Novo*. Isso colocava os professores como os principais agentes educadores e guardiões dos valores e princípios revolucionários dentro e fora da escola, assim assegurando e garantindo a implementação e o cumprimento dos princípios da invenção do *Homem Novo*. Como afirma Segone Cossa (2017:95-6),

De algum modo, pode se depreender, sem o risco de se proceder à generalização despropositada de realidades distintas, que, tanto a escola,

²⁰ Termo usado em Moçambique para designar terreno de produção agrícola.

quanto os ritos exigem que os corpos das crianças sejam maleáveis, transformáveis e acessíveis. A diferença é que a escola, como o agente socializador que suprime a diferença, foi usada pelo Estado moçambicano para a construção dos “continuadores da revolução”, ao passo que os ritos de iniciação, como antítese do projeto estatal, semeavam a diferença, maximizam-na, de modo que o sentimento de pertencimento ao grupo étnico ressoava mais forte que ao de pertencimento à nação moçambicana.

Assim, a escola, a imprensa, a televisão e a igreja, eram, por excelência, verdadeiras instâncias de controle ideológico, ligadas ao serviço do projeto revolucionário e “civilizatório” da Frelimo com vista a *criação de uma sociedade nova*. Foi nessa senda que a *Revista Tempo*²¹ e o *Jornal Notícias*²², depois da independência de Moçambique, serviram como instrumento de difusão e divulgação das informações e dos princípios ideológicos do governo da Frelimo, principalmente dos ideais e valores da invenção do *Homem Novo*. Igualmente, serviram como plataforma de exposição de todas as pessoas então consideradas *reaccionárias* e *inimigas* do povo. Uma boa parte destes sujeitos “ingratos” e “indesejados”, aos olhos do governo da Frelimo da época, mereceu morte²³ e/ou isolamento nos *campos de reeducação*.

Omar Thomaz (2008:180) afirma que

Para os campos de reeducação iriam todos aqueles que, de uma forma ou de outra, traziam consigo ou em si elementos da velha ordem que se desejava eliminar – régulos (autoridades tradicionais), feiticeiros, ‘comprometidos’ (indivíduos sobre quem pesava a suspeita de algum tipo de compromisso com a antiga ordem colonial), prostitutas; para os campos de trabalho todos aqueles que deveriam passar por uma ressocialização marcada pelo trabalho em grandes campos de cultivo (*machambas*): sabotadores, inimigos, vadios.

Tomaz advoga que a institucionalização das *machambas* comunais, dos campos de trabalho e reeducação, marcas do que a população local denomina de “tempo Samora”, tinham um carácter fundamentalmente punitivo. Estes eram

²¹ Fundada em 1970, por um grupo de intelectuais ligados à esquerda política de Portugal, após independência de Moçambique, a nova política de informação confiou aos meios de comunicação, especialmente a revista tempo, a tarefa de publicar as notícias e os feitos do governo da FRELIMO/Frelimo.

²² O *Jornal notícias* foi fundado em 15 de Abril de 1926, pelo Capitão Manuel Simões Vaz. O Jornal era propriedade de uma empresa cujos principais acionistas eram o advogado Eduardo Saldanha, o industrial Paulino Santos Gil e o comandante José Joaquim de Moraes. A primeira edição do Jornal saiu à rua a 26 de Abril de 1926. A 2 de Fevereiro de 1929, tornou-se no primeiro jornal em todas as colónias portuguesas a inserir uma fotografia, facto considerado histórico na altura por significar uma evolução tecnológica ímpar na região. Após a independência nacional, e tal como aconteceu na grande maioria dos meios de comunicação existentes na época, o controlo da sociedade do “Notícias” por parte da FRELMO. <https://www.jornalnoticias.co.mz/sobre-nos/sociedade-do-noticias-s-a/sobre-nos/> acessado dia 09/08/2022.

²³ Joana Simeão e Uria Simango, capturados e presos ainda no período de transição. Ambos tinham passagens pela Frelimo e, nos anos que antecederam o 25 de abril de 1974 e nos meses que o sucederam, aproximaram-se de grupos que pretendiam ser uma alternativa ao movimento revolucionário em curso. Foram enviados para um campo de reeducação em outubro de 1975, com mais 3 mil indivíduos acusados de serem “inimigos”, foram fuzilados em data e circunstâncias jamais esclarecidas (THOMAZ, 2008:190).

espaços para onde eram enviados os considerados “inimigos” ou potencialmente sabotadores do novo projeto socialista.

Uma imensa gama de indivíduos podia ser objeto de um expediente punitivo que tinha como base a acusação e como consequência o confinamento, sem contudo qualquer tipo de regulamentação ou sequer definição do procedimento institucional que levava de um ao outro (THOMAZ, 2008:188).

Portanto, nos campos ou nas *machambas* comunais, como afirma Thomaz, os indivíduos deveriam “nascer de novo”, por meio do trabalho disciplinado a partir de rigorosos princípios científicos e pelo abandono de suas lealdades anteriores, familiares, religiosas, étnicas, de classe, etc. No caso das *machambas* comunais era decisivo, assim, afastar os camponeses de suas terras tradicionais, geralmente ligada ao culto aos antepassados. Segundo Thomaz, negar-se a realizar este tipo de trabalho podia ter vários efeitos, da acusação de sabotagem ou de “inimigo do povo” às chibatadas, prática colonial reintroduzida pelo regime no início dos anos 80 (ibid:204).

Parece ser que, nos primeiros anos que se seguiram à independência, o que definiu a possibilidade de confinamento num campo de reeducação estava associado diretamente ao passado do indivíduo ou à lógica inquisitorial da “acusação”. Os “comprometidos” são um bom exemplo: no início, tratava-se de indivíduos que, entusiastas da independência ou da revolução, tinham alguma passagem comprometedoras em sua trajetória individual anterior e deviam, de bom grado, dirigir-se para a “reeducação”. Tudo leva a crer, contudo, que as “acusações” foram responsáveis por boa parte das deportações, e estavam diretamente associadas ao potencial anti-revolucionário do indivíduo ou ao seu comportamento moral. Assim, mulheres acusadas de prostituição e indivíduos acusados de feitiçaria, *vadiagem*, alcoolismo ou compromisso direto com o antigo regime (o caso dos antigos régulos), podiam ser enviados para os campos de trabalho e reeducação. Acusados ou suspeitos que possuíam nacionalidade portuguesa foram, geralmente, beneficiados com a expulsão do país, o célebre “20/24”, objeto ainda de múltiplos comentários nos dias atuais, ou seja, 20 quilos, 24 horas: acusado de sabotagem ou atuação contra-revolucionária, o indivíduo deveria deixar o país com no máximo 20 quilos de bagagem e em menos de 24 horas. Aos moçambicanos, a acusação não deixava alternativa: levava diretamente ao campo. (Thomaz, 2008:189).

Como observou Thomaz, estas medidas punitivas do governo da Frelimo atingiram seu ponto máximo em 1983²⁴ com uma iniciativa denominada “Operação Produção” com um enorme impacto, até hoje, na vida e no imaginário da população de Moçambique. “Operação Produção”, diz Thomaz, foi uma ação policial de natureza repressiva destinada a enviar para zonas rurais com baixa densidade demográfica, particularmente à província de Niassa, aqueles que, nas grandes

²⁴ Uma das decisões do IV Congresso da Frelimo (Maputo, 26 a 30 de abril de 1983), cujo lema foi *Defender a Pátria, Vencer o Subdesenvolvimento, Construir o Socialismo* (THOMAZ, 2008).

idades, “viviavam na delinquência, no ócio, no parasitismo, na marginalidade, na vadiagem, na prostituição”, com objetivo de transformá-los em “elementos úteis, trabalhadores dignos, cidadãos cumpridores dos seus deveres cívicos, responsáveis merecedores de aceitação social” (ibid.:191, grifos do autor). Em Niassa, por exemplo, estes agentes, concentrados em campos, deveriam *machambar* (cultivar) ao longo do dia e ter aulas de marxismo-leninismo no final da tarde (ibid.).

Ainda de acordo com Thomaz,

Ao longo da Operação Produção, as redadas poderiam ocorrer a qualquer momento, quando as forças de segurança saíam pelas ruas e avenidas de Maputo e da Beira e solicitavam aos transeuntes comprovantes de trabalho, no caso dos homens, e de casamento ou trabalho, no caso das mulheres. Quando não podiam comprovar sua atividade ou seu status, eram confinados em caminhões, concentrados nas redondezas da cidade e logo, à noite, enviados nos aviões das Linhas Aéreas de Moçambique, ou em aviões militares, para o Niassa, ou em caminhões para distintos campos espelhados pelo país. Longe de encontrarem um campo organizado, eram entregues ao abandono, e indivíduos que muitas vezes nunca tinham tido nenhum contato com a vida rural, eram obrigados a fazer machamba, a construir sua palhota e as instalações comuns. A fuga era impossível ou levava à morte certa: o Niassa é uma imensa e desabitada província, em grande parte coberta por selvas e terrenos inóspitos. Na atualidade, o retorno daqueles que há mais de vinte anos foram enviados para esta região ainda é notícia, e são inúmeras as histórias sobre os que foram devorados por leões, mortos por picadas de cobra ou vítimas da malária e outras doenças (ibid:191-2).

No mesmo diapasão, Carlos Quembo (2017:13), na sua obra intitulada *PODER DO PODER: Operação Produção e a invenção dos “improdutivos” urbanos no Moçambique socialista (1983-1988)*, sustenta que a Operação Produção, como uma das grandes medidas tomadas no IV Congresso da Frelimo para o alcance da Revolução socialista moçambicana, foi dada a conhecer num comício popular dirigido pelo então presidente da República Popular de Moçambique, Samora Moisés Machel, no dia 21 de Maio de 1983. Uma medida legitimada pela Resolução nº 5/84 da Assembleia Popular de Moçambique que dá conta que “é preciso continuar a reintegração dos cidadãos improdutivos nas tarefas produtivas, de forma a torná-los úteis à nova sociedade moçambicana” (p.15).

Naquele comício, diz Quembo, Samora Machel anunciou a necessidade da intervenção implacável do Estado para reverter o massivo êxodo rural e a presença excessiva de “improdutivos” urbanos, sujeitos politicamente percebidos como causadores da criminalidade, prostituição, alcoolismo, *candonga* e vadiagem nas principais cidades do país, com particular destaque para a Cidade de Maputo. Adicionalmente, esta decisão devia conduzir os “improdutivos” urbanos para

“atividades produtivas”, sobretudo nos campos agrícolas, e nas regiões menos povoadas do país, nomeadamente as províncias de Niassa e Cabo Delgado. Numa fase mais avançada, a medida previa também desalojar os devedores de renda das casas de Administração do Parque Imobiliário do Estado (APIE), os “destruidores” de imóveis e inquilinos sem contratos e funcionários do Estado cuja função não fosse “produtiva” (*Notícias apud QUEMBO, 2017:14*); devia igualmente racionalizar a função pública, as despesas do Estado e eliminar a ociosidade dos funcionários públicos (*idem*).

Quembo (2017:14) afirma que a Operação Produção compreendia duas fases principais: a primeira, voluntária, a iniciar nos meados de junho de 1983. Nessa fase, todos aqueles que se encontravam e se reconhecessem em situação “irregular” (“improdutivos” urbanos) a habitar nas cidades, deviam se apresentar às autoridades do bairro, nos Postos de Verificação²⁵ para uma vez confirmada a condição de “improdutivo”, serem evacuados para desenvolver “atividades produtivas” nas zonas rurais, com enfoque nas províncias de Niassa e Cabo Delgado. A segunda fase, intensa e de caráter coercitiva, começaria nos princípios de Julho de 1983 e incluía todos os “improdutivos” urbanos que não tinham se apresentado, voluntariamente, na primeira fase, deviam ser detidos e evacuados, com ou sem seu consentimento, para os locais supracitados ou outros locais de conveniência do Estado.

Estabelecidos os critérios de identificação dos sujeitos “indesejados”: todos os desempregados honestos, os desempregados desonestos (“vagabundos”, “candongueiros”, “biscateiros”), os sub-empregados e as mães solteiras, sem emprego deviam ser reencaminhados para a operação produção, coube ao Ministério do Interior, juntamente com o da Defesa, Segurança e da Justiça, em colaboração com as autoridades locais: os Gupos de Dinamizadores (GDs), chefes de quarteirões, chefes das dez casas, secretários dos bairros, bem como as organizações democráticas de massas, nomeadamente a Organização da Juventude Moçambicana (OJM)²⁶ e a Organização da Mulher Moçambicana

²⁵ Os Postos de Verificação eram centros de triagem onde era confirmada ou não a condição de “improdutivos” dos cidadãos identificados pelas autoridades competentes. A quem fosse confirmada essa condição seguia para os centros de evacuação para posterior seguimento para os propósitos da Operação Produção.

²⁶ Organização criada a 29 de novembro de 1977 pelo então presidente Samora Moisés Machel, com a tarefa exclusiva de dar educação patriótica e “socialista” as novas gerações (VOZ DA FRELIMO, 1979).

(OMM)²⁷ a identificação das pessoas em situação irregular, detê-los e evacuá-los para os campos de cultivo (QUEMBO, 2017).

De acordo com o regime de então, a Operação Produção foi uma política racional que visava resolver um dos principais problemas com o qual o país se debateria: alcançar um desenvolvimento organizado e das cidades e aumentar a produção no campo. Segundo Quembo, na verdade, não se tratava somente de pessoas que não tivessem meios de produzir para o seu consumo, mas de todos aqueles que não pudessem provar a sua condição formal de trabalhador, através da apresentação simultânea de um cartão de trabalho, cartão de residente, bilhete de identidade. No caso de ser estudante, devia apresentar o respectivo cartão. Estes sujeitos “indesejados” deviam ser proibidos de habitar no meio urbano e os que já lá habitavam deviam ser enviados para os campos de produção e assim se tornarem “úteis” à sociedade ao invés de serem “parasitas” nas cidades.

Para se deslocarem os habitantes deviam transportar consigo a guia de marcha, contendo informações sobre o local de partida, de chegada (em que casa e com que família), a duração da visita, os meios financeiros para a visita, a razão da deslocação, a semelhança do que acontecia no período

²⁷ A Organização da Mulher Moçambicana (OMM) foi criada em 1973, com o objetivo de fomentar a emancipação e o engajamento político da mulher, tanto no âmbito nacional quanto no internacional. Essa organização incorporou o Destacamento Feminino, criado em 1966, composto por mulheres guerrilheiras da FRELIMO. Na primeira Conferência desta organização, realizada a 4 de março de 1973, Samora Machel, então presidente da República Popular de Moçambique, discursou delongamente apontando o papel da mulher na revolução nacionalista moçambicana e na construção do emergente Estado moçambicano. “(...) *Três tarefas decisivas recaem sobre as camaradas do nosso viveiro. Formar a nova geração, criar nas crianças a mentalidade nova que lhes permitirá serem autênticos continuadores da revolução. Ensinar os alunos, para que, assumindo a nossa linha, dominem a ciência e se tornem agentes transformadores da sociedade. Transformar as esposas dos militantes em militantes ativas, elas próprias, em autênticas mães da revolução. A estas nossas camaradas, que hoje aqui nos acolhem para realizarmos a nossa Conferência, endereçamos as nossas calorosas saudações, conscientes como estamos do seu importante papel de educadoras. Podemos com orgulho dizer que esta Conferência é uma grande vitória. Vitória contra 133 o obscurantismo e tradições que condenam a mulher à passividade, vitória contra a sociedade exploradora que escraviza a mulher. Vitória da revolução, que liberta os explorados e oprimidos, liberta a iniciativa das massas. Mas as vitórias também se constroem e se alimentam do sangue e sacrifício. Muitas mulheres, muitos homens, aqui deveriam estar hoje conosco. Elas e eles, que pelo combate contra o inimigo, pelo combate interno realizado, criaram as condições políticas, morais e mesmo físicas, para que nos reuníssemos aqui. (...). Existem pessoas no nosso seio, a organização está consciente disso, que acham que devemos consagrar todos os nossos esforços à luta contra o colonialismo, que a tarefa da emancipação da mulher neste quadro é secundária, pois leva-nos a um desperdício das nossas forças. Acrescentam ainda que a situação em que vivemos, com escassez de escolas, com poucas mulheres instruídas, com as mulheres apegadas à tradição, não nos fornece as bases de partida para uma acção conseqüente; por isso importa aguardar a independência, a construção duma base económica, social e educacional sólida para desencadear a batalha. Outros dizem ainda, interpretando tendenciosamente os Estatutos, que é necessário respeitar certas particularidades tradicionais locais, que não as podemos combater nesta fase, pois arriscamo-nos a perder o apoio das massas. Esses perguntam então: qual a necessidade, neste momento, de emancipar a mulher, quando a maioria esmagadora das mulheres é indiferente ao assunto? No fim de contas, concluem, a emancipação é artificial, é imposta pela FRELIMO às mulheres. (...) A OMM que se constituiu surge na estrutura da FRELIMO como um novo braço da nossa Revolução que deve atingir as largas massas das mulheres que até agora se conservaram à margem do processo de transformação que tem lugar na nossa Pátria. É a OMM que deve trazer para a luta pela emancipação da mulher e para a luta revolucionária nacional os milhões de mulheres do nosso país. A nossa luta não é uma luta isolada. O combate da Mulher Moçambicana, o combate do Povo moçambicano, é uma parte integrante da frente mundial da luta contra o colonialismo e imperialismo, contra a exploração do homem pelo homem, pela construção duma ordem social popular (...)* (COSSA, 2017:133).

colonial com a exigência da caderneta indígena para a deslocação dos africanos não assimilados. Este documento devia ser pedido no local de partida, preenchido e apresentado às autoridades no local de chegada, principalmente ao secretário do bairro. É este documento, entre outros, que permitia às autoridades locais conhecerem os residentes permanentes e temporários do bairro e a sua condição em tanto que “improdutivo” ou não (QUEMBO, 2017:18).

Com efeito, afirma Quembo que foi em maio de 1988, quando o então presidente da República Joaquim Alberto Chissano (1986-2004), confrontado com o sobrinho de alguns “improdutivos”, durante a sua visita à província de Niassa, pôs fim à política de Operação Produção. Como se pôe perceber, a Operação Produção foi uma das políticas de invenção de *Homem Novo* da Frelimo que teve consequências muito nefastas na sociedade moçambicana. Até hoje, os efeitos desta política ainda estão presentes na vida e no imaginário de muitos moçambicanos. Como assevera Thomaz (2008:194), embora os campos de reeducação, de trabalho ou de prisioneiros não existam mais em Moçambique, eles ainda “se fazem presentes no quotidiano de seus habitantes na forma de histórias, lembranças e, sobretudo, rumores. Ter passado por um campo de reeducação, ter sido objeto da Operação Produção, constitui, sem dúvida, uma marca”.

É na forma de conversas, histórias fragmentárias e rumores que encontraremos peças preciosas a nos indicar o funcionamento e a dinâmica dos campos. Rumores que nos indicam as representações sobre as estruturas repressivas, sobre as transformações pelas quais passou o país, sobre a natureza do socialismo e sobre as relações entre indivíduos e famílias de diferentes estratos sociais no interior dos campos. É no rumor, fragmentado, sem pretensão de coerência, e sem o compromisso com a sedução do interlocutor – que encontraremos um dos elementos centrais desencadeados pela instauração dos campos: ciclos de vingança, suspeitas e acusações, ferramentas continuamente presentes na tessitura da instabilidade e da insegurança sentida aguda e cotidianamente por diversos grupos vulneráveis em Moçambique. (Ibidem:200)

Os efeitos desastrosos dessas políticas narradas, aqui, por Thomaz (2008) e Quembo (2017), mostram que o próprio projeto da Frelimo de formação de *Homem Novo* enfermava de certos erros de concepção. O grande erro da Frelimo, segundo Siliya (1996:197),

Foi de ter projectado um homem imaginário; um homem idealizado e despidido das raízes do Povo moçambicano. Foi projectado um homem idealizado com princípios do comunismo ou da ideologia Marxista-Leninista.

Outro erro da Frelimo, segundo este autor, foi de imaginar um *Homem Novo* que devia se transformar em pouquíssimo tempo, o que, certamente, seria impossível. Na mesma senda, Gonçalves (2009) argumenta que o discurso oficial

da Frelimo sobre o *Homem Novo* apresentava algumas contradições. Na medida em que a Frelimo pretendia recuperar a cultura e a sociedade moçambicana negadas pela educação colonial, para construir, através de uma nova educação, uma personalidade moçambicana. Uma dessas contradições, referidas por Gonçalves, foi querer “*substituir uma cultura colonialista (...) por uma cultura popular revolucionária baseada nas tradições do nosso povo*” (Programa do II Congresso da Frelimo citado por Cabaço, 2007:412, grifos do autor).

Mas, de que cultura e sociedade se tratavam, uma vez que o projeto de “modernidade” da Frelimo pressupunha a destruição de todas práticas “tradicionais-feudais”? Ademais, de que *tradições do nosso povo* a Frelimo falava se tudo que era pré-colonial devia ser expurgado? Quando muito o que se assistiu, no sonho de desenvolvimento revolucionário moçambicano, foi um modo não só de negar ou combater o passado, mas de disseminar uma cultura “estrangeira” colonial e “estranha” ao seu povo.

Nas próximas linhas deste texto, reforçarei a ideia de que, para a construção de um Estado-nação “moderno” socialista, o radicalismo da Frelimo foi até ao extremo de desvalorização dos aspectos da educação “tradicional” e dos saberes locais africanos, chamando-lhes de superstições. Nas teses de *Homem Novo* falava-se de luta contra a superstição, o que aplicado mecanicamente fez com que alguns militantes e dirigentes da Frente combatessem a medicina “tradicional”, vulgarmente referida como curandeirismo, a religião e as instituições tradicionais locais. Assim, estes dirigentes, movidos pela necessidade de mudar a mentalidade e as atitudes dos moçambicanos, cometeram diversas atrocidades contra as vidas e tradições das populações locais.

Mas, antes é preciso referir que a “modernidade” socialista da Frelimo, de acordo com António Gonçalves (2009:193), é caracterizada pela “valorização do novo, do atual, visto como radicalmente oposto ao velho, ao antigo”. No entender de Gonçalves, a “modernidade”, assim entendida, orientou toda a práxis dos dirigentes da Frelimo. Neste sentido, a Frelimo, segundo este autor, apresentou aos moçambicanos o projeto da “modernidade” socialista como desdobramento da leitura do tempo histórico iniciado nas ditas “Zonas Libertadas”, cujo intuito era a construção de uma nova sociedade.

A partir dessa leitura evolucionista, a Frelimo justificou a necessidade da luta contra o “velho” para a construção de uma nova sociedade moçambicana. Assim, esta idéia de “modernidade” revolucionária visava combater o passado, no sentido de antiquado, representado pela sociedade “tradicional”. Tal sociedade, para os dirigentes da Frelimo, possuía uma “autoridade “tradicional” assentada num poder com muitos elementos do feudalismo, explorando os *camponeses mascarados por invocações metafísicas e religiosas* (MONDLANE *apud* GONÇALVES, 2009:196).

Aqui, “autoridade “tradicional” refere-se à organização sócio-política das formas de vida dos povos *bantu*²⁸, na qual, além do chefe “tradicional”, o seu Conselho de Anciãos (GONÇALVES, 2009:196), também são parte da autoridade, os membros da “elite” (grupo de pessoas mais importantes numa comunidade local, como os curandeiros, os chefes religiosos), ervanários (pessoas que entendem de plantas medicinais) médiuns (pessoas que recebem espíritos), entre outros, incluindo, obviamente, a população de outras linhagens (FERNANDO, 1996:11).

Alguns estudiosos das causas do surgimento da guerra civil em Moçambique apontam que o combate desenfreando à tradição fez com que alguns grupos étnicos moçambicanos apoiassem a RENAMO na luta contra a FRELIMO. Hanlon (1984) rechaça tal argumento e aponta a impulsão da guerra civil moçambicana como tendo origem num patrocínio imperialista à RENAMO. No entanto, Geffray (1990) diz que tal justificativa retira uma parcela de culpa à FRELIMO, na medida em que este partido despojou do poder lideranças tradicionais e étnicas e não permitiu que preceitos e práticas culturais fossem celebrados. Sem sombra de dúvida, a ideia do “homem novo” foi a que mais aguçou querelas entre etnias e semeou o ódio entre pessoas de diferentes regiões do país. Muitas comunidades e seus líderes sentiram-se colocados à margem da história, o que fez com que estes apoiassem a RENAMO, na esperança de se tornarem sujeitos históricos e forças sociais ativas.

**

Como tenho estado a sublinhar ao longo do deste capítulo, o *Homem Novo* é aquele indivíduo que assume e se compromete em aceitar as novas formas de vida

²⁸ A palavra *Bantu* tem uma conotação exclusivamente linguística. Surgiu nos estudos linguísticos do Alemão Bleek, entre 1851 e 1869. Segundo o autor, a palavra assinala o parentesco de cerca de 300 línguas, as quais utilizam esse vocábulo para designar “pessoas” (singular *Muntu*, pessoa).

que a sociedade *moderna* da vanguarda socialista requer. É como que dizer que os moçambicanos deviam mudar de atitudes e viverem as exigências dos hábitos da *sociedade nova* que a Frelimo estava a edificar. Jess Auebach (2021), estudando escoteiros em Angola, refere que existe uma analogia entre o “homem novo” do socialismo do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA, partido no poder desde a independência do país) e o “homem novo” do cristianismo (portanto, os *renascidos* em Cristo).

A expressão “novo homem” possui dois marcos de origem relevantes: o esforço socialista por uma sociedade transformada, e a transformação bíblica descrita quando os homens se encontram com Cristo. A noção aparecia frequentemente na literatura e na propaganda nacionalista dos anos 1960 até o início dos anos 2000 como uma busca por uma visão coletiva do novo país. (...) “em Angola, o novo homem era usado para indicar a noção universalista de desenvolvimentismo, em tensão com as noções particularistas de africanidade e angolanidade”. O “novo homem” era, desde seu início, uma forma de descrever o que era, de fato, o “novo homem”, em razão da independência, e o que era desejado e sonhado para seu futuro (AUEBACH, 2021:105).

Todavia, Auebach constatou, igualmente, que os escoteiros angolanos raramente evocavam a figura de “homem novo” ancorando-se às origens socialistas da experiência angolana, mas sim, referindo-se em termos de Efésios 4:24, “e vós revistais do novo homem, que segundo Deus é criado em verdadeira justiça e santidade”. Deste modo, argumenta Auebach, entre os escoteiros, o “homem novo” é associado a vida em Cristo, pois espera-se que os escoteiros vivam uma vida baseada em princípios de Deus criador, conforme vê referido no seu *manual* guia.

“A vida do novo homem.” A construção da Igreja de Cristo sinaliza maturidade e fé, ela é um projeto do Homem para o mundo. Como cristãos, vocês são chamados a ser “o sal da terra”, “a luz do mundo”, “o fermento da massa”, assumindo um lugar ativo na construção de “novos céus para novas terras” (ibidem:105).

Se, para a Frelimo, a ideologia da formação do *Homem Novo* implicava necessariamente a abolição das práticas “tradicionais” e coloniais consideradas retrógradas, o “homem novo” do cristianismo evangélico de Maputo, igualmente, deve deixar para atrás todas as práticas “tradicionais”, como, por exemplo, a veneração do passado e dos antepassados, não recorrer aos curandeiros, tampouco à medicina “tradicional” e outras práticas do género.

Apesar da perseguição, as instituições “tradicionais” sobreviveram e continuaram a funcionar clandestinamente, tanto nas zonas rurais como urbanas. Os curandeiros continuaram a praticar a sua “medicina tradicional” e a realizar

vários tipos de cerimónias com a cumplicidade e/ou participação até daqueles que durante o dia, no palanque montado para o discurso do partido, pregavam contra essas estruturas e entidades sociais tidas como obscurantistas. As comunidades continuaram a recorrer aos curandeiros na calada da noite, em segredo, escondendo os seus passos para não serem consideradas obscurantistas, supersticiosas, contra-revolucionárias, retrógradas e resistentes as mudanças (CHIZIANE & MARTINS, 2015:37). Ou como refere Matsinhe (2006: 32), como ficou registado no imaginário social dos moçambicanos que

Na calada da noite as lideranças vão consultar os seus curandeiros, realizam os seus rituais para ficar em paz com os seus antepassados e até para preservar a posição de liderança na sua rotina diária.

Portanto, pode se dizer que a figura do *Homem Novo* foi englobada pelas “estruturas tradicionais”, embora o discurso oficial dos líderes e intelectuais da Frelimo fosse contra tais práticas. Mas, é importante perceber que as “estruturas tradicionais” em Moçambique não englobam apenas sujeitos particulares, englobam também o Estado. Um exemplo emblemático desse englobamento do Estado pelas “estruturas tradicionais” aconteceu em dezembro de 2021, no distrito da Manhiça, a norte da província de Maputo. Quando na Estrada Nacional Nº 1, na zona da Maluana, teve um acidente de viação que “chocou” o país, envolvendo um *chapa* (transporte semi-coletivo de passageiros), tendo resultado em vários óbitos (os jornais falavam de 16 mortos no local do sinistro e mais 2 óbitos no hospital).

Assim, com vista a providenciar soluções para a prevenção da sinistralidade rodoviária no troço de Maluana, o governo da província de Maputo recorreu aos curandeiros locais para a realização de uma cerimónia de evocação dos espíritos para “pedir ajuda”. O fato gerou muita comoção e debate na opinião pública moçambicana. Um dos debates aconteceu no programa *Noite Informativa* da *Stv*, uma televisão privada do Grupo *Soico*. A manchete do programa era: *Acidentes mortíferos na Manhiça, o governo provincial “pede ajuda” aos espíritos*.

No debate estavam três jornalistas renomados, sendo um deles, igualmente, com formação em sociologia e que, por sinal, foi meu professor de Introdução à Sociologia no longínquo ano de 2006. Os três jornalistas condenavam veementemente o fato de o governo local ter recorrido aos serviços dos curandeiros, pois, na óptica deles, as cerimónias “tradicionais” não têm fundamento científico. (recordemo-nos que na esteira da invenção do *Homem Novo* o “obscurantismo” e a

“superstição” deviam ser substituídos pela ciência e pela técnica). Daí que as cerimónias “tradicionais” não iriam resolver o problema da sinistralidade, na medida em que os acidentes de viação “têm causas objectivas”: excesso de velocidade, avarias mecânicas, mau estado e má sinalização das estradas, entre outras causas, mas nunca pela ira dos espíritos – argumentavam eles.

O jornalista Fernando Lima, um dos comentadores, começou sua intervenção reconhecendo o poder dos espíritos dos antepassados na vida social dos moçambicanos. Para este interlocutor, *as cerimónias tradicionais fazem parte da cultura e do imaginário dos moçambicanos, na medida em que estas “ocorrem em diferentes experiências das nossas comunidades, desde a forma de celebrar, na resolução de problemas, das colheitas, (falta) de chuva, e inclusivamente de acidentes. Não há nenhum problema com cerimónias tradicionais. Agora, parece-me que já é completamente desajustado que instituições governamentais, andem completamente à deriva, completamente no espírito de baratas tontas. (...) Entrem nessa deriva das cerimónias tradicionais. Ora, as cerimónias tradicionais não vão resolver o problema da sinistralidade na zona da Manhiça. Só fica ridículo o governo provincial se envolver nesses espectáculos tristes, porque isto não vai resolver o problema da sinistralidade. As cerimónias tradicionais não resolvem das avarias mecânicas; não resolvem o problema de excesso de velocidade; não resolvem o problema do respeito da sinalética das estradas. Portanto, estamos de algum modo a passar ao lado dos problemas de fundo em relação à sinistralidade.*

Samuel Simão, outro comentador, corroborando com o primeiro disse: *eu tenho receio de levarmos a juventude a pensar que estas cerimónias são complementares ao conhecimento científico. Nós não podemos, em nenhum momento, dar a entender ao jovem que aquelas cerimónias resolvem o problema; que aquelas cerimónias complementam o conhecimento científico que nós estamos a administrar nas academias e nas escolas. É preciso distanciar essas duas coisas. Sociologicamente, é bom porque há muita gente que acredita nisso. Mas, o governo conhece os problemas da sinistralidade. Agora, não pode empurrar uma parte dos seus problemas às cerimónias, aos espíritos dos nossos antepassados. [...] Eu penso que é ridículo invocar os espíritos para que eles retirem o azar das estradas. Eu digo que é ridículo uma vez que o Estado tem a primazia de resolver os problemas que se passam nas estradas. Agora, nós sabemos também que o*

populismo barato cativa as almas fracas, as almas inocentes. É bem provável que se não acontecer nenhum acidente nos próximos três meses, alguém do governo da província ou do distrito virá dizer que os espíritos nos ouviram. Mas, não é verdade. Temos que resolver os problemas objetivos e esses problemas são conhecidos.

Moisés Mabunda, sustentando as afirmações dos dois primeiros intervenientes, argumentou da seguinte maneira: *o conhecimento científico tem o grande condão de nos informar que tanto na vida social como na natureza no geral nada ocorre por acaso, há uma causa minimamente suficiente para que um fenómeno ocorra. Para um copo transbordar há uma gotinha a mais que fará com que o copo transborde. Portanto, na lógica dos que acreditam nas cerimónias tradicionais é aceitável e nós respeitamos, vamos fazer não é demais. Mas, aquilo que Simão está a dizer é claro, as cerimónias tradicionais não irão resolver o problema dos acidentes. Mas, cuidados! Não é só no troço Manhiça. Depois do trágico acidente da Manhiça tivemos outro acidente na entrada de Chicumbane, depois tivemos outro lá no centro do país e tivemos outro lá não sei onde. É um pouco por todas as estradas do país. [Se a moda pega serão cerimónias tradicionais um pouco por todo o país – secundou o jornalista moderador]. E a lista sobre as causas dos acidentes de já está exaustivamente apresentada. Conhecemos. Esperava eu que, por exemplo, depois daquele trágico acidente da Manhiça, houvesse uma campanha para pintar, fazer a sinalização da estrada. Cada província sinalizar devidamente a estrada. (Noite Informativa da Stv, 19.12. 2021)*

Abertamente, os três interlocutores condenavam o fato de o Estado moçambicano – representado pelo governador da província de Maputo, Jaime Parruque²⁹, e pela administradora do distrito da Manhiça, Cristina Mafumo³⁰ – ter participado daquelas cerimónias “tradicionais”. Simultaneamente, os jornalistas revelavam o seu alinhamento com os pressupostos da construção do *Homem Novo* da Frelimo descritos acima (acabar com a “superstição” e “obscurantismo”, pois somente a ciência e a técnica podem solucionar eficazmente todos os problemas da

²⁹ Na ocasião o governador, Jaime Parruque, afirmou o seguinte: “vimos buscar, única e exclusivamente, resposta e solução para este problema que temos na província de Maputo, que é a sinistralidade rodoviária. As cerimónias tradicionais fazem parte dos hábitos de parte significativa da comunidade da província. Por isso, estamos aqui a apoiar. O propósito é ter solução, de qualquer das formas”.

³⁰ Por sua vez, a administradora da Manhiça, Cristina Mafumo, disse: “que estes defuntos que estamos a invocar hoje possam ajudar-nos a aliviar-nos para que o distrito da Manhiça não seja conhecido com um sítio perigoso devido aos acidentes de viação”.

sociedade moçambicana). E, por sua vez, os políticos estavam, ao contrário, apoiando o pensamento e a prática “tradicional”.

Adicionalmente, os três jornalistas estabelecem um divisor de águas entre eles, os “modernos”, que acreditam apenas na eficácia da ciência e da técnica e a “sociedade velha”, aqueles que acreditam no poder da “superstição” e do “obscurantismo”. Interessante, ainda, é que mesmo aquele que “acredita” no poder da cura da ciência e da técnica quando não encontram a cura de certas doenças na ciência e na técnica, recorrem aos poderes da cura da medicina “tradicional”. Episódios são vários em que as pessoas foram às unidades sanitárias e lhes foi dito que deviam ir procurar um “médico “tradicional” para a cura de determinadas doenças. Como disse um *Nyamusoro*, vulgarmente conhecido “médico “tradicional”, interlocutor de Alcinda Honwana (2002:238), os africanos têm suas próprias doenças que a “medicina convencional” não consegue curar, “pois elas têm a ver com a nossa própria “tradição”. Só nós, os *tinyanga* podemos tratar estas doenças causadas pelos espíritos ou por magia ou feitiçaria”.

Mas, se voltarmos àquelas cerimónias e seu local de realização, algo chama atenção, é que no troço da Estrada N1 da localidade de Maluana, durante a guerra civil, opondo o governo da Frelimo e o movimento armado da RENAMO, muitas pessoas, deslocadas pela guerra, perderam suas vidas a caminho da Cidade de Maputo, um dos lugares mais “seguros” do país naquela época, para escapar dos efeitos da guerra. Então, uma das explicações que se dá sobre a ocorrência da sinistralidade naquela zona é de que os espíritos das pessoas percidas ali estariam zangados, pois as suas almas estão vagueando por não terem tido um enterro digno. Portanto, os mortos só encontram sossego quando enterrados com dignidade, porque, de contrário, atormentarão a vida dos vivos. Daí ser necessário enterrar os mortos segundo as regras, com ritos e cerimónias de rigor para não ataquem inocentes (JUNOD, 1996 [1912]).

Como narra o morto Ermelindo Mucanga, um personagem do conto *A varanda de Frangipani* de Mia Couto (1996), que quando enterraram faltou-lhe cerimónia e tradição. Não teve sequer quem lhe dobrasse os joelhos nem lhe abrisse as mãos quando seu corpo ainda esfriava, tendo sido enterrado com os punhos fechados (o que chama a maldição para os viventes). Esses atropelos aconteceram, porque ele morreu longe da sua terra natal. O funeral inapropriado

transformou-o em *xipoco* (fantasma, espíritos maus, em *Xichangana*), essas almas que vagueiam de lés-a-lés atormentando os vivos. Por causa disto jamais ascenderá ao estado de *xikwembu* (deus, em *Xichangana*), *que são os defuntos definitivos, com direito a serem chamados e amados pelos vivos. Faço parte daqueles que não são lembrados. Mas não ando por aí, pandemoniando os vivos. Aceitei a prisão da cova, me guardei no sossego que compete aos falecidos* (COUTO, 1996:11).

Embora o morto de Mia Couto seja um daqueles que se guardam no “sossego que compete aos falecidos”, se conformando com a “prisão da cova”, regra geral as pessoas mortas enterradas indignamente (comumente em valas comuns) e/ou carbonizadas, como aconteceu durante a guerra civil, tendem a se tornar *mpfhukwa*, espíritos vingativos, espíritos com *xiviti* (amargura) ou pessoas com almas agitadas, por não terem sido enterradas devidamente (HONWANA, 2002). (Este ponto de *mpfhukwa* desenvolverei no capítulo sobre *marido espiritual*). Portanto, as cerimónias realizadas ali fazem parte do imaginário social local, segundo a qual as pessoas mortas e enterradas indevidamente naquela zona da Maluana, durante a guerra civil, estariam reclamando atenção dos vivos, daí ser necessária a sua invocação para saber o que querem para depois desencadear o processo de negociação ou pedir clemência.

Denota-se, aqui, que as afirmações destes três jornalistas não têm em conta este aspeto crucial para entendimento dos fenómenos desta natureza em Moçambique. São afirmações típicas de uma sociedade em busca desenfreada por uma pretensa “modernidade”. Daí ser conveniente condenar aberta e publicamente a realização das cerimónias de pedido de “ajuda aos espíritos” para a prevenção de acidentes de viação nas estradas nacionais. Do mesmo jeito que é conveniente negar o recurso às “práticas tradicionais” para afastar ou prevenir infortúnios cotidianamente, pois isso faz parte da sociedade “velha” que a Frelimo tentou eliminar logo após independência embora sem sucesso.

Contudo, tal como o administrador recorreu ao curandeiro Simamba, mesmo com o risco de ser denunciado por promover “práticas tradicionais” (para tentar resolver o problema do filho desaparecido), alguns evangélicos de Maputo recorrem, muitas vezes, clandestinamente, às práticas “tradicionais” ou aos ancestrais para resolver seus problemas que não encontram solução na igreja. Portanto, o

administrador e o evangélico moçambicano são iguais. Os dois são englobados pelas “práticas tradicionais” e pela ancestralidade.

CAPÍTULO SEGUNDO

O OBJETO DE ESTUDO

Neste capítulo, primeiro, introduzo o objeto de pesquisa; segundo, o contexto da edificação da igreja *Holy Ghost Fire* (Ministério Divina Esperança, onde foi feita a pesquisa de campo). Aqui, adicionalmente, argumento que a *individualização* das igrejas em Moçambique dá-se a partir dos nomes dos seus proprietários: a fulana ou o fulano reza na igreja do apóstolo X ou profeta Y, assim sucessivamente. No final do capítulo, analisarei a biografia do apóstolo Lourenço Fole, líder, fundador e “poprietário” da igreja *Holy Ghost Fire*.

2.1. A chegada no templo

Ao fim da tarde de sexta-feira, 31 de Janeiro de 2020 - no pico do verão moçambicano, cujo intenso calor desanima qualquer actividade de rua – embora contrariado, enfiei-me na estrada em uma viatura³¹ emprestada, debaixo do intenso sol que derretia o alcatrão da estrada Circular de Maputo (grande infra-estrutura construída com fundos da Cooperação Chinesa), rumo a uma igreja indicada por um amigo em conversa de *barraca*³² quando por algum motivo expliquei o interesse da minha pesquisa: explorar etnograficamente os significados do dinheiro em locais de culto e na vida cotidiana de Maputo.

Com pouco domínio daquela região, guiei-me pelo *Google Maps* para chegar ao local. Com efeito, conduzia numa lentidão da tartaruga. De repente avistei um muro de vedação pintado de azul e branco, com escrita em letras garrafais: Igreja Ministério Divina Esperança (IMDE). Além do nome da igreja grafado na parede, estão disponíveis igualmente contactos telefónicos e páginas das redes sociais (*Facebook, Instagram, Youtube, Twitter*). Assim, chegava à Igreja Ministério Divina Esperança (IMDE).

Quando cheguei à igreja, eram seis horas da noite e o sol ainda se impunha por inteiro. Lá dentro havia muitos carros no estacionamento. E do lado de fora havia uma *bicha* (fila indiana) enorme de carros entre “populares” e “luxuosos” seguindo

³¹ Um Mercedes-Benz, modelo C 180, cor branca, de fabrico sul africano, de ano 2001.

³² Estabelecimento comercial onde se vende a retalho diversa gama de produtos de alimentares, bebidas (não) alcoólicas e toma-se refeições.

muito lentamente. As pessoas e os carros competiam, a passos lentos de camaleão, disputando vaga no enorme portão de acesso ao recinto da igreja.

Chegados na cancela, os carros e as pessoas eram submetidos a uma longa jornada de vistoria pelos seguranças – devidamente identificados com o uniforme e detectores de metais e outros objectos proibidos portar no local do culto. Cada viatura que cruzava aquela cancela adentro, os seus ocupantes eram solicitados – pelos seguranças – a se retirar do carro. Em seguida, os guardas passavam os detectores de metais nos carros e nas pessoas, procurando objetos suspeitos (caso algum objeto suspeito fosse encontrado era retido na guarita e levantado pelo/a dono/a após o culto).

Depois de quase meia hora de espera naquela *bicha* muito longa e extremamente lenta, cheguei na concorrida cancela, atravessada de ponta a ponta, por uma corda que é posta no chão sempre que um carro a cruza. Um guarda ordenou-me que parasse para fazer a vistoria. Parei o carro. Saudamo-nos. De seguida, perguntou-me se eu portava alguns objetos cortantes no carro. Respondi negativamente. Mas, curioso, perguntei quais seriam tais objetos. *Faca ou algo parecido* – disse o guarda. Eu reforcei que não portava nenhum daqueles objetos. Mesmo assim, o guarda pediu licença para revistar. Desci. Passou o detector de metais devagarinho no interior do carro e de seguida passou-o em mim, num movimento de baixo para cima e detrás para frente. Não tenho achado algo suspeito, mandou-me seguir para o parque de estacionamento.

Chegado no parque de estacionamento, um manobrista em serviço indicou-me um pequeno espaço para parquear a viatura. O parque, mesmo tendo dimensões iguais ou superiores a um campo de futebol³³, muitas vezes, fica minúsculo para acomodar uma quantidade enorme de carros. Dentro do parque, os guardas circulam de lés-a-lés vigiando o estacionamento de modo a evitar qualquer tentativas de furto e/ou roubo dos acessórios dos carros ou pertences do/as crentes. Nos dias de chuva, quando o parque fica totalmente alagado, os carros ficam

³³ Para a disputa de futebol, a *International Football Association Board*, órgão que regulamenta as regras do futebol desde 1883, prevê campos com as dimensões mínimas de 45 m x 90 m, e máximas de 90 m x 120 m. Porém, para jogos internacionais, a FIFA dita uma regra mais específica, permitindo apenas campos com dimensões mínimas de 64 m x 100 m e máximas de 75 m x 110 m. <https://itograss.com.br/noticias/itograssemcampo-medidas-do-campo-de-futebol/> acessado 31/07/2022.

parqueados do lado de fora, ao longo da Estrada Circular de Maputo, também sob olhar atento dos guardas da igreja.

Ao parque situa-se o gigantesco templo pintado a azul e branco. Erguido de estacas e coberto de chapas de zinco e beiradeado por um muro feito de blocos de cimento. A parte frontal do edifício é de uma igreja “comum” com duas entradas enormes de portões de madeira e vidros. Entre os portões tem uma loja onde se vende os artigos (canetas, livros, camisetas, etc) da igreja. Oposto ao templo, tem as casas-de-banho e uma fontenária de onde se retira a água para beber, que mais tarde soube que era água *ungida*, *água benta*, consagrada pelo líder da igreja, apóstolo Lourenço Fole. Isto esclarecia o tamanho movimento desenfreado de pessoas carregando, nas mãos e nas cabeças, garrafas plásticas³⁴ cheias de água. Esclarecia, igualmente, um episódio “curioso” que presenciei em que um fiel, carregando um balde de 20 litros de água, abriu o capô do seu carro e começou a regar o motor com água e de seguida “regou” o carro por inteiro. A seguir ao tempo tem um portão que dá acesso a uma área restrita donde se pode ver, dentre vários empreendimentos, um enorme aquário e uma área de lazer.

No interior do templo, as cores azul celeste e branca chamam a atenção de qualquer viente. Olhando para o altar, vê-se, ao fundo, os símbolos identitários da igreja: um globo – simbolizando o mundo, uma bíblia – representando a palavra de Deus; um ramo – simbolizando esperança; uma pomba – simbolizando o Espírito Santo. As cadeiras plásticas de cor preta ornamentam o chão; um pouco mais adiante, próximo ao altar, construído de forma circular, as cadeiras de cor vermelha tomam lugar. As estacas que sustentam o teto de chapas de zinco são enroladas de forma espiral com panos branco e azul celeste. Nos pilares que sustentam o teto estão fixadas gigantes telas de transmissão dos cultos, onde o/a crente recorre para acompanhar o sermão e/ou visualizar o apóstolo que muitas vezes é impossível vê-lo à distância, devido à superlotação do espaço.

Quando entrei no templo, havia muita gente, não havia quase espaço sequer para pôr uma agulha. Será que acharei um lugar para sentar-me, aqui? – Indaguei-me em silêncio. Ali tinha gente de quase todas as idades, desde crianças até idosos. Por sorte, depois de percorridos aqueles minúsculos corredores de cadeiras plásticas pretas, um obreiro (de talvez 45 anos de idade) gritou com a mão direita,

³⁴ As garrafas plásticas, de vários tamanhos desde 500ml, 1 litro, 1,5 litros, 2 litros, 5 litros até de 20 litros, são usadas para pôr águas da fontanário da igreja.

chamando-me. Eu, logo, entendi que ali próximo havia uma cadeira vaga. acelerei o passo para evitar que outra pessoa fosse ocupar aquele lugar antes de mim. Felizmente consegui sentar-me. Sentei-me entre dois senhores. Ambos traziam suas bíblias - Novo Testamento, de capas pretas. Rapidamente pedi a um deles para acompanhar a *palavra* de Deus na sua bíblia. O senhor aceitou sem pestanejar. Enquanto decorria o culto, o calor humano aumentava os 37 graus de sensação térmica indicados pela previsão meteorológica do dia. O suor escorria pelo corpo e molhava minha camisa como se fosse água da chuva de verão. Por isso, momentos houve que eu pensei em desistir, sair lá fora me refrescar. Mas, fiquei lá suportando aquele dolorido calor.

Se por um lado, a vontade de sair apanhar ar fresco me beliscava, por outro lado, o desejo de ficar ali assistir e participar do culto era ainda maior. Então ali fiquei. Não queria em nenhum momento perder a minha primeira missa. Porém, depois de horas a fio de pé e morrendo daquele calor humanamente insuportável, o cansaço tomou conta do meu corpo inundado de suor. Foi aí que decidi sair para ir me refrescar por segundos e buscar água para beber, nas torneiras montadas defronte ao templo. Recuperei o folgo e regresssei ao culto para acompanhar atentamente a missa.

2.2. A conversão do objeto de pesquisa

Quando visitei a igreja Ministério Divina Esperança pela primeira vez, em 2020, parecia que estava mergulhado num labirinto. Tudo era muito confuso para mim. Mas, parecia-me muito claro para milhares de fiéis que se encontravam aglomerados ali naquelas cadeiras de plásticos pretas perfiladas, ouvindo atentamente a pregação carismática do *pai* Lourenço Fole, como é carinhosamente chamado o líder e “proprietário” daquela igreja. O apóstolo Lourenço Fole é cognominado *pai*, pois é *pai espiritual* dos seus fiéis, seu guia e instrutor da palavra de Deus, das orações e dos jejuns, como afirmou uma interlocutora.

Mulheres jovens cantavam e dançavam; mães com bebês às costas, amarradas com *capulanas*³⁵, erguiam as mãos em encantamento da oração; homens “comuns”

³⁵ A *capulana* é um pano rectangular de algodão, misturado com fibras sintéticas, com estampagens e cores “fortes”. Diz-se que a *capulana* chegou ao continente africano através dos

e de terno e gravata seguravam as enormes bíblias nas mãos, acompanhando o texto durante o sermão. As crianças, algumas de tronco nu, outras de roupa molhada de suor, corriam e saltitavam pelos pequenos corredores do templo. As mães e os pais e algumas obreiras corriam atrás daquelas crianças super agitadas num lugar que requer toda acalmia possível.

Depois de muito tempo de idas e vindas em campo, percebi que há lugares reservados para certas pessoas, como é o caso das mulheres e dos homens acompanhados dos seus filhos e suas filhas menores. Estes ficam acomodados nas primeiras filas por conta da agitação e barulho das crianças, bem como a frequência ao banheiro de tempos em tempos. Os homens e mulheres solteiras sentam-se em “qualquer” lugar. Digo qualquer lugar com aspas, porque as pessoas sentam-se nos lugares que são indicados e permitidos pelo/as obreiro/as em serviço.

Enquanto os fiéis cantavam, dançavam e oravam com fervor, eu também dançava e orava ao mesmo tempo observando tudo o que as pessoas em meu entorno faziam. Vezes sem conta, éramos solicitados a levantar, cantar e dançar sob comando do apóstolo, gritando *Holy Ghost Fire* (Fogo do Espírito Santo). Apóstolo e profeta, figuras comumente presentes nas igrejas evangélicas moçambicanas (e em outras partes de África como Nigéria, Gana e Zâmbia)³⁶, são pessoas “especiais” *ungidas* por Deus para servi-lo na terra. “O profeta é olho e voz de Deus na terra. Ele fala e faz aquilo que Deus quer” – disse um apóstolo³⁷. Enquanto pastor é uma figura eleita pelos responsáveis da igreja. Por isso, “qualquer um” pode desempenhá-la desde que tenha conhecimentos “sólidos” sobre Deus e conheça ao pormenor a doutrina da sua igreja.

A expressão *Holy Ghost Fire* (Fogo do Espírito Santo), usada como chamamento durante as rezas, de acordo com apóstolo Lourenço Fole³⁸, líder e proprietário do Ministério Divina Esperança, surgiu quando, inesperadamente, demónios entraram *fisicamente* em seu quarto onde se encontrava a orar lhe prometendo morte: “você está a nos perturbar. Por isso, tem que morrer hoje. Mas, antes faça a tua a última oração”. O apóstolo começou orar. Os demónios pegaram

mercadores árabe-persas que usam-na como moeda de troca (MACUÁCUA, 2017). Em Moçambique o tecido é comumente usado pelas mulheres de diversas maneiras: amarrada na cintura ou no corpo inteiro ou para ninhar as crianças.

³⁶ Vide Engelke (2004), Daswani (2011) e Haynes (2012).

³⁷ Entrevista realizada com um apóstolo de uma igreja na Cidade de Maputo, 02.08.2020.

³⁸ Especial Histórias de Vida em Cristo II <https://www.youtube.com/watch?v=eUVmiGeQkTc> acessado no dia 11.04.2020.

no pó atiraram-no na sua cara. Mas, no mesmo instante uma voz sussurrou nos seus ouvidos: “*Diga fogo! Diga fogo!*” Obedecendo, o apóstolo disse *fire* (fogo)³⁹. O pó transformou-se em fogo. Os demónios, com medo e numa velocidade de luz, puseram-se em fuga. O apóstolo, habituado a falar inglês, imediatamente, fez uma conexão rápida: *Holy Ghost Fire – Fogo do Espírito Santo*. Depois desse evento a expressão se popularizou e tornou-se *slogan* da igreja.

Ao ritmo do canto e dança, a voz do apóstolo, auxiliada pelas imponentes caixas de som, atirava-se às paredes, perfurava-as, e o eco voltava, teimosamente para nós: *Levantem as mãos. Digam Jesus me ama*. Em ritmo de obediência, levantávamos as mãos e repetíamos tudo que nos era falado. Em diversas ocasiões dos cultos, o apóstolo solicitava que cada fiel olhasse para o seu *irmão e/ou irmã* do lado e orasse. *Irmã* ou *irmão* são figuras ou pessoas que cultuam na mesma congregação religiosa. Usando a definição dos meus interlocutores, todos os discípulos de Cristo consideram-se irmãos uns dos outros, porque buscam viver em família, em comunhão. O *irmão* que estava ao meu lado pegou na minha mão. Rezou pedindo a Deus que abençoasse na minha vida. Eu também fiz o mesmo.

As pessoas rezavam fervorosamente. Eu, sem muito entendimento, também segui-as de acordo com o rumo do culto. Mas, enquanto rezávamos um para o outro, eu olhava envolta e via várias mulheres e homens *manifestando-se* (ficar possessas). Uns de joelhos, outras vomitando substâncias coloridas com saliva espumada em bandejas e baldes providenciados pelos obreiros e pelas obreiras. Os fiéis, que interminavelmente *se manifestavam* e vomitavam, eram arrastados às pressas para junto do altar onde se encontrava o *pai* Lourenço para *libertá-los* (expulsão de demónios) e/ou curá-los. Depois da sessão de libertação e/ou cura cada um retomava seu lugar.

Contudo, depois de alguns dias de campo na igreja, os eventos de *manifestação*, os testemunhos de *conversão* dos fiéis, os vômitos compulsivos, *sacrifícios*, as *libertações* do(a)s fiéis dos maus espíritos, das *mulheres* e dos *maridos espirituais* a pouca a pouco começaram a chamar minha atenção de tal forma que mudaram o meu foco de pesquisa, pois eram a maior preocupação dos frequentadores daquela igreja. Portanto, se o objetivo que me tinha levado àquele lugar tinha sido o de explorar os significados do dinheiro entre os fiéis daquela

³⁹ Aliás, as orações são bilingues, feitas em português e traduzidas para inglês ou vice-versa.

igreja, agora eu já estava mergulhado em amaranhados de práticas de *manifestações*, conversões e *sacríficos*. Assim, o interesse da minha pesquisa ganhava outros contornos: explorar os significados do *renascimento cristão* e *dádiva de si* entre os evangélicos de Maputo, Sul de Moçambique.

Mas, qual era o móbil da pesquisa inicial que me levava a *Holy Ghost Fire*? Quando eu cheguei na Cidade de Maputo, vindo de São Paulo, Brasil, para fazer etnografia, sabia claramente o que queria estudar: explorar, etnograficamente, os significados do dinheiro entre os moçambicanos. Mas, não sabia com qual grupo eu produziria a minha etnografia. Portanto, era preciso encontrar um grupo de pessoas que lidasse cotidianamente com dinheiro para fazer a minha imersão. O dinheiro e seus usos é percebido no cotidiano da vida de algumas pessoas em Moçambique, um país onde mais e mais pessoas, nos últimos anos, lidam, diariamente, com bancos e tecnologias financeiras (cheques, cartões, contas, empréstimos, investimentos etc.). Um país onde ocorreram, sobretudo, a partir do final da década 80, quando Moçambique aderiu ao capitalismo neoliberal (à economia de mercado), depois de anos mergulhado numa economia de orientação socialista, mudanças nos padrões de consumo e generalizou-se a necessidade de uso do dinheiro para a obtenção de bens e serviços.

Em 1984, Moçambique entra para as instituições de *Bretton Woods* (Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional) para pedir ajuda financeira para alavancar a economia nacional. Uma das medidas exigidas pela cúpula de *Bretton Woods* foi a liberalização da economia moçambicana através da adesão à chamada economia de mercado depois de um período (1977-80) sob o regime socialista onde o Estado era o único ator que decidia sobre as rédeas da economia moçambicana.

No mesmo ano de 1984, Moçambique foi obrigado a admitir a entrada de Organizações Não-Governamentais (ONG) internacionais no país para a realização de trabalho de distribuição de ajuda alimentar e executar os seus programas e projetos de desenvolvimento à margem do Estado. Em 1987, Moçambique começa a efetivar o Programa de Reabilitação Econômica (PRE) dentro dos padrões exigidos pelas medidas de Ajustamento Estrutural das instituições de *Bretton Woods* (ABRAHAMSSON e NILSSON, 1994).

Essas exigências, dentre várias medidas, compreendiam: cortar as despesas públicas, sobretudo nas áreas de Saúde e educação; reduzir o número de

funcionários públicos e os salários dos que permaneciam nas empresas do Estado; privatizar as empresas estatais; liberalizar a economia (abrir-se a economia do mercado); acabar com os subsídios e controle dos preços por parte do Estado; desvalorizar drasticamente a moeda; e minimizar as taxas de importação e exportação; e adotar o regime democrático. A partir daí o país começou a receber os recursos de que necessitava para alavancar a sua economia. Mas, junto com os recursos chegou, também, a dívida dos empréstimos recebidos vindo dessas instituições (HANLON, 1996; MOSCA, 2005).

Assim, com a concessão dos empréstimos monetários do Banco Mundial e FMI, a circulação de moeda na vida quotidiana dos moçambicanos generalizou-se. Adicionalmente, parece ter se generalizado também diferentes concepções do dinheiro. E a fala da dona Amélia Cossa figura como exemplo disso. Para ela parece existir uma distinção, talvez bem nítida, entre o dinheiro recebido por um determinado trabalho e o obtido através do empréstimo bancário: as diferentes formas da sua aquisição também informariam as diversas formas do seu uso. Foi esta narrativa da dona Amélia Cossa que na altura me suscitou algumas indagações: Quais são os sentidos/significados atribuídos ao dinheiro/empréstimo bancário? O que se deve (ou não) comprar com esse dinheiro? Que (i) moralidades estão em jogo no uso desse dinheiro? Adicionalmente, a história da dona Amélia Cossa remeteu-me à extensa discussão travada na literatura antropológica e sociológica sobre dinheiro e os seus diversos sentidos e usos.

O projeto inicial tinha sido inspirado pela história da dona Amélia Cossa, funcionária pública desde 1985. Ela contou-me que em 2006 havia contraído um empréstimo bancário, numa quantia não revelada, num dos bancos comerciais situadas na Cidade de Maputo. Com aquele empréstimo, ela conseguiu ter uma casa própria, onde vivia com seus 2 filhos e 5 netos. Um empréstimo que devia ser pago num período de cinco anos. Findo aquele período, a dona Amélia Cossa liquidou a sua dívida. Porém, dois meses depois, ela foi contratar outra dívida num outro banco comercial, dinheiro que foi usado para construir um quarto anexo e varanda da sua casa. A dona Amélia Cossa trocou o primeiro banco pelo segundo, porque o segundo concedia mais dinheiro, *dá mais bolo*, usando sua expressão.

Depois de uma longa conversa, a dona Amélia Cossa contou-me, ainda, a história do seu sobrinho paterno, Manuel Cossa, que teria contraído um crédito

bancário para comprar um carro. Um carro “segunda-mão”, importado do Japão, que em menos de um mês o sobrinho veio a perdê-lo num trágico acidente de viação. A dona Amélia Cossa falava com uma profunda irritação e angústia, pois aquela tragédia havia afetada profundamente.

O dinheiro emprestado no banco não é para brincadeiras, é para coisas sérias. Você não pode pedir dinheiro no banco para comprar carro. Pede para construir uma casa, um lugar para você morar. Mas vocês jovens pedem empréstimo no banco para comprar viaturas, roupas, sapatos, andar com mulheres, bebidas etc. O dinheiro do banco não é para isso, meu filho. É para fazer sua casa. (Diário de campo, 2014).

Aqui nesta fala da dona Amélia Cossa estão alguns sentidos e (i)moralidades do uso do dinheiro. Há igualmente uma espécie de relações de conflito geracional, jovens e adultos, em relação aos usos e sentidos de dinheiro. Então, quando me foi, por acaso, sugerida a *Holy Ghost Fire* pelo amigo do amigo, em conversa de bar, eu não hesitei. *Um dia tenho que ir lá* – pensei comigo. De acordo com os meus amigos, aquela igreja era uma daquelas evangélicas que apregoam publicamente a teologia da prosperidade. Uma teologia advoga que os planos de Deus passam por fazer o homem “feliz, abençoado, saudável e próspero” (SOARES *apud* MARIANO, 1992:32). Assim, dar dinheiro e receber bençãos é proposta central deste tipo de teologia da prosperidade (idem), como se ilustra no último capítulo desta tese.

2.3. A história da *Holy Ghost Fire*

Na secção anterior, vimos como chegamos ao objeto de estudo da presente tese. Aqui nesta secção descrevemos a história da edificação da igreja Ministério Divina Esperança – localmente mais conhecida como *Holy Ghost Fire*. A descrição da história desta igreja permitirá argumentar que a *individualização* das igrejas evangélicas em Moçambique (quiça de toda África) dá-se a partir das histórias de transformação ou de renascimento cristão dos seus líderes e “proprietários”, pois as histórias da criação destas igrejas coincidem com a “biografia religiosa” dos seus “proprietários”. Por conta disso, diz-se, ordenariamente, que a/o fulana/o reza na igreja do apóstolo/profeta X ou Y.

Lourenço Fole é líder e “proprietário” da Igreja Ministério Divina Esperança. Ele nasceu na Cidade da Beira, na província de Sofala, região Centro de

Moçambique. Seus pais eram líderes de uma igreja evangélica local. Desde tenra idade, Lourenço já imaginava que teria uma vida devotada a Deus, pois aos 7 anos de idade já tinha visões, sonhava a ministrar a palavra de Deus pelo mundo fora. Então, um dia decidiu pedir ao seu pai para colocá-lo num convento. Um pedido redondamente recusado, porque o pai achava tratar-se de uma *alucinação* de criancices.

Na década de 80, a sua família emigra para Cidade de Maputo, capital do país. Aos 23 anos de idade, começou a procurar incansavelmente pelo trabalho. Era chamado para entrevistas, mas sem sucesso. Anos passaram até que conseguiu um trabalho e com o salário economizado comprou um táxi. Enquanto trabalhava como taxista, paralelamente fazia ministração na igreja dos pais e/ou outras igrejas onde era convidado. Contudo, um dia, talvez sentindo o *chamado* para “servir”, Lourenço decide deixar de fazer táxi para dedicar-se a Deus. “*Eu já orava, fazia vigílias, fazia intercessões. Por isso não foi um problema para mim*” [atender o *chamado*].

De acordo com os meus interlocutores, entende-se *chamado* como *unção* (ter sido ungido por Deus para servir o servir), a capacitação que Deus dá aos *escolhidos* para servi-lo. Há dois tipos de *chamados*. Um *chamado* independente e outro dependente. O *chamado* independente é aquele em que o/a *escolhido/a* aprende tudo sobre Deus sem nenhum auxílio. As provações, as perseguições, as dificuldades, as rejeições passadas ao longo da vida e os ensinamentos de Deus através de visões e revelações tornam-se sua verdadeira “escola”. Enquanto o *chamado* dependente é aquele em que o escolhido precisa de alguém para instruí-lo sobre a palavra de Deus.

Já a *intercessão* é localmente percebida como guerra ou luta espiritual contra o mal. Mas, também é entendida como uma arte de orar por alguém, por um propósito (país, humanidade, família, finanças, casamento...). Nas igrejas evangélicas, as *intercessões* são feitas apenas por pessoas *ungidas* por Deus como apóstolos e profetas. “*Este tipo de oração é feita simplesmente por quem conhece o mundo espiritual*” – Disse um apóstolo.

Com efeito, o *chamado* do *pai* Lourenço foi o de tipo independente e ocorreu em duas fases. A primeira aconteceu quando pequeno, quando Deus, várias vezes, aparecia na sua vida para dar-lhe lições. A segunda fase aconteceu quando Deus

ordenou-o que deixasse o trabalho e devotasse exclusivamente a si. Então, entrou em confinamento domiciliário, isolando-se em seu quarto, orando, jejuando, lendo bíblia e livros evangélicos incansavelmente. Assim, foi conhecendo e domesticando a voz e palavra de Deus.

Foi durante o confinamento que o seu primo juntou-se às orações. Os dois ficavam horas e dias a fio no seu quarto meditando a palavra de Deus. Até que num dia “especial”, em meio a orações, *pai* Lourenço ouviu a voz dizendo “*meu filho, vá a Boane* (um dos municípios a sul da província de Maputo) *ministrar meu evangelho*”. Imediatamente, *pai* Lourenço contou o sucedido ao primo, que concordou. Lá foram. A partir daí, ambos começaram a frequentar diariamente aquela vila. De manhã evangelizavam de casa em casa e à tarde iam ministrar numa igreja local. E no fim do dia tomavam *machimbombo* (ônibus) de volta à casa.

Ambos entravam em residências para evangelizar e no fim de cada sessão convidavam as pessoas para participar do culto das 15h00 na igreja local. Nesse processo, lembra *pai* Lourenço, um dia entrou na casa de uma senhora (cerca de 50 anos de idade) que vendia carvão vegetal no quintal. Pediu licença. A senhora calou-se. Insistindo, de repente a senhora disse:

“*Por acaso tem porta aqui?*”

“*Esta senhora é muito bruta, respondona! Eu não estou habituado a gente assim*” – Pensou *pai* Lourenço, entrando na casa.

“*Quem mandou você entrar?*” – Perguntou a senhora.

“*A senhora disse que não tinha porta aqui*” – Retrucou *pai* Lourenço.

“*Saia daqui*” – Insistiu a senhora.

Quando *pai* Lourenço resolve ir-se embora eis que ouve uma voz dizendo “*volta, meu filho!*” Ele questiona-se “*como voltar se esta senhora está a expulsar-me da sua casa?*” De novo a mesma voz soou vivamente: “*volta, filho!*”. *Pai* Lourenço voltou. Depois de muita insistência a senhora aceitou recebê-lo. Durante a conversa, a senhora indagou

“*Se o vosso Deus é maior que o Deus que eu já ouvi falar, por que é que o meu carvão não acaba?*” – A fala da senhora sugere a existência de correlação significativa entre prosperidade e religiões não cristãs.

“*Mamãe, hoje mesmo irá acabar. Se acabar a senhora promete que irá à igreja às 15h00?*” – Reagiu *pai* Lourenço.

Dito e feito, quando eram 15h00, horário de culto, a senhora compareceu na igreja. E quase no fim do culto, muitas pessoas começaram a *manifestar-se* (possessão por demónios). Era a primeira vez que tal acontecia. Por isso, as pessoas *manifestaram-se* até onde foi possível, pois *pai* Lourenço ainda não sabia fazer *libertação* (expulsar os demónios).

Anos depois, já sem companhia do seu primo (motivos de separação não explicados), *pai* Lourenço começa a participar de cultos em algumas igrejas. Adicionalmente, começa a receber e aceitar alguns convites para ministração. Até que num dia qualquer um pastor convidou-lhe para ser seu pastor auxiliar. Ao que aceitou o convite. Dias depois, foi fazer uma ministração e de súbito já não conseguia mover os pés e os olhos. Passado aproximadamente meia hora abriu os olhos e todos presentes estavam de joelhos chorando e chorando.

Admirado, perguntou-se a si mesmo: “*o que aconteceu aqui? O que é que eu fiz?*” Quando a missa terminou, caminhou em direção à saída e todos os presentes apertaram a sua mão murmurando: “*Não! Não! Este homem não é normal. Este aqui vimos Deus nele*” – Disseram os presentes. Então, quando estava tudo pronto para assumir a posição de pastor auxiliar, o pastor principal contou à igreja ter despontado um dedo enorme pela parede de sua casa e lhe friccionou o nariz. De seguida uma voz lhe ordenou: “*não toca no meu filho*” – referindo-se a *pai* Lourenço. A partir desse dia, aquele pastor começou a maldizê-lo: “*o Lourenço é feiticeiro*”. Então, logo começaram perseguições e ameaças, porque o pastor residente imaginava que *pai* Lourenço queria desapossá-lo.

Esses episódios, fizeram com que *pai* Lourenço começasse a entender que era um ser “especial”. Daí pensou em iniciar o projeto de criação da obra de Deus. Arranjou uma casa no bairro de Laulane, arredores da Cidade de Maputo, onde passou a ter seus pequenos encontros. Porém, em pouco tempo saíram da casa. Os encontros passaram a ser itinerantes, hoje numa casa e amanhã noutra, assim sucessivamente. Foi nesses encontros itinerantes onde conheceu a *irmã* Cristina (hoje pastora) que estava gravemente doente e diagnosticada paraplégica. Ele curou-a milagrosamente e como agradecimento ela cedeu a sua própria casa como local de reza. Assim, o grupo tinha um lugar fixo para a realização dos cultos. Inicialmente, o grupo era composto apenas por 08 pessoas. Um número que foi subindo com o passar dos meses.

A casa de cultos estava localizada ao pé do Palácio Ponta Vermelha, residência oficial do Presidente da República de Moçambique, o que complicou em demasiado a realização das atividades do grupo. Poucos meses depois, o grupo foi expulso da casa pela guarda presidencial, acusados de incomodar os residentes do bairro devido ao barulho, gritos e choros produzidos durante os cultos. Depois da proibição dos cultos na casa da pastora Cristina, o grupo foi à procura de outro espaço. Semanas passaram-se sem sucesso, pois os espaços que existiam eram arrendados e a igreja não tinha dinheiro suficiente para tal. Apenas dependia das contribuições dos seus minguados membros.

Mas, quando estava todo mundo desanimado, meio sem norte, apóstolo Lourenço consegue negociar *uma coisinha confinada* (usando suas palavras), no centro da Cidade de Maputo. Era um *espaçosinho* partilhado com outra igreja evangélica que já se encontrava a desenvolver suas atividades no local. Essa igreja ocupava o espaço de culto das 08h00 às 10h00. A *Holy Ghost Fire* entrava em seguida. À medida que os cultos decorriam, mais gente ia chegando na igreja a cada dia. Passamos de 8 para mais ou menos 137 membros. Isso obrigou o líder a negociar localmente um espaço adicional.

Concedido o espaço, o grupo passou a rezar em uma sala maior. Mas, passado um tempo, sem aviso prévio, o grupo foi expulso do local sob alegação de que estava a danificar o imóvel. *“Foi uma situação muito constrangedora, porque acho que vamos ter culto no dia seguinte e as pessoas encontraram-me ali embaixo. E tivemos o culto praticamente ali no passeio”* – Lamentou o apóstolo.

Assim, o grupo ficou algumas semanas sem espaço de reza, cada qual rezando em sua casa. Contudo, um dia apóstolo sonhou com Deus mostrando-o um espaço no centro da Cidade de Maputo. no dia seguinte o apóstolo saiu à procura de um espaço. Tendo achado-o no Centro Juvenil de Artesanato – *Mozart*. *Mozart* é um edifício pertencente ao então Ministério da Juventude e Desportos de Moçambique, construído com o propósito exclusivo de acomodar iniciativas juvenis. Após uma negociação rápida com os responsáveis do Centro, o grupo conseguiu uma sala para desenvolver as suas atividades, uma sala relativamente grande comparada à *coisinha confinada* donde tinham sido expulsos.



Foto 6: Culto na sala da Mozart. Fonte: *Internet*.

Aqui foi o primeiro lugar onde o grupo conseguiu ficar por tempo quantioso. Durante esse período, muitas pessoas integraram o grupo. A sala de cultos como era pequena, não tardou que começasse haver *overflows*, ou seja, a sala lotava de tal forma que alguns fiéis acomodavam-se do lado de fora (figura 3), uns nas cadeiras, outros mesmo de pé. Porém, devido à poluição sonora (os gritos e barulho) produzida durante os cultos, o grupo foi expulso pelas autoridades municipais de Maputo.

De novo, *pai* Lourenço sonhou Deus mostrando outro espaço. O apóstolo foi negociar a possibilidade do seu uso, um edifício localizado no bairro de Malhangalene, também no centro da Cidade de Maputo. Depois dos sucessivos fracassos, o acordo foi celebrado. Assim, o grupo passava a ter cultos todas as quartas-feiras, sextas-feiras e domingos; em quase todos cultos havia *overflows*.



Foto 7: *Overflow* na igreja de Malhangalene. Fonte: *Internet*.

Aqui também, mais uma vez, o grupo foi expulso acusado de promover poluição sonora e fechamento das vias de acesso do bairro. Daí o grupo foi ocupar o Pavilhão do Clube de Desportos de Estrela Vermelha de Maputo, um espaço partilhado com a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), esta última com uma presença de longa duração em Moçambique e simbólica e hierarquicamente maior do que a *Holy Ghost Fire* (com registo oficial de 29 de Abril de 2016, Boletim da República de Moçambique, III série, número 51). A IURD está presente em Moçambique desde os finais da década de 80 (CRUZ e SILVA, 1998). Além da IURD, outra igreja brasileira que recentemente ocupou lugar de destaque no “campo religioso” moçambicano é Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), criado em 1998, no Brasil, por um pastor e bispo dissidente da IURD (FIOROTTI, 2017).

Segundo Van de Kamp (2015), as igrejas neopentecostais brasileiras em Moçambique floresceram particularmente entre as mulheres das zonas urbanas. De acordo com esta autora, quase 75% dos visitantes e convertidos destas igrejas brasileiras em Maputo são mulheres de várias idades com uma mobilidade socioeconômica ascendente. Elas geralmente ganham alguma renda e muitas apresentam um nível de formação escolar relativamente elevado.

A introdução de uma economia de mercado neoliberal, como resultado dos programas de ajustamento estrutural do final da década de 1980, a implementação de estruturas políticas e sociais mais democráticas e a afluência e ascensão de organizações não governamentais centradas nos direitos e emancipação das mulheres estimularam o acesso das mulheres à

educação e a novas carreiras profissionais (ANDRADE ET ALII; CASIMIRO; SHELDON apud KAMP, 2015:191).



Foto 8: Culto no Pavilhão do Clube Desportos de Estrela Vermelha de Maputo. Fonte: *Internet*.

Pouco tempo depois, as duas igrejas, a IURD e a *Holy Ghost Fire*, começaram a protagonizar desentendimentos por conta de sobreposição dos dias e horários de cultos. E numa quarta-feira de culto, a igreja recebe uma carta de rescisão de contrato do uso do pavilhão. Como já tinha um terreno em Chiango, a direção da igreja imediatamente alugou som e palco e enviou mensagens de texto para seus membros informando o novo local de culto, debaixo de sol como ilustram as imagens abaixo.



Foto 9: Limpeza do novo espaço de culto. Fonte: *Internet*.



Foto 10: Apóstolo Lourenço ministrando no novo espaço. Fonte: *Internet*.



Foto 11: Construção do templo provisório. Fonte: *Internet*.

Erguida a igreja, veio um vento forte e tempestuoso acompanhado de chuvas fortes. O templo desabou totalmente. “*Não ficou nada em pé. Todo mundo olhou para mim, eu mergulhei-me em rio de lágrimas, perguntando-me “que maldição é esta, senhor?”* Depois da tragédia, muitos fiéis se mobilizaram para reerguer o templo. Os trabalhos de construção do templo decorriam de dia, de noite e até de madrugada. A reconstrução foi feita e no momento um imponente templo está sendo erguido para albergar com cerca de 600 obreiros e um número incalculável de fiéis.



Foto 12: Desabamento do templo. Fonte: *Internet*.



Foto 13: O templo lotado. Fonte: *Internet*.



Foto 14: *Overflow* num culto de domingo. Fonte: *Internet*.

Resumidamente, nas afirmações de *pai* Lourenço Fole, nota-se a existência de uma “suposta” predestinação religiosa. O fato de ter nascido numa família cristã. Aos 7 anos de idade começou a ter visões e imaginando-se a ministrar a palavra de Deus além fronteiras. O seu pai lhe nega ingressar no convento. Quando jovem decide abandonar o emprego e dedicar-se exclusivamente à devoção a Deus, entrando em confinamentos domiciliários sucessivos. Começou a evangelizar de casa em casa. Depois, através do Espírito Santo, obteve a visão de fundar uma igreja que, primeiramente, tinha suas reuniões em casa dos seus membros; depois em espaços arrendados onde o grupo foi sucessivamente expulso, acusado de poluição sonora e degradação dos edifícios e, finalmente, Deus mostrou o espaço onde funciona (atualmente) o ministério.

Esta forma de narrar os acontecimentos, ou falar da sua trajetória, não é exclusiva a apóstolo Lourenço. Todas entrevistas dos líderes das igrejas evangélicas que tive oportunidade de acompanhar em campo aludiam a predestinação religiosa como *leitmotiv* de *homem de Deus* que se tornaram. Isso faz transparecer a ideia harmoniosa de que os líderes religiosos já sabiam que seriam a figura que são hoje. De fato, narrar uma trajetória de vida desta forma, cheia de coerência e cadenciamente lógico dos acontecimentos, remete para aquilo que Pierre Bourdieu denominou de “a ilusão biográfica”.

Pierre Bourdieu (2006:183-4) afirma que a história de vida como uma noção do senso comum pressupõe que a vida é uma história, uma sucessão de acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história. Nessa lógica, a vida é entendida como um caminho, uma estrada, uma carreira ou como um encaminhamento, isto é, um caminho percorrido e que deve ser percorrido, um trajeto, uma corrida, “uma passagem, uma viagem, um percurso orientado, um deslocamento linear, unidirecional, que tem um começo, etapas e um fim, no duplo sentido, de término e de finalidade, um fim da história”.

No relato de *pai* Lourenço é notório o uso de expressões como “desde tenra idade”, “um dia decidi”, “já imaginava que teria uma vida devotada a Deus”, entre outras. Segundo Bourdieu, o uso desse tipo de expressões nas “histórias de vida” dá impressão de uma vida organizada como uma história que transcorre segundo uma ordem cronológica que igualmente é uma ordem lógica, desde um início, uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, de início, mas também de princípio, de razão de ser, de causa primeira, até seu fim, que igualmente é um objetivo. Para este autor, o relato, seja ele biográfico ou autobiográfico propõe acontecimentos que, sem terem se decorrido sempre em sua estrita sucessão cronológica, tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas conforme relações inteligíveis.

Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar (BOURDIEU, 2006, p. 185).

O autor entende que há uma tendência e, por que não dizer, a necessidade do biógrafo em buscar uma totalidade identitária, uma “unificação do eu” para tornar inteligível o relato. Assim, seria possível adequar a narrativa da história de vida a uma “normalidade”, a uma constância no tempo, própria de um indivíduo instituído. Essa normatividade na construção do relato pressupõe uma “oficialização” biográfica, seja no processo de investigação da história de vida, seja na elaboração da narrativa.

Essa produção de si desenvolvida sob a regência dessas leis biográficas leva à reflexão acerca de outro ponto relevante referido pelo autor: a noção de trajetória como “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a

incessantes transformações” (BOURDIEU, 2006:189). De acordo com o autor, essa trajetória não pode ser entendida como um fim em si mesma, mas sim compreendida como integrada a um espaço social, interagindo com outros agentes envolvidos no mesmo espaço:

Não podemos compreender uma trajetória (isto é, o envelhecimento social que, embora o acompanhe de forma inevitável, é independente do envelhecimento biológico) sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certo número de estados pertinentes – ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis (BOURDIEU, 2006:190).

Outro aspecto interessante na fala de *pai* Lourenço é que um apóstolo (ou profeta) é uma figura *ungida* apenas por Deus. Analogicamente, apóstolo (ou profeta) é uma “espécie” de “encarnação” de Deus na terra. Ou simplesmente o *homem de Deus*. Este *homem* distingue-se dos demais humanos pela sua capacidade de operar milagres na vida das pessoas. Neste caso, como afirma Ruy Blanes (2009:121),

Na doutrina cristã evangélica a profecia também é um carisma; mas nesse caso observamos ainda uma direcionalidade contrária: o profeta, através da sua atitude, produz carisma, e nesse processo o tabernáculo reproduz esse carisma ao delimitar um espaço e um tempo para a experiência pentecostal.

Mas, esta legitimação divina ou aparente “auto-legitimação” (pelo menos é assim que são entendidos alguns *homens de Deus* pela opinião pública local), levanta duas questões de fundo. A primeira questão tem a ver com o debate público, muito recorrente em Moçambique, motivado pela massiva proliferação das igrejas evangélicas com líderes sem nenhuma formação teológica (certificação exigida pelo Estado, pelo menos é isso que salta à vista nas colocações dos representantes do Ministério da Justiça e dos Assuntos Constitucionais e Religiosos de Moçambique). A segunda questão fundamental, intimamente ligada à primeira, é como tratar os profetas e/ou apóstolos, *homens de Deus*, que não precisam necessariamente de uma formação teológica? Uma das respostas verdadeiramente simplistas é de que esses apóstolos e/ou profetas são charlatões movidos pelo desejo generalizado de ganhar somas de dinheiro com *almas inocentes* que clamam por soluções espirituais dos seus problemas.

Por sua vez, isso levanta um problema antigo, o da existência de “falsos profetas” ou “falsos pastores”. Mas, aqui, charlatanismo deve ser entendido dentro

um campo religioso mais amplo no qual a figura do “falso profeta” ou “falso pastor” parece ter ganhado prevalência e importância moral com o aumento quase que exponencial dos líderes religiosos em Moçambique, bem como o uso massivo das tecnologias de comunicação e informação. Com o uso da rádio e televisão e, mais recentemente, das redes sociais, o tema ganhou proeminência devido à visibilização de muitas práticas religiosas. Esse aumento quase diário do número de pastores e apóstolos faz com que as pessoas temam que alguns não sejam apóstolos “genuínos”, mas sim “charlatões”.

Honwana (2002:83) aponta duas razões que explicam o aumento de número de *tinyanga* ou *vanyamusoro* no Sul de Moçambique. A primeira razão é ambição pelos poderes de *nyamusoro*; um indivíduo ambicioso que pretenda desesperadamente o poder do *nyamusoro* poderá pagar elevadas somas em dinheiro ou fazer enormes sacrifícios, como matar um familiar, para ter acesso ao conhecimento do *nyamusoro* e tornar-se ele(a) próprio(a) um *nyamusoro*.

A segunda razão desse aumento, aponta Honwana, é resultante da crise social e económica do país, o que poderá ter favorecido o aparecimento de “charlatões”,

Pois alguns indivíduos poderão ter visto a profissão como uma forma de aliviar os seus problemas económicos. Aliás, essa mesma crise fornece-lhes a clientela, porque em situações dessas as pessoas ficam mais vulneráveis e procuram refúgio e coragem no mundo metafísico (HONWANA, 2002:72)

No entanto, é difícil distinguir um “genuíno apóstolo” de um charlatão. Primeiro, porque Maputo é uma cidade cosmopolita (habitada por pessoas oriundas de várias partes do país e do mundo), tornando impossível conhecer todas as pessoas. Segundo, porque o limite entre o “falso” e o “verdadeiro” é movediço. Mas, o que seria um charlatão? Mais uma vez recorro a Honwana (2002), quando fala dos “falsos” e “verdadeiros” *tinyanga*, para quem um charlatão é um praticante da medicina “tradicional” cujas credenciais são consideradas suspeitas. Durante o trabalho de campo, notei que as credenciais de alguns apóstolos e pastores eram tidas como duvidosas pelo fato de prometer o que para algumas pessoas é irrealizável. Estas pessoas davam como exemplo recorrente de “falsas” promessas o episódio protagonizado por um apóstolo de uma igreja renomada de Maputo que prometeu ao seu fiel que devia créditos de celular, vulgo *txuna crédito*, que o fiel devia ficar despreocupado, pois a dívida tinha sido paga naquele exato momento.

*Txuna crédito*⁴⁰ é um serviço da empresa da telefonia móvel, *VodaCom*, que permite aos clientes sem saldo solicitar emprestar créditos de celular para pagar na próxima recarga com uma determinada taxa de serviço. Localmente, *txunar* significa emprestar, improvisar, arranjar (*txuna-la* aí) ou ajudar (vem me *txunar*, o mesmo que dizer “vem me ajudar” ou “peço ajuda”). No caso em apressado, *txuna crédito* significa emprestar créditos de celular. Portanto, o que intrigava as pessoas é de que modo Deus efetuará o pagamento dessa dívida de *txuna crédito*? Tal episódio tornou-se um tema humorístico em diversos circuitos, pondo em causa a “veracidade” e “autenticidade” dos poderes de alguns apóstolos e ou profetas locais.

Muito recentemente, o mesmo apóstolo apareceu em um vídeo firmando que foi até ao céu onde terá se encontrado com Abraão, um senhor alto, magro, com barba fina, sobrelhas brancas e sandálias brilhantes. O vídeo provocou muitas reações e questionamentos entre alguns cristãos e, principalmente, entre os não cristãos sobre a “veracidade” de tal conto. Na verdade, lendo as reações, tanto de alguns cristãos quanto dos não cristãos, aludiam a “(in)verdade” de tal fato. Esses questionamentos parecem ter chegado aos ouvidos daquele apóstolo que, dias depois, apareceu num vídeo reagindo em sua defesa, dizendo o seguinte: *viu Abraão, viu Abraão, não é verdade. Então, okay. Um curandeiro é permitido falar com o teu avô que morreu. Okay? E não há problemas. Mas, nós não podemos falar com Abraão. Falei com ele sim!* (Os fiéis gritam efusivamente).

O apóstolo para atestar a “verdade” da sua experiência aciona o exemplo do poder de um curandeiro que intermedeia o diálogo entre os vivos e seus antepassados. Segundo o apóstolo, se os curandeiros colocam qualquer humano vivo em conversação com o seu antepassado, de igual modo, ele pode travar contacto e conversar com Abraão. Na verdade, o apóstolo, ao dizer isso, reconhece contraditoriamente os poderes dos curandeiros. Digo contraditoriamente, pois todos os discursos e doutrinas cristãs evangélicas são investidos no sentido de reproduzir uma negação ou recusa do poder dessas entidades, bem como de toda “tradição” e dos espíritos dos ancestrais. Por isso, ao longo do trabalho, eu argumento que recusa dos poderes dos curandeiros é por si só um reconhecimento da sua eficácia e é isso que faz o evangélico funcionar e se reproduzir diariamente. De certa forma, o apóstolo em alusão reproduz aquilo que diz estar combatendo.

⁴⁰ O mesmo serviço é denominado de *Txeneka* ou *emprestá-la* nas operadoras de telefonia móvel *Movitel* e *TMcel*, respectivamente.

De Witte (2013), a propósito da prisão de um pastor ganês no aeroporto de Uganda, em Julho de 2007, acusado de importar uma máquina de descarga eléctrica por meio de um toque (*the electric touch machine*), com objetivo de falsificar poderes sobrenaturais e enganar seus fiéis, argumentou que a autoridade religiosa sempre precisa de certo grau de tecnicidade ou artificialidade o que torna muito difícil distinguir entre um genuíno *homem de Deus* e um charlatão fingindo inspiração divina para obter ganhos materiais. Enquanto o pastor ganês aludido por De Witte é acusado de importar uma máquina que providencia choques com objetivo de falsificar poderes sobrenaturais, em Moçambique alguns profetas ou apóstolos são designados “falsos”, pois se imagina que tenham recorrido aos poderes mágicos dos feiticeiros para contratar poderes milagrosos. Por isso, os seus cultos andam lotados de fiéis à procura de “falsos milagres”.

Esta situação é igualmente reportada por Cavallo (2013:151), na etnografia feita entre os *Ziones* de Maputo, quando afirma que nalguns casos, através da *kukhendhla*, é possível comprar espíritos a um feiticeiro para poder exercer, ilegitimamente, a profissão de curandeiro. Daí o clima de desconfiança em volta dos curandeiros seja cada vez maior. *Kukhendhla* é uma palavra *changana* que tem significado aproximado de “pedido de sorte” realizado com o auxílio de um curandeiro, através de incisões na pele do pedinte. “Literalmente o verbo significa “abrir o caminho” ou uma fenda no corpo para inocular um medicamento para selar um pacto com um espírito” (*Ibidem*). Retomarei este termo quando falar das causas do aparecimento do *marido espiritual* na família das mulheres do Sul de Moçambique.

CAPÍTULO TERCEIRO

METODOLOGIA E EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA

Neste capítulo trato dos métodos e técnicas usados para a coleta de dados. Aqui, relato a minha experiência de imersão em campo; os efeitos dos afetos desenvolvidos durante o campo; as implicações ou os desafios de fazer etnografia em tempos pandêmicos. Igualmente, foi feita revisão bibliográfica sobre o tema e outros temas afins.

3.1. Um neófito em um campo religioso

“Pai chegou, pai chegou”.

Os fiéis gritavam correndo em debandada para o interior do templo para ocupar as suas cadeiras. Os seguranças, de corpos robustos e esculpidos no ginásio, uivavam, imobilizando qualquer fiel em movimento. Parecia escolta presidencial com toda sua máquina de poder. Todos nós, diante dos seguranças da igreja e os guarda-costas do apóstolo Lourenço, como donos ou detetores da violência dentro do templo, ficamos imóveis acompanhando a chegada do *pai* Lourenço num *Ford Ranger* dupla cabina de cor branca com inscrição de matrícula sul-africana. Segui com os olhos aquele carro que corria a uma velocidade de luz até desaparecer, entrando no recinto devidamente vigiado por aguardas armados. (Depois fiquei sabendo que aquele local era parque particular do apóstolo e outros elementos da liderança da igreja. No local tem igualmente uma piscina e um aquário enorme).

Sumido o carro, entramos no templo correndo para ocupar os primeiros assentos para ficarmos perto do apóstolo. Mas, todos os lugares próximos estavam ocupados, sobrando apenas os assentos próximo à entrada do templo. Ali eu fiquei acompanhando os cânticos do coro da igreja enquanto aguardávamos a entrada do *pai*. O que veio a acontecer segundos depois. *Pai* Lourenço subiu ao altar. Trajava uma túnica, calças brancas e sapatos castanhos. De repente ouviu-se um grito ensurdecedor – *Holy Ghost*. Os fiéis responderam – *Fire*. O apóstolo fez isso 5 vezes seguidos, numa espécie de quebra-gelo para chamar atenção dos fiéis. Isso é feito durante os cultos quando o apóstolo percebe que o ambiente está esmorecido. O surgimento desta expressão está explicitado no capítulo anterior.

Em seguida cantamos e dançamos. Os coros e hinos assumem um papel fundamental na dimensão experiencial e ritual da crença na *Holy Ghost Fire*. Todos os cultos (das sextas e domingo) são dominados pela entoação de hinos e cânticos, a cargo de grupos corais formados entre os crentes da igreja. *Pai Lourenço* começou a officiar a missa. Levantando a sua bíblia, o apóstolo ordenou que repetíssemos o sermão do dia: “*As coisas materiais não determinam o seu nível de fé em Deus, mas o estado do teu coração [espírito]. Tanto o rico quanto o pobre são pessoas de Deus*”. Repetimos aquelas palavras. Depois entramos em momento de *oração massiva*, momento em que todos oram fervorosamente. Enquanto eu orava, olhava atentamente nos movimentos dos fiéis: abriam as mãos e colocavam-nas em posição de recebimento; levantavam e baixavam os braços continuamente, caíam, choravam, gritavam e batiam violentamente no chão de cimento.

Através daquela *performance*, eu aprendia a situar-me dentro do templo e, com o passar dos dias, aprendia a situar-me no contexto geral da igreja. Inclusive comecei vestir-me “adequadamente”, deixando de portar meu colar e minha pulseira, conotados como adereços de curandeiros, figuras bastantes abominadas entre os evangélicos. Para estes, os curandeiros são encarnação “real” do diabo na terra. Portanto, um(a) fiel evangélico não pode, de forma alguma, apresentar-se ou portar tais adereços, porque mostra a sua *inconversão* e ligação com o passado “tradicional” africano que tem de ser rompido logo a priori. Por isso, sempre que fosse aos cultos eu tirava os meus adereços e os escondia no porta-luvas do carro. Aliás, isso reforça o meu argumento de que o evangélico moçambicano se produz e reproduz a partir dessa oposição.

Esta abominação dos curandeiros e das suas práticas entre os evangélicos tem duas explicações. A primeira explicação é de âmbito colonial. Durante a vigência do regime colonialista português (1498-1975), os valores sociais e culturais da população *nativa*, considerados retrógrados e primitivos, “foram reprimidos na tentativa de introduzir novos valores ligados ao cristianismo” (HONWANA, 2002:122). De acordo com Mondlane (1995:62), em 1940, durante a vigência do regime do Estado Novo Salazarista (1926-1974), foi assinada a Concordata entre o governo e a igreja Católica, e em 1941, o Estatuto Missionário, incorporando a igreja Católica no Estado autoritário e fascista nas colónias portuguesas. Assim, a igreja

tinha funções especiais como “cristianizar e educar para nacionalizar e civilizar as populações nativas”.

Este alinhamento da igreja católica com o Estado colonial português legitimou o plano de construção da “grande nação portuguesa (DULLEY, 2010), multiracial e pluricontinental, e perpetuou a diferença social”, reforçando não apenas o fosso entre as divisões entre católicos e protestantes, mas também entre a população nativa, dividida entre “assimilados” e “indígenas” (CRUZ e SILVA, 1998:398). O estatuto de *assimilado* era o reconhecimento oficial da entrada de uma pessoa nativa para a “comunidade lusíada”, mediante a observância de determinadas pré-condições: 1) saber ler, escrever, e falar português fluentemente; 2) ter meios suficientes para sustentar a sua família, 3) ter uma boa conduta, 4) ter a necessária educação e hábitos pessoais e sociais para tornar possível a aplicação do direito público e privado em vigor em Portugal e 5) requer à autoridade administrativa da sua área, que por sua vez o enviará ao governador do distrito (MONDLANE, 1996:48).

O *assimilado* tinha, teoricamente, todos os privilégios que acompanhavam a cidadania portuguesa. Diz-se teoricamente, pois a *assimilação* em momento algum representou realmente a integração do colonizado como membro da comunidade portuguesa da colônia. Se, pela *assimilação*, o indígena ganha o estatuto jurídico de cidadão português, no plano social ele permanecia sempre um membro subalternizado, nunca vistos pelos colonos como “um de nós”, mas sempre como o mais “civilizado deles” (CABAÇO, 2007:163). O *indígena* não tinha cidadania, era obrigado a trazer uma *Caderneta indígena* (cartão de identidade), e estava sujeito a todos os regulamentos do *regime do indigenato*⁴¹, que lhe impunha obrigações de trabalho, não lhe permitia acesso a certas áreas das cidades depois do escurecer, e restringia-o a alguns poucos lugares de divertimento, e até os cinemas para indígenas passavam filmes cuidadosamente censurados.

Neste contexto, através desta aliança, a igreja Católica expandiu-se rapidamente no país e assumiu uma posição dominante em relação às outras instituições religiosas. Algumas igrejas desistiram, outras encontraram estratégias

⁴¹ O estatuto de indigenato consistiu em dividir a população africana das colônias portuguesas em duas categorias distintas, *indígenas* (africanos não-assimilados) e *não indígenas* (qualquer um que tivesse plena cidadania portuguesa, incluindo os assimilados africanos, embora na prática estes fossem muitas vezes considerados como pertencendo a uma terceira categoria) (MONDLANE, 1995:43).

alternativas para evangelizar e escolarizar a população local, apesar das enormes limitações que enfrentavam CAVALLO, 2013). Assim, dado o impedimento, as religiões africanas e o uso da medicina local floresceram na clandestinidade. A segunda explicação, que é continuidade da primeira explicação, a colonial, é a que expliquei no primeiro capítulo deste trabalho, a semelhança entre a invenção do *Homem Novo* da Frelimo e o “renascimento cristão”. Para a criação destas duas figuras é necessário eliminar as “práticas tradicionais” e seus praticantes. Porém, mesmo assim as instituições “tradicionais” sobreviveram e continuaram a funcionar clandestinamente. Ou seja, as “práticas tradicionais” sempre englobaram estas duas figuras, o *Homem Novo* e o “renascido cristão”.

Eu estive na Cidade de Maputo durante 16 meses. A previsão inicial era de ficar 12 meses de campo, entre novembro de 2019 e 26 fevereiro de 2021, prazo concedido pelo CNPq, agência financiadora da minha bolsa. Contudo, foi necessário pedir prorrogação de mais 4 meses, devido aos efeitos da pandemia de COVID-19 (na secção seguinte descrevo as implicações da doença com detalhes). Assim, totalizando 16 meses de campo. Além desse longo período, a pesquisa de campo aconteceu em períodos relativamente muito curtos em 2021 e 2022. Adicionalmente, a pesquisa era feita remotamente a partir da *internet*, acompanhando os cultos das igrejas via *Facebook live* e *Youtube live*.

Primeiramente, o meu trabalho de campo era dedicado exclusivamente a observação participante (MALINOWSKI, 1978) e tomada de notas durante os cultos. Os meus dias de trabalho na igreja *Holy Ghost Fire* estavam estruturados seguindo uma rotina mais ou menos fixa: cultos das sextas-feiras, das 18h00 às 23h00; cultos dos domingos, das 09h00 da manhã às 19h00 e/ou às 20h00. Os cultos coletivos ocorrem duas vezes por semana: sexta e domingo. Às sextas-feiras, os cultos começam às 17h45 até quase meia noite. Enquanto os cultos de domingo começam às 9h00 e terminam por volta das 19h00. O domingo é o dia em que ocorrem mais fiéis à igreja comparado com o culto das sextas, pois o culto de domingo representa um momento mais marcadamente social, em que toda a comunidade religiosa está reunida. Todos os cultos, das sextas e domingos, abrem com cantos corais introdutórios em línguas *Xichangana*, *Xironga*, portuguesa ou inglesa. Aliás, os cultos são ministrados em português e traduzidos na língua inglesa. Muito poucas vezes em inglês e traduzidos para português.

A longevidade dos cultos e os cânticos em pé deixava-me fatigado e os pés tremiam fortemente. Mas, depois percebi que esta longa duração dos cultos devia-se à razão de que o propósito ou plano dos cultos era definido por Deus. Ou seja, o horário de início do culto quer o das sextas-feiras, quer o dos domingos, é definido pelo líder *pai* Lourenço, mas o horário de saída é ditado pelo Espírito Santo, Deus. No templo ficávamos horas a fio louvando e adorando a Deus; cantando e dançando e escutando os sermões do dia ministrados por apóstolo Lourenço ou por seus pastores auxiliares na ausência daquele.

Assim, sempre que possível, eu frequentava todos os cultos das sextas e dos domingos. Nos cultos de domingo, procurei estabelecer os primeiros contactos e primeiras conversas com os fiéis. As conversas tinham como objectivo esclarecer alguns aspectos que chamavam a minha atenção durante os cultos. Depois estas conversas passaram a ter lugar durante o caminho de volta à casa com o/as fiéis que subiam minha *boleia* (carona). Foi aí que descobri que as conversas desenvolvidas durante o caminho de casa eram mais proveitosas do que as desenvolvidas durante os cultos, pois isso gera sensação de incómodo entre os fiéis por desviar-lhes sua atenção. Por isso, o caderno de campo foi um instrumento de recurso muito importante para o registro dos acontecimentos mais importantes, bem como dos sermões e/ou dos versículos bíblicos. As notas dos eventos, posteriormente, eram reescritas no meu diário de campo.

Segui essa rotina durante três meses de campo. Tempo suficiente para apre(e)nder o léxico evangélico básico para estabelecer uma interlocução mínima sem muitos equívocos, pois eu era um neófito naquele campo e em assuntos evangélicos no geral. Nesse processo era interessante observar a curiosidade dos meus interlocutores sobre a minha pessoa. É a primeira vez que você vem aqui na *Holy Ghost Fire*? Alguém te convidou? Gostou do culto? O/as fiéis me etnografavam interessadamente, invertendo o sentido unilateral do jogo (apenas o antropólogo faria as perguntas e o/as fiéis responderiam). Eu, incansavelmente, explicava que estava ali para aprender sobre as suas vivências e suas experiências dos fiéis com Deus. Uma justificativa que recebia uma aparente aceitação no momento, mas horas depois um comentário em forma desabafo era feito, claro, com alguma dose de humor: *mas minha relação com Deus é uma coisa minha. É uma questão*

individual, que só diz respeito somente a mim. Em seguida eu insistia que era justamente aquela relação privada ou íntima com Deus que me interessava.

Portanto, aquelas infinitas perguntas e comentários jocosos dos meus interlocutores da *Holy Ghost Fire* davam-me a entender que eu estava sendo “inventado” e “domesticado” (WAGNER, 2010:35) por aqueles seres de modo que a minha presença no templo e nas suas vidas tivesse alguma plausibilidade. Embora a minha presença tivesse sido aceite pelo Conselho Pastoral da igreja, a minha presença precisava de aceitação dos meus interlocutores, pois, afinal de contas, é com eles que eu interagiria no período que estaria em campo. Assim, à medida que o tempo passava, a minha presença era facilmente aceite entre os fiéis.

Já era possível visitar os fiéis em suas casas para conversas individuais; marcar encontros para acompanhar os fiéis nos cultos, principalmente, nos cultos das sextas-feiras, pois estes ocorriam no final do dia e não era necessário madrugar. Mas, essa relação caracterizava-se por uma oscilação constante entre doses de superioridade e inferioridade, embora agora não se tratasse mais de uma superioridade e inferioridade entre um antropólogo branco ocidental estrangeiro euro-americano sobre os *nativos* negros africanos. Era uma relação de relativa desigualdade entre um antropólogo *nativo*, estudante no Brasil, com carro que os crentes “imploravam” sempre por boleia para ir para casa.

Contudo, dentro do templo e durante conversas, eu era visto como aprendiz e como qualquer aprendiz devia ser humilde, numa posição de inferioridade e os fiéis eram os meus professores, neste caso, gozando de uma posição de superioridade em relação a mim. Como notou Lanna (1998:257), “se o encontro etnográfico é eminentemente dialógico, o diálogo, como todo ato de reciprocidade, pressupõe e recria desigualdades. Nesse processo há uma alternância na dominação (...)”. Os antropólogos “devem necessariamente se submeter, como aprendizes que são, aos modos de vida que lhes são estrangeiros ou não familiares”, embora essa inferioridade seja momentânea e relativa.

Depois de estabelecida a relação com alguns e algumas fiéis, comecei a ter mais entrevistas individuais (Caldeira, 1981; Duarte, 2004). Estas entrevistas permitiram captar os sentidos das vivências e das experiências dos crentes. Durante as conversas o/as fiéis diziam que gostariam muito que Jesus Cristo *tocasse* em mim. Por *tocar em mim* os fiéis referiam-se à minha possível “conversão” em cristão.

Mas, não em qualquer cristão, um cristão da sua igreja, pois é *onde Deus habita, é onde milagres acontecem* – diziam repetidas vezes. Eu respondia afirmativamente que também desejava que tal acontecesse, mas não sabia se ia conseguir seguir a vida cristã, pois é cheia de ascetes (privações e renúncia dos prazeres carnavais).

Deste modo, a rotina do meu trabalho era caracterizada por uma longa jornada de observação participante dos cultos seguida de conversas e entrevistas. Mas, quando estávamos no meio do mês de março de 2020, recebi com profunda tristeza e dor, através da televisão estatal local (a Televisão de Moçambique, TVM), a notícia de que os cultos presenciais seriam suspensos devido aos efeitos devastadores da pandemia de COVID-19. Assim, o meu trabalho de campo estava igualmente suspenso e comprometido, conforme explico na secção abaixo.

3.2. A etnografia da religião em tempos da pandemia de COVID-19

“Em palavras simples, digo: vamos ficar em casa”. Estas palavras, foram proferidas, no dia 31 de março de 2020, pelo Presidente da República de Moçambique, Filipe Jacinto Nyusi, resumindo o seu longo e cansativo discurso de decretação de Estado de Emergência nacional de duração de 31 dias (a partir do dia 1 de abril), no âmbito das medidas de prevenção da transmissão do novo coronavírus no país.

O decreto presidencial⁴² preconizava, entre várias medidas de prevenção da transmissão de coronavírus (COVID-19), o encerramento das escolas e universidades públicas e privadas, a suspensão de cultos religiosos e desaconselhamento à aglomeração de pessoas em espaços públicos, medidas já aplicadas desde 23 de março, o encerramento ou a redução da atividade dos estabelecimentos de diversão. Adicionalmente, o decreto reforçava os critérios para a quarentena e confinamento domiciliário obrigatório de 14 dias para todas as pessoas que tinham viajado recentemente para fora do país ou que tinham tido contacto com pessoas infectadas. Estas novas restrições limitavam, igualmente, a entrada de pessoas nas fronteiras nacionais, estas ficando abertas apenas para a entrada de mercadorias e para casos de saúde e assuntos de Estado.

Este decreto tinha sido produzido numa altura em que o país registava 08 casos positivos, casos positivos considerados importados no país e os viajantes

⁴² O Decreto Presidencial nº 11/2020 de 30 de Março, por via do qual declarou-se o Estado de emergência por razões de calamidade pública.

deveriam ficar em quarentena domiciliária. Após a decisão do presidente, o parlamento moçambicano (reunido extraordinariamente) aprovou por unanimidade o aumento das restrições no país com a finalidade de conter o avanço da COVID-19. O decreto tinha sido sentenciado numa altura em que eu fazia etnografia junto de algumas igrejas evangélicas de Maputo, capital do país. A minha etnografia consistia, principalmente, em frequentar e assistir os cultos religiosos dentro de alguns templos, bem como participar cotidianamente da vida de alguns fiéis. Portanto, com os eventos públicos e privados proibidos por 30 dias durante o mês de abril, a minha etnografia estava (des)encaminhada ou comprometida.

Se, antes da adopção destas medidas, eu podia fazer observação participante dos cultos religiosos em diferentes espaços na cidade de Maputo, agora, com o decreto em vigor, os espaços de reza encontravam-se fechados à realização de qualquer tipo de culto com aglomerados. E isto criava grandes limitações para o curso “normal” da minha etnografia: eu não tinha mais acesso aos cultos e nem aos fiéis para seguir a sua vida cotidiana, porque a obrigação expressa era de isolamento social, todos ficarmos em casa.

Assim, este decreto colocava-me outros desafios: ser criativo, encontrar caminhos alternativos para continuar o meu trabalho de campo. Com efeito, as saídas encontradas neste tempo de pandemia foram, primeiro, recorrer ao uso de telefone, segundo, ao uso de *internet*. Através dos números de celular, eu ligava para conversar e/ou marcar encontros presenciais com alguns fiéis. Inicialmente, os fiéis aceitavam apenas conversar comigo por telefone. A tentativa de marcar qualquer encontro presencial terminava em fracasso. Os encontros eram negados por medo de contágio e/ou por respeito às medidas de distanciamento social impostas pelo Estado. O pânico estava instalado. Nas ruas, nas redes sociais e nos media o medo era *performedo* de várias formas. As pessoas estavam, visivelmente, traumatizadas com a emergência da doença em Moçambique.

Para contornar essa situação, o uso de internet revelou-se como ferramenta eficaz comparado ao uso do celular. A primeira vantagem da *internet* é que passei a acompanhar os cultos via *Facebook live* e *Youtube live*, embora apenas os pastores e apóstolos (obedecendo o distanciamento igual ou superior a 1.5 metros, mais tarde passando a ser de maior ou igual a 2 metros) estivessem fisicamente nos

templos. Os fiéis limitavam-se apenas a assistir, rezar e participar virtualmente através daquelas plataformas.

Assim, acompanhei os cultos nessa condição durante todo mês de abril. Enquanto acompanhava virtualmente os cultos, acompanhava igualmente a evolução do número de infectados no país. Passavam de 8 casos positivos no mês de março para 76 infectados no mês de abril, de acordo com os dados do Ministério da Saúde de Moçambique do dia 30 de abril).

Com esta situação epidemiológica posta desta forma, eu não tinha mais dúvidas de que o presidente ia prorrogar o estado de emergência por mais 30 dias, já que o tal temido *lockdown*, já em vigor no país vizinho, a África do Sul, era de longe impensável pelo medo de que tal situação agravaria a precariedade da vida dos moçambicanos, na medida em que na sua grande maioria vive ou depende sobremaneira do comércio “informal”, ou seja, as pessoas precisam sair de casa, contrariando as palavras do presidente da república, *vamos ficar em casa*.

Com o aumento de casos positivos para 76, às 20h00 do dia 30 de abril, o presidente de novo apareceu nos órgãos de comunicação social, com seu discurso longo expressando sua preocupação com a evolução dos casos de infecção por coronavírus no país. De novo acompanhei atentamente o discurso do presidente da república. Ao longo do seu discurso o presidente deixava entrever que ia prorrogar mais uma vez o estado de emergência no mês de maio, ou seja, mais 30 dias de *ficar em casa*. Dito e feito. Assim, os espaços de cultos permaneciam fechados para reza coletiva.

Era a hora de começar a contactar os fiéis para possível conversa, não só pelo telefone, mas também pelo e-mail e pelo *WhatsApp*. Assim, fi-lo. Estas ferramentas (*e-mail* e *WhatsApp*) apresentavam algumas saídas estratégicas para continuar a fazer minha etnografia. Mas, ao longo do tempo fui vendo que o e-mail era ineficaz, pois, primeiro, muito pouco a gente o tinha. Segundo, as poucas pessoas que dispunham simplesmente não respondiam os meus e-mails (dos seis e-mails apenas duas pessoas responderam). Diferentemente do e-mail, o *WhatsApp* era uma ferramenta de grande vantagem, por ser de fácil acesso e muito usada pelos meus interlocutores. Pois, estes estavam *on-line* quase diariamente. Pelo *WhatsApp* era fácil, inclusive, seguir a vida dos fiéis acompanhando o que era partilhado em seus *estados*, sobretudo, a sua trajetória diária, a saudade dos cultos

presenciais. Tanto os fiéis quanto eu compartilhávamos da economia do medo da pandemia. Ninguém queria sair de casa e andar por aí e/ou encontrar-se com alguém conhecido ou desconhecido, sob o risco de contrair o vírus da COVID-19. Vivia-se um clima de tensão e pânico cotidianamente naquela cidade.

3.3. Os efeitos dos afetos: as implicações do campo

Depois de sucessivos decretos presidenciais de proibição e restrição de quaisquer atividades de caráter pública que exijam aglomeração de pessoas em todo território moçambicano, o Decreto Presidencial nº 69/2020 de 11 de agosto, publicado no Boletim da República de Moçambique, entre várias medidas de biossegurança, o número de participantes em tais cultos e celebrações religiosas, não devia exceder 50 (cinquenta) pessoas. Na mesma senda, devia se respeitar o protocolo de prevenção de propagação da pandemia (desinfecção das mãos, uso obrigatório de máscara e distanciamento físico de 1,5 a 2 metros), emitido pelo Ministério da Saúde.

O mencionado decreto foi acolhido com satisfação por muitos fiéis que há bastante tempo esperavam por retorno dos cultos presenciais. Eu também acolhi-o com muita satisfação e medo à mistura. Estava satisfeito, porque finalmente, depois 5 meses (de dedicação exclusiva a leituras de bibliografia temática e realização de algumas entrevistas aqui e acolá via telefónica e *WhatsApp*), ia voltar ao campo para continuar com a minha atividade de campo de forma presencial, mas ao mesmo tempo sentia medo que pudesse contrair o vírus de COVID-19, já que os números de infectados continuavam a subir.

Assim, muitas igrejas começaram a inventar condições sanitárias adequadas para a prevenção da propagação do vírus nos locais de culto. Várias igrejas e templos começaram a dispor de baldes e lavatórios com água e sabão, álcool em gel para desinfecção das mãos e, outras igrejas com mais condições financeiras dispunham de termómetros de medição de temperatura dos crentes.

Embora o decreto autorizasse a reabertura dos cultos presenciais em todo território nacional, a igreja *Holy Ghost Fire* continuou com cultos presenciais com aglomerados encerrados. Apenas as rezas e atendimentos individuais eram permitidos. Várias vezes frequentei sozinho ou acompanhando algum fiel na esperança de encontrar o templo aberto, mas sem sucesso. O conselho pastoral da

igreja (constituído por apóstolo Lourenço e seus pastores auxiliares) havia deliberado não reabertura do templo. Portanto, aí cogitei a possibilidade de procurar outros templos que realizassem cultos na cidade, mesmo com pouca gente (vide as páginas seguintes).

Porém, um pequeno espaço de reza foi improvisado ao lado do templo maior de local de rezas individuais em tempos de pandemia. Graças a esse espaço de reza improvisado, eu conseguia observar o/as fiéis fazendo suas rezas e doando suas ofertas no pequeno ofertório depositado no centro do altar improvisado. Se o templo estava fechado para a realização dos cultos presenciais, os pastores estavam de plantão 24 horas por dia para atender qualquer crente que precisasse de alguma ajuda, urgente ou não.



Foto 15: Espaço de reza improvisado em tempos da pandemia no recinto da *Holy Ghost Fire*. Fonte: autor, 2020.

Assim, seguindo esses fluxos dos efeitos da pandemia, num domingo do mês de setembro de 2020, fui ao templo da *Holy Ghost Fire*. Talvez por “artimanhas do acaso”, no sentido empregado por Mariza Peirano (1995:117)⁴³, encontrei-me com uma fiel com quem tinha alguma relação de proximidade. Ela tinha ido à igreja para ter um *atendimento pastoral*, nomeação nativa que consiste em o/a fiel efetuar uma ligação telefônica e/ou enviar uma mensagem por *e-mail* ou pelo *WhatsApp* expondo suas preocupações e de seguida fazer um agendamento solicitando

⁴³ De acordo com a autora as “artimanhas do caso” são fenômenos geralmente auspiciosos, eventos que estão vinculados a indeterminação e aos eventos “livres” de intervenção humana, contudo trata-se de “leis ignoradas ou mal conhecidas” que determinam um acontecimento.

atendimento presencial com um pastor. E dependendo do assunto, o/as atendentes em plantão encaminham o/a fiel ao respectivo pastor.

A fala da moça deixava entrever a possibilidade de existir “especialidade” entre os pastores: uns que atendem casos afetivos ou emocionais; outros que lidam com doenças, desemprego e/ou problemas financeiros. Porém, o apóstolo ou profeta seria a figura que agrega todas as capacidades de resolução de quaisquer problemas, uma vez que ele é *man of God*. A existência de pastores “especializados” entre os evangélicos, por sua vez, lembra a existência de curandeiros “especializados”. Honwana (2002:57) agrupou os praticantes da medicina “tradicional” do Sul de Moçambique de acordo com as suas categorias. Essas categorias existiram antes e durante o período de controlo *Nguni* e de presença *Ndau* na região Sul de Moçambique. Os *Vanguni*, provenientes da Zululândia, África do Sul, eram um grupo dissidente do Reino Zulu que emigrou para norte durante o movimento *Mfekane*⁴⁴. Enquanto os *Vandau* são estrangeiros nesta região, pertencendo à zona centro do país e ao grupo *Shona-Karanga*.

Deste modo, seguindo o pensamento de Honwana (2002), um *nyanga* (plural *tinyanga*) é espírito *tinguluve* da linhagem *Tsonga*, masculino ou feminino, que tem apenas a função de curar doenças através do uso de plantas medicinais. *Nyengarume* é também um espírito *tinguluve* da linhagem *Tsonga* que tem o poder de cura, adivinhação e anti-feitiçaria, e é apenas um indivíduo do sexo masculino. *Ngoma* é um espírito da linhagem *Vanguni* apenas com funções de adivinhação, sendo indivíduos de ambos sexos, masculino e feminino. Enquanto *Nyamusoro* (plural *vanyamusoro*) é um espírito *Ndau* com poderes de exorcizar (*kufemba*), podendo ser apenas um indivíduo de sexo feminino. Portanto, no Sul de Moçambique, a pessoa potencialmente pode ser possuída por espíritos de três diferentes origens “etnolinguísticas”, conforme o quadro da Alcinda Honwana (2002:57), a seguir.

Praticante de medicina “tradicional”	Espírito	Funções	Género	Origem
<i>Nyanga</i>	<i>Tinguluve</i>	Cura	Masculino Feminino	<i>Tsonga</i>

⁴⁴ *Mfekane* foi um período de crise política, económica e social na Zululândia.

<i>Nyangarume</i>	<i>Tinguluve</i>	Cura Adivinhação Anti- feitiçaria	Masculino	<i>Tsonga</i>
<i>Ngoma</i>	<i>vaNguni</i>	Adivinhação	Masculino Feminino	<i>Nguni</i>
<i>Nyamusoro</i>	<i>vaNdau</i>	Exorcismo (<i>kufemba</i>)	Feminino	<i>Ndau</i>

Segundo Honwana, os *vanyamusoro* são simultaneamente adivinhos e ervanários, pois são possuídos pelos espíritos linhageiros dos *Tsonga – tinguluve* – e pelos espíritos *estrangeiros* dos *vaNguni* e *vaNdau*. Portanto, os *vanyamusoro* têm poderes de adivinhação através do *transe* e dos *tinhlolo* (ossículos de adivinhação), *kufemba* (o exorcismo) e a cura de várias doenças, através do uso de plantas medicinais. Os *vanyamusoro* são famosos por conseguirem resolver diversos tipos de problemas.

As pessoas consultam-nos para se curarem de doenças, procurarem protecção contra as desgraças da vida, para descobrirem as causas da morte de um familiar ou mesmo para saberem a razão por que os animais domésticos estão a morrer e a produção agrícola não vai bem. As pessoas recorrem aos poderes dos *vanyamusoro* sobretudo para conhecerem o porquê de tais acontecimentos e a maneira de reequilibrarem a sua vida. (HONWANA, 2002:59).

Foi através daquela moça que eu soube que a igreja do apóstolo Onório Cutane, líder e “proprietário” da igreja Ministerial Nações para Cristo, estava reaberta para cultos presenciais; uma igreja evangélica igualmente bastante famosa no Sul de Moçambique por operar milagres, localizada no bairro Jonasse, no município de Boane, província de Maputo, cerca de 50km da Cidade de Maputo. Arranjei um domingo e fui àquela igreja pela manhã. Chegado lá havia uma *bicha* (fila) enorme de pessoas esperando a vez do lado de fora do templo. Na entrada do templo tinha um reservatório de água e sabão líquido.

Um obreiro media a temperatura e aplicava álcool em gel a todos os fiéis. Assim, se conhecia a temperatura de cada fiel antes que adentrasse no templo. Embora o decreto já aludido previsse um número máximo de 50 pessoas por culto o templo de Onório albergava um número máximo de 150 fiéis por hora de culto.

Findo o tempo entravam o mesmo número de fiéis. Mais tarde soube que aquele número de fiéis tinha sido autorizado pelas autoridades depois que várias igrejas com templos com dimensões espaciais maiores reclamaram ser menor o número de 50 pessoas.

Dentro do templo, reconheci Makukule, nome fictício. Makukule e eu vivemos juntos como alunos internos na Escola Secundária de Chókwè, província de Gaza, entre os anos de 2000 e 2001. Depois do culto, fui cumprimentá-lo. Reconhecemo-nos mutuamente, embora passados longos anos. Makukule, agora, com 40 anos de idade, é licenciado em Educação Física. Entrou na igreja no ano de 2016 e agora ocupa a posição de obreiro na igreja desde o ano de 2018. Expliquei-lhe o motivo da minha presença naquele lugar. Como os assuntos por atualizar eram tantos, combinamos de continuar a conversa no domingo seguinte.

Dito e feito. Fui à igreja. Segui todos os protocolos sanitários. Entrei no culto preocupado em encontrar Makukule. Segundos depois visualizei-o dando orientações aos fiéis que entravam no templo. Depois do culto de novo retomamos a nossa conversa. Seguimos esse ritual de conversas aqui e acolá todos os domingos que frequentei os cultos da igreja de Onório. Assim, Makukule e eu ficávamos cada vez mais íntimos. Uma intimidade que me permitia perguntar quase tudo sobre sua fé e sua relação com Deus.

Talvez por conta dessa intimidade que construímos que um dia Makukule ligou-me informando que no dia 28 de novembro de 2020 ele seria padrinho de casamento de *irmãos* da igreja. Primeiro, entendi que era apenas uma informação. Mas, continuando, ele pediu emprestado o carro para conduzir os noivos. Fiquei alguns minutos mudo; Makukule, insistindo, reforçou o pedido, afirmando que o resto ficaria por sua conta (referindo-se às despesas com combustível). Assim, só me restava ceder ao pedido. *Está bem, vou emprestar-te o carro. Mas, cuidado parar no meio do caminho e envergonhar os noivos* (gargalhamos longamente). Assim, acordamos que ele iria ao meu encontro na sexta-feira do dia 27 de Novembro para buscar o carro.

Eu passei aqueles dias do mês de Novembro me torturando infinitamente; por que ele pediu meu carro? Será que não há outras pessoas na igreja que ele podia recorrer? Será que ele não tem dinheiro para alugar um carro? Se não tem dinheiro para o efeito, por que aceitou apadrinhar um casamento? Não encontrei uma

resposta plausível. Dias depois, contei o sucedido a alguns amigos. Sem muitas medidas, todos foram unânimes em dizer “*não se empresta o carro, aluga-se*”. Mas, eu não podia alugá-lo. Havia uma questão moral em jogo que sequer os meus amigos faziam ideia. Makukule era meu interlocutor, uma pessoa que disponibilizava seu rico e precioso tempo conversando comigo e ajudando-me com o campo.

Para o meu infortúnio, sempre que a gente se encontrava eu não conseguia falar sequer tocar no assunto. O meu dilema era cabeludo. Negando com o carro, com desculpas esfarrapadas, eu estaria a ser desonesto comigo mesmo e, pior, com Makukule. Aí pensei. Mas, a Antropologia é também retribuição. Retribuir o acolhimento, a aceitação em campo, as conversas, as zangas, os atrasos, entre outros dons. Por isso, quando o dia e a hora combinados chegaram, Makukule veio ao meu encontro para buscar o carro. Fomos ter com a senhora que ia fazer os trabalhos de decoração da viatura. Ela e a filha fizeram a decoração, fixando fitas vermelhas e brancas, bem como inscrevendo os nomes dos noivos, o da noiva à frente e o do noivo atrás. Makukule pagou pelos serviços prestados.

Seguimos para minha casa. O seu telemóvel não parava de tocar. Ora era sua esposa perguntando se ele já estava comigo ou se já tinha ornamentado o carro; ora eram os noivos perguntando detalhes do casamento. Era uma série de coisas que necessitavam da sua atenção. Ao mesmo tempo que atendia aquele telemóvel, ele não se cansava de se desculpar por não poder ir comigo na igreja para assistir o casamento, já que os decretos de Estado de Emergência limitavam o número de participantes em eventos em 50 pessoas.

Assim, no sábado, dia 28 de novembro, decorreu o casamento. No final do dia, Makukule ligou-me a convidar-me para assistir o casamento em casa dos noivos no dia seguinte, domingo. Ao que concordei. Explicou-me como chegar à casa dos noivos na vila sede do distrito de Moamba, na província de Maputo, cerca de 65km da Cidade de Maputo. Quando era meio-dia de domingo, segui fielmente as orientações dadas pelo Makukule. Fui até o terminal de autocarros de Malhampsene, um dos bairros da Cidade da Matola. Subi o *machimombo* com o destino certo.

Cheguei à casa dos noivos no momento de entrega de presentes. Havia mais do que 50 pessoas, embora o decreto falasse apenas de 50 pessoas. Algumas com máscaras e obedecem o distanciamento físico (2 metros previstos nos decretos

presidenciais). Sentei-me numa das cadeiras plásticas na primeira fila de trás para frente. Assisti a entrega de presentes que eram postos numa esteira improvisada para o efeito. Makukule veio me cumprimentar. Depois chamou uma das senhoras do protocolo para servir-me a refeição da festa. Era arroz de legumes, feijoada, carne de vaca e frango. Deliciei-me daquela comida ao ritmo das canções da igreja que animavam o casamento. Cantou-se até os maxilares não puderem mais.

Quando eram 17h30, Makukule tomou a palavra para despedir-se. Oramos fervorosamente num tom de adeus aos nubentes. Consegui assento no carro, sentando no banco detrás. Quando dirigíamos ao carro estacionado a pouquíssimos metros, de repente, Makukule deu meia-volta; pegou na mão da esposa e voltaram. Chamou os noivos e seguiram para dentro da casa. Seus afilhados e eu ficamos no carro aguardando. De dentro só se ouvia *“sai, sai, sai. Se tu vieste aqui com seu presente de cobra leva e vai embora; aqui não tens espaço. Sai, sai, sai”*. Passado algum tempo um silêncio ensurdecedor se instalou. Depois chegou-nos um estranho barulho, parecia alguém mexendo nos presentes. De seguida todos saíram sorridentes.

Todos entramos no carro. Seguimos embora de volta a Maputo. Pelo caminho comentava-se o “insólito”. Dizia-se que uma vizinha tinha presenteado os noivos com um envelope contendo dinheiro, mas, na verdade, aquilo era uma cobra. Makukule teve uma visão de que na caixa de presentes havia uma cobra. Por isso, voltou para rezar e expulsá-la. *“Às vezes as pessoas recebem coisas achando que estão a receber presentes enquanto são demónios”* – reforçou Makukule.

Como se pode notar, o envelope com cobra em forma de dinheiro revela como a bruxaria engloba o cristianismo evangélico em Moçambique. Por isso, os evangélicos estão sempre atentos às coisas que recebem dos outros, porque suspeitam que podem carregar consigo feitiço ou bruxaria. Sendo assim, é preciso produzir contra-dádiva de bloqueio ou neutralização dos seus efeitos maléficos através de orações. Mas, esta desconfiança, embora possa parecer exclusiva dos evangélicos, é uma prática comum entre os moçambicanos, pelo menos no Sul de Moçambique. Nesta região, quando as pessoas recebem algo dos outros, sobretudo de quem desconfia ou de um potencial inimigo, costumam por sal no objeto ou no bem doado, pois o sal tem efeito neutralizador de qualquer maldição.

Quando chegamos à sua casa, Makukule entregou-me o carro. Em tom jocoso disse: “*o problema mecânico que você falou não aconteceu. Nós somos filhos de Deus*” – riram-se ele e sua esposa. De seguida agradeceu-me imensamente pela ajuda. Agradeceu de tal forma que me senti constrangido. O meu constrangimento (talvez) devia-se ao fato de saber que Makukule tinha feito muito mais do que aquilo que eu havia feito, simplesmente emprestar um carro. Ele contou-me várias histórias da sua vida; apresentou a várias pessoas; acolheu-me no templo e na sua casa, entre outras atividades que desenvolvi no meu trabalho graças a ele. Nada podia fazer se não retribuir por todo apoio recebido.

Assim, o carro desempenhava um papel importante no meu trabalho. Além ser o meio de transporte de e para a igreja, tinha o papel fundamental de criar e fortalecer as minhas relações em campo. Igor Kopytoff (2008:94), no seu artigo intitulado “biografia cultural das coisas: a mercantilização ao como processo”, faz uma breve constatação do papel do carro na sociologia das relações de parentesco da família, fortificando-os em África e enfraquecendo-os nos Estados Unidos de América. Nesse artigo sobre “biografia cultural” e a “histórias das coisas”, Kopytoff avança o argumento de que coisas específicas ao passar por mãos, contextos e usos diferentes, acumulam, assim, uma biografia específica, ou um conjunto de biografias. Porém, no meu campo, não se tratava da biografia cultural e histórias do carro, tratava-se, como fiz referência atrás, de oferecer boleia o/as fiéis de e para a igreja. Deste modo, o carro tinha o papel de (facilitar) produzir e fortalecer minhas relações diádicas com o/as fiéis. Igualmente, facilitou ao Makukule realizar uma atividade muito importante na vida de um cristão, o casamento. Assim, o carro produzia e reproduzia minhas relações com os interlocutores da minha pesquisa.



Foto 16: Carro dos noivos. Fonte: Sérgio Mucavele, 2020.

A minha ligação com o campo foi marcada por muitos momentos emocionais, pois os discursos, as narrativas, as contradições que eu experimentava cotidianamente nos cultos pareciam atingir-me de forma pessoal e foram muitos os momentos em que isso teve lugar. Várias vezes mergulhei e testemunhei o sofrimento e a angústia dos outros. Foi um grande desafio para mim e, cada dia que voltava à casa depois do culto, eram necessárias tantas horas para me “afastar” emocionalmente das situações vividas em campo. A tese que proponho é fruto de uma longa reflexão e de um diálogo entre o material que recolhi, a literatura e das conversas intermináveis com professor Marcos Lanna, que me ajudou muito no esclarecimento de alguns detalhes e dos pontos mais difíceis dos meus dados.

As igrejas evangélicas em Maputo representam um ponto de vista privilegiado para a compreensão das formas locais de percepção e gestão dos problemas (bruxaria, doença, má sorte, falta de casamento, pobreza, entre outros). Por isso, suponho que algumas conclusões propostas aqui possam ser úteis para compreender como as pessoas do Sul de Moçambique entendem eventos e problemas e as suas formas de geri-los num contexto tão plural e multicultural. Os nomes que aparecem no texto todos são fictícios, como forma de manter a privacidade e integridade dos meus interlocutores, tanto quanto possível.

CAPÍTULO QUARTO

O TEMPO DE DEUS

Este capítulo dá conta das descrições e análises dos processos de cura, *libertação* e expulsão de espíritos maus, especialmente, o *marido espiritual*, que afetam a vida das fiéis evangélicas de Maputo. Trata-se de dar a conhecer, etnograficamente, o que realmente se passa numa situação de possessão por *marido espiritual*.

4.1. O tempo de Deus no templo

TEMPO DE DEUS

Eu queria que fosse agora

A hora de viver os sonhos que sonhei

Mas tudo tem o tempo certo

E nada foge do controle do meu Deus

Mesmo que tudo pareça longe

Ainda assim consigo crer que Deus pode fazer

Mas o difícil é esperar

O tempo em que tudo irá acontecer

Calma, coração

Espera no Senhor que essa noite vai passar

Calma, coração

Que o tempo de sorrir está chegando

Você só tem que confiar

No tempo de Deus

Todas as promessas irão se cumprir

No tempo de Deus

A ferida vai virar cicatriz

No tempo de Deus

Os seus sonhos se tornarão reais

No tempo de Deus

No tempo de Deus

Sua família irá se entregar no altar

No tempo de Deus

Essa tempestade irá se acalmar

No tempo de Deus

Você verá que valeu a pena esperar

Enquanto o tempo não chega

Só me resta adorar

Tudo entregarei, tudo entregarei

Só a Ti, Jesus Bendito, tudo entregarei

Artista: Elaine Martins

Álbum: *Rompendo*

Ano de lançamento: 2016

Entre os evangélicos de Maputo é muito recorrente ouvir canções como esta de Elaine Martins, dentro e fora do templo. Aliás, entre os evangélicos não existe essa separação rígida, todo tempo é tempo de devoção a Deus, conforme alertou-me um fiel, “o ser cristão não é uma vestimenta, uma camisa que uma pessoa pode pôr e tirar; o ser cristão é um estilo de vida, é uma maneira de ser”. Quer dizer, o ser cristão, para este interlocutor, é uma atitude, uma forma de se colocar no mundo. É preciso incorporar atitudes e comportamentos dignos de um cristão para que a graça de Deus te encontre preparado, pois o tempo de Deus não é igual a um relógio que marca de hora em hora, minuto em minuto e segundo em segundo. Como observa Willian Mateus⁴⁵,

“O tempo de Deus é uma dádiva onde somente o criador sabe controlar, o tempo de Deus é uma bênção que chega no momento certo. O tempo de Deus significa o agir no momento certo e não na hora certa. As vitórias em nossas vidas são medidas através de tempos e não horas”.

Portanto, Deus age no momento certo na vida dos fiéis, “sem que eles esperem”. Durante o trabalho de campo, os fiéis contavam episódios da presença ou manifestação de Deus nas suas vidas. Assim, apesar de os fiéis imaginarem que a graça de Deus se manifestará, eles não sabem quando esse momento certo chegará, pois o tempo de Deus não é igual ao tempo dos fiéis. Porém, no campo constatei que no templo, o tempo de Deus se mistura com o tempo dos fiéis; porque, mesmo que os fiéis tenham incerteza do *momento certo* da manifestação de Deus, eles esperam que esse *momento certo* ocorra no templo.

Assim, pode-se dizer que, no templo, o tempo de Deus e o tempo dos fiéis se misturam, pois, para alguns fiéis, Deus se manifesta precisamente no momento esperado. De fato, os fiéis recebem a benção de Deus no templo, na hora do culto coletivo. Quando isso acontece, os fiéis saem da igreja felizes. Do contrário, ficam tristes ou preocupados, mas, simultaneamente, esperançosos de que o tempo certo poderá chegar a qualquer momento.

Com efeito, o momento certo no templo pode ser testemunhado de várias formas, particularmente, quando os fiéis recebem *libertação* ou expulsão de demónios ou, ainda, quando recebem a cura de alguma enfermidade. Durante a pesquisa de campo, acompanhei vários *momentos certos*. O giro involuntário, os tremores, os pulos, os tombos, os choros, os gritos, os vômitos, falar em vários

⁴⁵ <https://www.pensador.com/frase/MTEzNzMwOA/> acesso dia 01 de Abril de 2021, pelas 20h02.

idiomas “estranhos”, entre outros sinais, são entendidos, pelos crentes, como símbolos da presença de Deus no corpo de um fiel. Durante a pesquisa de campo, notei que certas pessoas (maioritariamente, homens) são percebidas escolhidas por Deus e dotadas de uma “unção” especial que lhes permite transferir o poder de Espírito Santo aos seus fiéis. O corpo deste *homem de Deus* é receptáculo importante para a operação do Espírito Santo na terra. Posto isto, apresento, a seguir, o tempo de Deus no templo da *Holy Ghost Fire*.

3.2. Destruindo o destruidor: a expulsão do marido espiritual

Você tem marido, sim, um marido espiritual alto. Mas, não se preocupa, eu vou tirá-lo (Apóstolo Lourenço Fole, caderno de campo, 2021).

Foi num domingo de Março de 2020, estávamos em pé cantando e dançando em louvor a Deus quando, de repente, uma moça, que doravante chamarei de Sara, de 39 anos de idade, talvez. Parada ao meu lado, começou a agitar-se. As suas mãos subiam e desciam da cabeça à cintura, contínua e desordenadamente. Chutava, violentamente, tudo que havia à sua frente. Eu me assusto, mas finjo que estou tranquilo. Sara dá um giro de 360 graus. Cai. Rebola. Uma obreira vem correndo. Segura na saia da Sara quase desprendendo do corpo e devolve-a à sua cintura, evitando que a sua roupa íntima fique à mostra. Mas, Sara tem força de touro. Derruba a obreira. As duas caem. As mulheres que estão à volta correm para ajudá-las. Finalmente soerguem-se. Sara é aparentemente dominada. Senta-se. A obreira e as mulheres relaxam, pois Sara parece finalmente calma e voltando à “realidade”. Com os olhos abertos, Sara dirige o olhar para cima; não fosse o teto coberto de chapas de zinco a limitar, Sara estaria a olhar em direção ao céu, onde Deus todo poderoso se encontra.

- *Quem está a manifestar-se deixa manifestar* – adverte apóstolo Lourenço, dirigindo-se aos obreiros.

Calmamente, Sara levanta-se. Apanha a sua bíblia caída no soalho. Sacode-a. Ajeita suas roupas e seus cabelos desfigurados. Senta-se de novo. Cruza os pés. Olha para o teto e para as telas gigantes de transmissão dos cultos. Fecha os olhos. Faz carretas. Parece sentir dores. Parece que vai gritar. Mas, sufoca o grito. Morde

os lábios. Cerra os dentes. Fecha e abre os olhos. Segura forte na sua cadeira. Começa a transpirar. O suor, rapidamente, inunda o chão. Forma uma lagoa. Ela quer vomitar. Segura-se. Mas, o vômito é veloz e violento. Ela levanta-se. Sacode o corpo. Ajoelha-se. O vômito sufoca-lhe a garganta. Engasga-se. O vômito insiste em sair. Sara já não aguenta mais. A obreira corre e serve-a uma bandeja de ferro envolvida por um plástico transparente para nela vomitar. Mas, Sara tenta o último suspiro. Não tem outro jeito. O vômito pula. Em segundos enche a bandeja. Transborda. Espalha-se pelo soalho de concreto. Imediatamente afasto-me. Aliás, afastamo-nos, fugindo dos projéteis do vômito espumado, esbranquiçado e avermelhado da Sara. As lágrimas e o suor da Sara formam uma correnteza que lembra o rio Nilo em estação chuvosa. Os câmara *men* correm. Começam a filmar. Sara e os vômitos são projetados na tela gigante. Todo mundo vê, até os ausentes. Sara levanta-se. Quase escorrega, pois o soalho está alagado de vômitos. E limpa os lábios com as costas das mãos.

- *Sai, sai. Esse corpo não te pertence* – grita a obreira.

Sara não aguenta mais. Começa a chorar. Mas, o vômito insiste em querer sair. Sara ajoelha-se novamente. Fecha os olhos vermelhos e cansados de tanto chorar. A situação é tensa e descontrolada. Sara começa a vomitar de novo. A obreira pede outra bandeja. Sara soergue-se. Olha para cima. Agita as mãos em gestos mortos. A obreira ajuda-a levantar-se, a caminhar, a ajeitar as roupas do corpo.

- *Todos aqueles que têm demónios podem vir para aqui* – Apóstolo Lourenço solicita todos os fiéis possessos para ir junto do altar.

Enquanto uma obreira limpa o chão com mope, outras duas tentam levar Sara para junto do altar, onde se encontram outras fiéis *manifestes*. Sara se nega a caminhar. De repente, do corpo da Sara uma voz grave e “masculina”, diz: “*não quero, não vou*”. A força de touro incorpora novamente no corpo da Sara. As duas obreiras são projetadas para o meio da multidão. Sara corre em direção à porta de saída. As obreiras imploram por ajuda. Os obreiros, pastores e seguranças perseguem-na. Ela finta-os, mas por pouco tempo. Agarram-na. Arrastam-na para perto do altar. Sara grita até a sua voz perder-se no alto.

Perto do altar, Sara compôs o coro das *manifestações*. Uns rebolando no chão e gritando sem parar. Outros em pé segurados fortemente pelos obreiros. O apóstolo Lourenço continua a pregar como se não se importasse com o rebanho que se

manifestava intermitentemente. Eu aproximo-me junto às filas mais próximas do altar para acompanhar tudo de perto. Mas, o medo, de repente, *manifestar-me* me faz recuar. Mas, paro numa fila com vista privilegiada para ver tudo o que acontece aos *manifestes*. Depois de umas voltas, naquele tapete vermelho, pregando seu evangelho, o apóstolo Lourenço começa a atender os fiéis em *manifestação*. Assim, o momento de *libertação* e expulsão dos demónios ganha vida. O apóstolo caminha em silêncio em direção à Sara. Ela recua. Os obreiros e seguranças musculosos encurralam-na. Assim, o processo de *libertação* da Sara começa.

- *Chega! Chega! Chega pá!*

- *Que foi?* – Pergunta o apóstolo.

- *Chega pá!* – Sara tenta recuar novamente. Mas, não consegue.

- *Que foi?* – Insiste o apóstolo, sorrindo.

- *Vou te matar* – Sara tenta assustar o apóstolo.

- *Me matar?* – O apóstolo ri-se longamente e os milhares de fiéis acompanham-no com aplausos efusivos. O apóstolo levanta a mão para dar o *touch* (categoria *nativa* para designar toque) na testa da Sara. Com medo, Sara tenta fugir, mas não consegue.

- *Pára! Quero falar* – Grita Sara.

- *Por que não queres sair desse corpo?* – Pergunta o apóstolo.

- *Ela é minha esposa. Por isso, não saio daqui* – Reforça Sara.

- *Mas, daqui vais sair. Come out [sai]* – Ordena o apóstolo, tocando violentamente na testa da Sara. Mas, o espírito insiste em reivindicar a posse do seu corpo.

- *Ela é minha mulher. Eu sou marido dela* – Continua Sara.

- *Vais sair. Come out [sai]* – apóstolo toca na testa da Sara, violentamente. Ela cai de costas, pernas esticadas e braços presos nas mãos das obreiras e dos seguranças. O silêncio se instala. Sara parece ter perdido sentidos. Mas, a sua respiração alivia tensão dos presentes.

You are free [você está livre] – Diz o apóstolo, sorrindo e dançando, enquanto dirige-se aos outros fiéis que precisam de *libertação*.

Tempo depois Sara levanta-se. Recompõe-se. Parece voltar ao seu estado “normal”. Caminha lentamente de volta ao seu assento, pertinho de mim. Ela senta-se. Limpa as lágrimas. Ajeita o seu corpo, suas roupas. Segura na sua bíblia. Eu

reparo para ela e os seus olhos vagueiam pelo imenso templo parece procurar colinas em planícies dos tempos idos. Ou, talvez, tentando encontrar alguma razão por que quase todos nós em seu redor olhávamo-la fixamente, com condescendências. Enfim, depois de muito “exorcismo”, finalmente Sara estava *liberta*. O *xipoco* (plural *s’wipoco*, fantasmas, demónios e/ou espíritos malignos, diabo) que tomava o corpo da Sara, tinha sido expulso e o culto continuou seguindo seu rumo. O apóstolo continuou caçando, *libertando* e expulsando demónios.



Foto 17: Uma mulher sendo *liberta* das *manifestações*. Fonte: arquivo de internet.

Este evento ocorrido com a Sara os fiéis da *Holy Ghost Fire* chamam-no de *manifestação*. Designa-se *manifestação* quando a pessoa é possuída espiritualmente ou entra em *trance*. Raymond Firth (2004 [1996]:175) entende possessão pelos espíritos como sendo uma forma de transe em que as ações comportamentais de uma pessoa são interpretadas como prova do controlo do seu comportamento por um espírito normalmente exterior a si próprio. No mesmo diapasão, Honwana (2002) define possessão como um estado particular em que um indivíduo experimenta a separação temporária da sua própria essência e identidade.

Quando há *manifestação*, é desencadeado um processo de expulsão dos agentes espirituais malignos. Este processo é chamado de *libertação*. John Brown (2011), num estudo feito entre as igrejas pentecostais da Cidade de Lagos, Nigéria, define *libertação* (*deliverance*) como uma prática pela qual indivíduos ou

comunidades são *libertos* através de expulsão de demónios ou forças do mal que afligem as vítimas com enfermidades ou estagnação do progresso social da comunidade. Brown refere, ainda, que os pentecostais de Lagos odeiam o uso do conceito exorcismo (igualmente, conhecido como *libertação*), porque os líderes das suas organizações associam os exorcistas a pessoas com poderes ancestrais, como bruxos e médicos tradicionais ou a comunidade de curandeiros. Daí o uso recorrente do termo *libertação* ao invés de exorcismo.

Esta realidade constatada por Brown, é vivenciada, igualmente, pelos evangélicos de Maputo. Durante o trabalho de campo, o termo exorcismo era silenciada tanto nos cultos quanto nas conversas tidas com alguns interlocutores. Tanto dentro como fora da igreja, este termo apenas era referido quando associado aos curandeiros. Os evangélicos dizem que exorcismo envolve diálogo e negociação com os espíritos, uma prática que os evangélicos acham e afirmam que não fazem. Porém, nas sessões de *libertação* (expulsão dos demónios) que presenciei, física e virtualmente, os diálogos com espíritos são travados, embora, com a finalidade de expulsá-los. É o caso do diálogo com o espírito possuidor da Sara. O que, de certa forma, sugere haver igualmente exorcismo, embora os entre os evangélicos de Maputo digam que não a pratiquem.

Na *Holy Ghost Fire*, a *libertação* é feita, quase sempre, pelo apóstolo Lourenço. Durante as sessões de *libertação*, apóstolo envolve-se em contato físico com seus fiéis, pondo suas mãos nas cabeças ou outras partes doloridas do corpo dos fiéis, gritando forte em seus ouvidos e no microfone, em sinal de expulsar qualquer demónio que possa estar causando alguma doença ou fracasso nos negócios, emprego ou casamento. Por isso, quando as pessoas caem ao toque da mão do apóstolo, isso é percebido, pelos fiéis, como sendo uma resposta espontânea ao toque do Espírito Santo. Essa experiência é atribuída à agência divina, não humana.

Pode-se dizer que é nesse momento que o apóstolo demonstra os seus poderes milagrosos aos presentes, afinal ele é *homem de Deus*. Aliás, a igreja superlota de fiéis em busca da resolução de seus problemas, como atrasos nos arranjos matrimoniais, desemprego, abortos espontâneos, divórcios, invasões sexuais, *maridos e/ou esposas* espirituais, problemas financeiros, falta de progresso devido à bruxaria, feitiçaria e outros pactos satânicos (que o *homem de Deus* deve expulsar).

No momento da profecia e *libertação*, o apóstolo circula pelos corredores caçando demónios e espíritos malignos. Os fiéis ficam ansiosos para receber a profecia, através da qual se recebe a *libertação* e/ou cura. Para os fiéis, o momento de *libertação* representa todas essas coisas: uma *libertação* daquilo que é a fonte do mal. Como disse há pouco, este é o motivo pelo qual o/as fiéis estão presentes no templo da *Holy Ghost Fire*. A priori, a profecia, a *libertação* e a cura são tidos como a manifestação plena de Deus, o tal *momento certo* de que falei no início deste capítulo. Deste modo, pode-se dizer que a *libertação* da Sara revela a chegada do *tempo de Deus* na vida dela. Assim, para Sara, Deus estava presente no templo.

No processo de *libertação* da Sara, percebe-se que o espírito que havia se apossado do seu corpo era seu marido espiritual. Eis que, depois de *liberta*, Sara conta que há tempo que não dorme tranquilamente. Todas as noites surgem-lhe sonhos confusos. Quase sempre, sonha com imagem de um homem, de cujo rosto que não lhe é familiar. A sua voz é confusa e quando aparece chama-lhe pelo nome de casa ou “tradicional”. Sara tenta entender por que tal homem chama-lhe assim, pois raras vezes o seu nome de casa é pronunciado na sua casa. Quem assim a chamava, com frequência, era a sua finada avó, sua *xará*. E, sempre, durante os sonhos, se vê vestida de noiva casando com tal homem desconhecido. Mas, de repente, tudo se espuma. Na manhã seguinte, ela acorda com medo, confusa, cansada, tonta e com fortes dores de cabeça. E tenta, incansavelmente, decifrar aquele enigma que a tormenta nos seus sonhos. E desconfia que esse homem seja responsável pela destruição das suas relações anteriores, porque “todos os homens que se aproximaram de mim, do nada sumiam”. “Eu só consegui ter uma relação duradoura quando entrei aqui em 2016 e hoje tenho dois filhos”. Mas, antes da Sara terminar de contar a sua história, apóstolo Lourenço a interrompeu para reforçar a *boa nova*, que ela já estava *liberta* a partir daquele dia. E ia casar-se em breve.

Outro evento que testemunha a presença de um marido espiritual, presenciei-o na Igreja Ministerial Nações para Cristo, uma igreja popularmente conhecida pelo nome do seu líder e “proprietário”, Onório Cutane. Nesse culto, duas irmãs biológicas, uma, a mais velha em idade cronológica, mãe separada há 14 anos e outra, a mais nova, solteira com problemas menstruais, são possuídas pelo *marido espiritual* polígamo (polígino). Lembremo-nos que a poligamia (referindo-se à

poliginia) é uma das práticas “tradicionais” que a Frelimo, partido-Estado, entendia que deviam ser destruídas pois aprisionavam as mulheres. Acontece que no cristianismo evangélico de Maputo a poliginia é expressamente proibida, pois Deus da costela do homem fez uma mulher, e não duas ou três, para com ela construir uma família. Portanto, aqui, pode se entender que há dois problemas capitais, primeiro, o próprio espírito mau e, segundo, a poliginia.

Voltando ao episódio, apóstolo solicitou as duas mulheres para *libertá-las* das garras do demónio. Eis o diálogo entre apóstolo Onório (Ap.O) e as mulheres (M) possuídas pelo *marido espiritual*:

Ap.O: *Esta é tua mulher? Aquela também é tua mulher?*

M: *Sim. As duas me foram oferecidas.*

Ap.O: *Chama-a para aqui, imediatamente!*

M: *Vem cá minha primeira esposa, [nome].*

Ap.O: *Veja que este demónio é polígamo. Enquanto o apóstolo fala, a primeira mulher do espírito é arrastada pelos obreiros para junto do apóstolo. Vocês viram que ela estava bem ali? Começou a manifestar quando chegou perto desta aqui. As duas são esposas do mesmo espírito. Esta aqui não pode conceber e nem ver período, por causa desse demónio – referindo à primeira mulher do espírito. Esta aqui vai ser castigada agora mesmo.*

M: *Esta nunca irá conceber – indicando a primeira mulher do espírito. Já foram a vários lugares, mas nunca conseguiram me tirar. Já gastaram rios de dinheiro em vão, tentando se livrar de mim, mas eu nunca sai daqui.*

Ap.O: *O demónio diz que é poderoso, mas só Jesus Cristo que é poderoso. (amém – gritaram os fiéis).*

M: *Eu não me manifesto em igrejinhas.*

Ap.O: *Não te manifestas nas igrejinhas?*

M: *Eu não me manifesto. Mesmo nestes curandeirizinhos, eu não me manifesto. Nas igrejinhas, quando rezam, eu só lhes reparo.*

Ap.O: *Jesus é rei. Pega suas orelhas! Pega suas orelhas! – Ordenou o apóstolo. O demónio olhou fixamente para o apóstolo. Depois de um tempo, deitou-se no chão sobre os pés do apóstolo, parecia estar com vergonha. O apóstolo sorriu e, pulando, gritou, juntamente com os presentes: *Jesus Cristo é mesmo, ontem, hoje e eternamente. Ele é o Senhor. Aqui, não há demónio que resista aqui, aqui**

nesta casa. O demónio diz que nas igrejazinhas “eu nem me manifesto”. “Os curandeiros não me conseguem”. Eu disse, agora, você vai dançar, aqui. Nós castigamos demónios. Ajoelha! Cruza os braços e segura nas tuas orelhas! Obedecendo, o demónio cruzou os braços e segurou nas orelhas, para a alegria e aplausos dos presentes. A partir de hoje, esta mulher irá menstruar, irá casar-se e terá filhos. Você sairá da vida dela para sempre. Agora diga, fui derrotado! O espírito calou-se, parecia recusar sua rendição.

M: *Fui vencida* – Ouvindo a rendição do espírito, os presentes gritaram, pularam e aplaudiram a rendição do espírito.

Ap.O: *A vida dela está restaurada hoje.*

M: Para que eu deixe a vida desta mulher, preciso de um boi para me acompanhar.

Ap.O: *Prestem atenção. Escutem isso. Quando você vai buscar um curandeiro para resolver este assunto. O curandeiro ia exorcizar até o demónio se manifestar. Mas iria encarnar no curandeiro, pedindo um boi. Com medo, a família iria providenciar um boi. É assim como se procede, “tradicional”mente. Agora, estão a ver a diferença entre nós e os curandeiros? O curandeiro ia dizer à família para comprar um boi. Nós não temos boi para dar a nenhum demónio. Nós temos o fogo de Deus. Estou a fazer isso para vos ensinar a confiar em Jesus e na sua palavra. Se fosse você lá fora, você compraria um boi, mas aqui na igreja você não ia comprar nem uma cadeira. Significa que vocês patrocinam os curandeiros e não Jesus.*

M: *Eu vivo aqui nas costas dela. Onde mais iria ficar? Minha casa é distante.*

Ap.O: *Estão a ver que para o demónio sair, ele pede em troca um corpo, no caso, um boi. Em nome de Jesus, saí. O apóstolo toca nas costas mulher possuída. Ela cai de costas. Como te sentes agora?*

M: *Me sinto bem.*

Ap.O: *Aquele peso que sentia nas costas?*

M: *Já não sinto mais.*

Ap.O: *Aquele demónio saiu de vocês. Que Jesus abençoe vocês. A partir de hoje, haja restauração na vossa vida. Eu profetizo a irmã. Aparecerá um homem solteiro que irá casar a irmã. A irmã sempre sonhava com uma cobra. Mas, a partir*

de hoje essa cobra está morta. Você terá dois filhos. Prepara-se. Dentro de dois dias vai “pegar”.

M: Se eu conceber, pastor, não sei como irei agradecer a Deus. Tenho muitos anos já a andar nos curandeiros a tomar remédios e não consigo conceber.

Ap.O: Não se preocupe. Estou a dizer que dentro de dois dias estará grávida. Estou a ver dois filhos a caminho. (Lacrimajando, uma das irmãs abraçou fortemente a outra). Vocês estão libertas.

Outro depoimento sobre *marido espiritual*, lê-se a seguir.

Eu me lembro de um dia que fui ao curandeiro com minha colega de faculdade. Atravessamos de barco para Katembe. Chegado lá, ele [o curandeiro] disse-me assim: você tem um problema. Você não vai casar, porque tem um marido espiritual. Então, para esse marido espiritual desaparecer, você tem que subir lá na tua casa, no terraço, (na altura eu viva no prédio 33 andares), meia-noite, sem roupa, totalmente despida né? E virar para um sítio e invocar umas coisas que ele me disse. À meia-noite, lá eu fui. Chegado lá, eu despi-me. Só que quando eu ia invocar o tal [espírito] que ia expulsar o marido espiritual, apareceu o segurança [do prédio]. Eu saí de lá correndo. (...). O problema é você invocar coisa que não sabe o que é. Nós no curandeiro obedecemos tudo. Mas, não conseguimos obedecer a Deus. Então, a mesma força que nós temos para obedecer um curandeiro, vamos ter a mesma força para obedecer a Deus. Deus age no momento dele e no tempo dele. (Zaina, obreira da Holy Ghost Fire)⁴⁶

Os casos de *marido espiritual* são bastante emblemáticos entre os evangélicos de Maputo, como demonstram Linda Van de Kamp (2011; 2019) e Silas Fiorotti (2017), entre as fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) de Maputo, mas, também entre o/as fiéis da igreja *Zione*, conforme constatação de Giulia Cavallo (2013) e Jonas Mahumane (2015) Durante o trabalho do campo, o fenómeno do *marido espiritual* tornou-se um dos casos de aflição mais presentes e difundidos, especialmente entre as mulheres. As narrativas e testemunhos acerca deste tipo de aflição pareciam ter uma enorme constância entre as mulheres da *Holy Ghost Fire*, e de outras igrejas locais.

De acordo com as narrativas e testemunhos das fiéis, as dificuldades em encontrar marido, formar uma família, o insucesso escolar ou profissional ou, ainda,

⁴⁶ Histórias de Vida em Cristo: Casal Nhantumbo <https://www.youtube.com/watch?v=9oWrLSLhvDs> acessado no dia 27.05.2022.

problemas após o casamento (infertilidades, marido irresponsável ou infiel, morte de crianças, separação, divórcio, insolvência financeira, entre outras aflições), são provocados por um “espírito mau” cuja origem está ligada a um pacto estabelecido entre um parente (na maior parte das vezes pertencente à geração dos avós da vítima) e um espírito (pode ser um ou mais espíritos), com a finalidade de enriquecer rápida e facilmente (KAMP, 2011; CAVALLO, 2013). Portanto, o parente que faz o pacto com o espírito obtem, em troca, proteção e riqueza para si e sua família. Mas, em contrapartida, os seus descendentes (na maioria das vezes seus netos) pagam pelas faltas cometidas pelos seus ascendentes contratantes do espírito. Ou seja, o espírito traz “fortuna” para o parente que o contratou e infortúnios para seus descendentes. Isto ficará explicitado no decurso do capítulo.

Na maioria dos discursos recolhidos durante o trabalho de campo, o *marido espiritual* é referido como um demónio ou “espírito mau” que faz da mulher sua esposa, não permitindo que seja casada com um homem vivo ou tenha filhos, porque o demónio clama sua posse. Segundo Kamp (2011) e Cavallo (2013), o *Marido espiritual* (ou *xindotana*, *xipoco*, *mulhiwa* ou *xikwembu xa mulhiwa*) é, geralmente, um espírito não linhageiro (estrangeiro) que entra na família através de diversas formas, nomeadamente *kukhendlha* (“pedido de sorte”), realizado com o auxílio de um feiticeiro, através de incisões na pele do pedinte, comumente denominadas *kutlhevela* (vacinar), com a finalidade de criar fortuna. *Kukhendlha* é também conhecido como *kukamba* que literalmente significa “procurar”, em língua portuguesa. Portanto, quem fez *kukamba* é quem “procurou sorte” num bruxo com a finalidade de enriquecer ou se proteger. É daí que, no Sul de Moçambique, quem enriquece, aparentemente em muito pouco tempo, diz-se que *khendlhou* ou *kambou*.

Este espírito comprado, através de *kukhendlha*, tem que receber, em troca, o cuidado contínuo da mesma família que o adquiriu, através da oferta de uma palhota “tradicional” denominada *ndhumbha* no quintal da casa e de uma jovem mulher que se torna sua esposa, *nsati wa mulhiwa* ou simplesmente, mulher do espírito (KAMP, 2011; CAVALLO, 2013). Quando a família assume cuidar do espírito e lhe oferece uma esposa escolhida entre os seus membros, este pode tornar-se num *mukonwana*, um cunhado ou genro, e assim torna-se um afim protector do lar.

Xindotana é o termo pejorativo que se refere ao “pequeno tirano” (CAVALLO, 2013; FIORIOTI, 2017). Este termo vem do substantivo *ndota*, uma pessoa de respeito, um ancião ou conselheiro (SITOE, 1996), portanto, uma pessoa que ocupa uma determinada posição na comunidade. *Xindotana* indica alguém que assume uma posição de superioridade absoluta, mas uma posição que não lhe compete (CAVALLO, 2013:152). Enquanto *xipoco* ou *xikwembu xa mulhiwa* são termos que designam um espírito de uma pessoa morta ou roubada por enfeitiçamento com finalidade exclusiva de enriquecimento. Honwana (2002) descreve o espírito *mulhiwa* como um espírito manipulado pelos *valoyi* (plural de *muloyi*), feiticeiros. *Mulhiwa* deriva do verbo *kudla* (comer) e significa “aquele que foi comido”. Entre os *Tsonga* do Sul de Moçambique quando alguém morre devido à magia ou feitiçaria, considera-se que a pessoa foi comida, porque entende-se que os mágicos e os feiticeiros alimentam-se de carne e sangue humanos (Idem:58). Deste modo, podemos ver aqui que o uso desses termos nativos como o de *mulhiwa* ou “roubo por enfeitiçamento” mostra que o pensamento nativo “tradicional” está vivo e em constante relação com o cristão, uma relação que se explicita na igreja *Holy Ghost Fire* durante a profecia e *libertação* (como veremos mais adiante).

De acordo com Honwana (2002:62), o espírito *mulhiwa* é, também, conhecido por *mpfhukwa* devido à sua capacidade de *kupfhukwa* (ressuscitar) para exercer vingança – provocando doenças ou mesmo matando os descendentes dos que os mataram ou maltrataram em vida – ou apenas para pedir protecção. Para Honwana, o fenómeno *mpfhukwa* é, aparentemente, originalmente *Ndau*, sendo espíritos dos militares escravos *Ndau* mortos nas guerras da expansão *Nguni* no Sul de Moçambique. Para Honwana, espíritos *mpfhukwa* podem ser designados, igualmente, por *svikwembu swa matlhari* (espíritos das armas, espíritos da guerra), que significa espírito de contenda ou de vingança, por ser espírito de uma pessoa morta de forma violenta, durante a guerra de expansão *Nguni* na região ou durante a guerra civil e, não tendo sido enterrado com dignidade (HONWANA, 2002). Deste modo, tornando-se espíritos vingativos, espíritos com *xiviti* (amargura), ou pessoas com almas agitadas à procura de abrigo.

Geralmente, os espíritos atormentam as famílias locais até a sua vontade ser respeitada e passarem a ser membros da família, através do casamento com uma rapariga virgem. Para serem apaziguados, os espíritos *mpfhukwa* pedem, em geral, um *ndhumbha* (palhota dos espíritos, também conhecida por *thepelé*), uma rapariga virgem para casar com eles e tornar-se uma *nsati wa svikwembu* (esposa dos

espíritos), uma cama ou uma vaca para reprodução ou apenas cabeças de gado e, às vezes, também dinheiro (HONWANA, 2002:63).

Honwana argumenta, ainda, que os *Tsonga*, ao procurar apaziguar ou acomodar esses espíritos de contenda, através do casamento, o *mpfhukwa* torna-se assim a expressão da encarnação da dívida e da falta moral que se estende para além da geração e da linhagem (assim, afligindo a sociedade inteira), nos quais os descendentes são obrigados a pagar, no presente, pelas acções dos seus antepassados. Por isso, os meus interlocutores chamam-nos de “espíritos geracionais” ou “espíritos da tradição”.

Schuetze (2010:149) refere que atualmente, no Distrito de Gorongosa, os espíritos ligados ao fenómeno de *mpfhukwa* são entendidos como pertencentes a um passado bastante remoto e “o rancor destes espíritos reivindica o valor da vida humana contra os bens materiais”. Porém, entre os evangélicos da minha pesquisa, a presença de um *marido espiritual* é relacionada ao efeito de *kukhendhla*, cuja finalidade é obter protecção e riqueza para o pedinte e sua família. Essa ambição de enriquecer com “facilidade” faz com que os descendentes paguem pelas faltas cometidas pelos seus ascendentes. É nesse diapasão que Cavallo (2013:150) afirma que o *marido espiritual* pode ter sido uma pessoa morta ou maltratada por um indivíduo ou um grupo familiar, com a ação e mediação de um curandeiro (cujo papel é sempre ambíguo e próximo ao do feiticeiro). Portanto, por ter sido uma pessoa morta ou maltrada pela família, isso mostra a razão ou o desejo de se vingar, sobretudo quando os seus interesses são contrariados então “esposa”.

O recurso ao *kukhendhla*, com fins claros de enriquecimento “fácil”, entre as pessoas do Sul de Moçambique, faz lembrar a etnografia de Michael Taussig (2010 [1980]), feita no Vale do Cauca na Colômbia e nas Terras Altas da Bolívia. Nesta etnografia, Taussig descreve casos de feitiçaria ou pactos com diabo realizados pelos camponeses colombianos e mineiros bolivianos. Segundo o autor, os agricultores camponeses de Cauca, à medida que se tornam trabalhadores assalariados nas plantações de canaviais, buscam pactos secretos com o diabo visando ao aumento da produtividade e, conseqüentemente, do salário (p.37).

Segundo a descrição de Taussig, este pacto com o diabo deve ser feito em total discrição, individualmente, e com auxílio de um feiticeiro. Um pequeno boneco antropomórfico, chamado de *muñeco* (boneco) é preparado, e em geral com farinha,

e feitiços são lançados. O trabalhador (homem)⁴⁷ então esconde o boneco em um ponto estratégico em seu local de trabalho. Por exemplo, se for um cortador de cana-de-açúcar, posicionará o *muñeco* no final das fileiras de cana que deve cortar e trabalhar em sua direção, sempre entoando cânticos enquanto abre caminho. As vezes, uma oração especial é feita logo antes do começo.

De modo semelhante, camponeses indígenas desalojados que trabalham como mineiros de estanho assalariados nas Terras Altas da Bolívia criam rituais coletivos para pacto com diabo, visto por eles como o verdadeiro proprietário das minas e dos minérios. Conforme Nash e Costas Arguedas, citados por Taussig (2010:335), esses mineiros assim fazem-no para manter a produção, encontrar veios abundantes em minérios e reduzir acidentes. Para esses indígenas, embora o diabo sustente a produção, ele também é visto como um espírito glutão com inclinação à destruição e à morte.

Como argumenta Taussig, esses pactos secretos geram consequências perniciosas para a vida humana e para o capital, pois, acredita-se que o indivíduo que firma tal pacto provavelmente morrerá cedo e de forma dolorosa. E enquanto estiver vivo, não será mais que uma marionete nas mãos do diabo; além disso, o dinheiro assim obtido é estéril: não serve como capital produtivo e deve ser gasto com itens para consumo de luxo, como roupas finas, licor, manteiga, compartilhar com um amigo (que poderá utilizá-lo como dinheiro comum), etc. Mas, investir esse dinheiro para produzir mais dinheiro é atrair a desgraça.

No diálogo travado pela Sara e apóstolo Lourenço, o espírito possuidor deixava claro que Sara era sua legítima esposa, oferecida pelo pai. O que dava transparecer que o pai da Sara teria feito *kukhendhla* com a finalidade de enriquecer “facilmente”. O espírito dizia que Sara jamais teria um marido de carne e ossos. Se ela se casasse, o espírito destruiria o seu casamento, pois o pacto era de que Sara seria sua esposa para sempre. Portanto, quando a família assume cuidar do espírito e lhe oferece uma esposa escolhida entre os seus membros, tornando-se num *sival* ou

⁴⁷ Considera-se que as mulheres que trabalham em troca de salário nos canaviais geralmente não fazem pactos com o diabo, pois as mulheres são tidas como as principais, quando não únicas, provedoras da família em geral, e particularmente com relação às crianças, um empreendimento produtivo cujo fim não é apenas o aumento da produção. Uma vez que o dinheiro proveniente dos canaviais através do pacto com o diabo leva à esterilidade e destrói o crescimento, não é possível, certamente, usá-lo para criar crianças. As mulheres apenas usam a magia ou a feitiçaria contra as amantes dos seus cônjuges, ou, mais raramente, contra os seus próprios cônjuges infiéis (Taussig, 2010).

mukonwana, cunhado ou genro, respectivamente, assim, o espírito torna-se um afim protector do lar (HONWANA, 2002; KAMP, 2011; CAVALLO, 2013).

Desta forma, torna-se evidente que se trata da mesma lógica de incorporação dos espíritos *nguni* e *nda* nas famílias *Tsonga* do Sul de Moçambique. De fato, houve incorporação de espíritos *estrangeiros* (*nguni* e *nda*) através de casamento (cunhados e genros), assim, tornando-se membros "legítimos" da família *Tsonga* (HONWANA, 2002:62). Cavallo (2013:152) sustenta que casos há em que a mulher do espírito pode casar-se com um homem vivo, desde que o *lobolo* seja oferecido ao próprio *mukonwana*, o *marido espiritual*, bem como a descendência do casal. Assim, o casamento com uma mulher viva possibilita a continuidade do apelido do *marido espiritual* que morreu antes de ter conseguido assegurar a descendência.

A propósito da afinização dos inimigos, entre os Chope da província de Inhambane, no Sul de Moçambique, Webster (2006:291-2) sustenta que "uma das formas mais óbvias de incorporar um estranho num determinado meio social é o de lhe permitir que case com uma filha". Segundo este autor, "a posição de genro é talvez a mais baixa de todas dentro do parentesco [...], é preciso tratar os sogros com o maior respeito durante alguns anos"; pois, "espera-se que haja um fluxo unívoco de dádivas da parte do elemento mais novo para os mais velhos". De acordo com o autor,

Verifica-se uma situação semelhante na percepção e na relação dos chopos com o mundo dos espíritos, quando (entre outras hipóteses) um espírito maléfico, alegadamente de origem *nda*, provoca doenças e faz com que a má-sorte atinja os indivíduos. A forma de lidar com esse espírito, conhecido como *nkwambu*, é oferecer-lhe a mão de uma jovem. Portanto, transforma-se um estranho potencialmente prejudicial num indivíduo inofensivo e, espera-se, amigável, pela aplicação criteriosa de uma relação de parentesco fictícia, que a partir de então é simbolizada pelo uso do termo de parentesco adequado (ibidem:292).

Esta forma peculiar de transformar um estranho potencialmente prejudicial num indivíduo inofensivo (WEBSTER, 2006), é de igual modo, sustentada por Luiz Henrique Passador (2011:100), numa etnografia feita no distrito de Homoine, também na província de Inhambane, argumenta que a afinização "formal" dos "estrangeiros", através do casamento, acaba por exigir deles vassalagem e a produção de descendência. Mas, este processo de integração implica sempre perigos e nunca pode ser assumido como algo definitivo, pois as rupturas nas obrigações de aliança, por ambas as partes, são uma eventualidade sempre presente e passível de gerar novos conflitos.

Neste contexto, para Passador, no Sul de Moçambique, as relações sociais são definidas através de um esquema de predação e contra-predação contínuas, a partir de um princípio lógico de guerrear com o inimigo estrangeiro e a necessidade de pacificá-lo, incorporando-o e submetendo-o a estruturas hierárquicas com as quais tenha alguma familiaridade. Assim, para este autor, as alianças matrimoniais são estratégia necessária para neutralização do potencial predatório do *Outro* (grifo meu) e integrá-lo como aliado e parente, numa lógica de transformação do externo em interno, mas que requer constante pacificação.

A transformação de potenciais inimigos em parentes, através do casamento, e sua conseqüente subalternização na condição de genro (Webster, 2006), parece ter alguma lógica quando se trata da relação entre potenciais inimigos vivos. No caso da afinização do espírito do *marido espiritual*, esta situação é figura-se diferente (talvez invertida), a vassalagem e a descendência são feitas em favor do espírito “domesticado”. Assim, o *marido espiritual* afim exerce um papel e uma função de englobamento, pois a família da mulher deve vassalagem e produção da descendência para o espírito, garantindo a continuidade do seu sobrenome.

Durante o trabalho de campo, os casos mais frequentes que acompanhei, tanto na *Holy Ghost Fire* quanto em outras igrejas, são da presença ubíqua do *marido espiritual* após o casamento, pois o espírito descontente começa a arruinar a estabilidade e fertilidade do lar. Na verdade, se as famílias começam a descuidar-se, não acompanhando os pedidos do espírito, o *mukonwana* torna-se um *xindotana*, pois deixa de ser um elemento protector e começa a revoltar-se contra os membros da família, sobretudo contra a mulher que lhe foi oferecido. Este descontentamento do espírito pode arruinar a vida da sua esposa, tornando-a estéril, atacando a sua vida financeira, afetiva e familiar, até pode atacar a mulher durante a noite, agredindo a sua intimidade, negando sexo ao marido vivo. Daí muitos homens suspeitarem da presença de um *marido espiritual* quando as suas esposas começam a recusar a ter relações sexuais com eles (CAVALLO, 2013).

Se, para outros este espírito *estrangeiro* deve ser tratado ou mesmo “domesticado”, entre os evangélicos da minha pesquisa, este “espírito mau” deve ser, terminantemente, expulso, como costuma se dizer: *saia desse corpo, porque aqui não lugar para você*. Lembro-me do apóstolo dizer uma moça o seguinte: *o marido da noite não quer que você se case, porque você é esposa dele. Se eu te*

libertar vais entregar a tua vida a Jesus? Sim, pai – respondeu afirmativamente a moça. Assim, ocorreu a *libertação*. Outro fato interessante é que a homossexualidade, naquele contexto, é interpretada como uma manifestação clara do *marido* espiritual em caso da homossexualidade lésbica e *mulher espiritual* no caso da homossexualidade *gay*, bem como um tipo de demónio, mas nunca como orientação sexual dos indivíduos em causam.

Deste modo, concordo com Cavallo (2013) quando afirma que, embora se utilize vários nomes para designar este espírito, a lógica que está na base da existência de marido espiritual é sempre a mesma, seja ele *xipoco*, *mulhiwa*, *xindotana* ou “marido espiritual”. Contudo, na vida prática, conviver com o espírito no interior de uma família é uma tarefa que gera várias complicações, divisões e reconfigurações, e em outros casos, uma grande perda de energias, dinheiro e tempo.

CAPÍTULO QUINTO

OS EVANGÉLICOS E AS PRÁTICAS “TRADICIONAIS”

O presente capítulo aborda a relação entre os evangélicos e o lugar dos antepassados. Aqui argumento que embora os evangélicos acentuem a “ruptura” com o passado e com a ancestralidade africanas, eles reconhecem conscientemente a sua onipotência e onipresença na sua vida cotidiana, pois, cerimónias e rituais de evocação dos antepassados (ou o recurso à “tradição”) são mobilizados – quase sempre com o “desconhecimento” dos líderes religiosos – sempre que se fazem necessários para a resolução dos seus problemas.

5.1. Os “renascidos” e as práticas “tradicionais”

Era uma manhã típica de sábado de verão de novembro de 2020, Makukule (40 anos) e eu estávamos sentados debaixo de um canhoeiro, uma árvore frondosa que produz a fruta *canhu* da qual, normalmente, se fabrica sumo e a bebida alcoólica *Ukanyi*. A árvore é também conhecida, cientificamente, por *Sclerocarya birre* e chegou à região Austral de África com o povo *Bantu*⁴⁸, emigrado da África ocidental (COSSA, 2019:223). As suas sementes, localmente chamadas de *timongo*, no vernáculo *Xichangana* (falado nas províncias de Gaza e Maputo), têm vários usos, desde a produção de óleo alimentar até produtos cosméticos.

As crianças corriam umas atrás das outras no quintal da casa. Brincavam *zoto* (ou à apanhada), uma brincadeira de infância que consiste em uma criança correr atrás das outras até alcançar uma delas. A criança *apanhada* deve correr atrás das outras, assim sucessivamente. Makukule e eu comentávamos o quanto aquelas crianças eram felizes e lembrávamos da nossa infância, da qual tínhamos profunda nostalgia. E lamentávamos a responsabilidade e problemas da vida adulta.

De repente, Makukule interrompeu bruscamente a nossa conversa. De seguida, com uma voz grave de incomodar os ouvidos, chamou o seu filho de dois anos de idade, o mais novo, num universo de quatro filhos (três no primeiro casamento e um no atual matrimónio). Rapidamente, o menino chegou-se. Sentou-se no colo do pai. Makukule ficou silencioso por alguns segundos. De seguida, começou a sacudir

⁴⁸ A palavra *Bantu* tem uma conotação exclusivamente linguística. Surgiu nos estudos linguísticos do Alemão Bleek, entre 1851 e 1869. Segundo o autor, a palavra assinala o parentesco de cerca de 300 línguas, as quais utilizam esse vocábulo para designar “pessoas” (singular *Muntu*, pessoa).

areia que jazia nos cabelos crespos do filho. De súbito, disse: “*este mpfuna* [menino] *foi concebido no Onório. É uma criança profética, bro (brother). Ele não sabe o que é tomar “murhi wa wheti”* [remédio de lua]. Eis a história.

No ano de 2016, a convite da sua vizinha, Makukule e sua esposa foram à igreja de apóstolo Onório Cutane, líder e “proprietário” da igreja *Ministério Nações para Cristo*, localizada no bairro Jonasse, na autarquia de Boane, província de Maputo. A esposa de Makukule, Rosa, 35 anos de idade, professora do ensino primário, sempre que engravidasse, no terceiro mês de gestação, sofria abortos espontâneos. Primeiramente, o casal achava aquilo “normal”, afinal, abortos acontecem a qualquer mulher. A segunda gravidez aconteceu a mesma coisa. O casal relevou. Mas, o terceiro aborto foi à gota de água, a dor tornou-se intolerável.

Rosa estava inconsolável. Muita coisa confluía na sua cabeça, tentando encontrar uma explicação plausível para aqueles abortos sucessivos. Foi aí que, no dia seguinte, muito cedo, Rosa foi contar a sua vizinha, crente da igreja de Onório. Esta, imediatamente, disse tratar-se de um caso de feitiçaria. Alguém havia feito feitiço ou bruxaria para que Rosa não tivesse filhos. E para ajudar a resolver o problema da Rosa, a vizinha convidou o casal para ir à igreja de Onório. Ao que concordou.

Lá foram. Durante o culto, o apóstolo Onório, profetizando, disse que havia uma *irmã* na igreja que tinha sofrido três abortos consecutivos. Mas, aquele dia era o dia da sua *libertação*, pois os espíritos que *comiam* seus bebês, ainda em gestação, tinham sido expulsos a partir do momento que ela entrou no templo. Continuando, o apóstolo disse, ainda, que os abortos eram resultado do pacto satânico feito pela ex-esposa de Makukule para o casal não ter filhos. O apóstolo aproximou-se da fila onde o casal Makukule estava sentado. Pediu à Rosa para se levantar e com a mão direita friccionou, violentamente, na sua barriga: *eu declaro a sua libertação agora, em nome de Jesus*.

Após àquele ato, repentinamente, Rosa começou a vomitar saliva espumada e cheia de substâncias avermelhadas. Terminado de vomitar, Rosa sentou-se na sua cadeira e, chorando, segurou na mão de Makukule. Findo o culto, o casal Makukule e a vizinha voltaram para casa. Durante o caminho, o casal se perguntava como foi que o apóstolo sabia que a tal irmã que sofria abortos espontâneos era Rosa? A vizinha respondeu: *o apóstolo sabe de tudo. Ele é homem de Deus*.

Depois de alguns meses frequentando aquela igreja, Rosa concebeu e a gravidez vingou e a criança nasceu. Em jeito de desabafo, Makukule repisou o fato de não recorrido aos serviços *tinyanga* (curandeiros) para administrar *murhi wa wheti* (remédio de lua) ou pedir protecção aos espíritos dos seus antepassados-deuses. *Murhi wa wheti*, também conhecido por *murhi wa ximbitana*⁴⁹ (“remédio de panelinha”), é um conjunto de ervas e raízes medicinais, geralmente administradas às crianças moçambicanas recém-nascidas dos 0 a mais ou menos 05 anos de idade para prevenir *mavabzi/mavagwi ya wheti* (doença da lua), cólicas intestinais e ataques epilépticos. É designada de *Mavabzi ya wheti* (ou *doença da lua*), pois revela-se, geralmente, aquando do nascimento da lua nova.

Esta doença, localmente, é entendida como congénita, todas as crianças padecem de *doença de lua*, por isso, “recomenda-se um tratamento profilático antes da manifestação dos sintomas” (FULANE, 2012:55). Portanto, quanto mais cedo a criança tomar o remédio melhor, pois algumas “luas” são propícias à ocorrência dessas perturbações, diarreias e vômitos. De acordo com Fulane, esta doença transcende explicações de natureza biomédica, porque o agente *nyoka* (verme), causador da *doença da lua*, escapa ao olhar da medicina ocidental euro-americana.

Assim sendo, o tratamento desta doença é feito na “medicina “tradicional”” a partir de rituais e/ou medicamentos. O ritual, oferecido à mãe e ao bebé pelo *nyamusoro* (curandeiro) no período pós-parto, começa com *kuhlampswiwa*, um banho de purificação, composto por água morna, sangue de galinha e demais medicamentos, terminando com a toma de medicamentos “tradicionalis” (constituídos por ervas/folhas e caule, raízes e cascas de plantas medicinais). As ervas/folhas são postas a secar e posteriormente macerados numa carapaça de caramujo africano. As raízes, cascas e caule são despedaçados e submetidos ao cozimento – no *ximbitana* – para extrair os seus princípios ativos. Ambos medicamentos são tomados duas vezes ao dia, de manhã e à noite. Os medicamentos são renovados assim que os seus princípios ativos e/ou sua amargura são tidos como fracos. Além do *remédio de lua*, a criança nascida no Sul de Moçambique, é amarrada um botão no pulso de um dos braços para curar a disfunção binocular.

⁴⁹ A denominação de *murhi wa ximbitana* ou “remédio de panelinha” faz alusão ao tamanho do recipiente usado para seu preparo.

Esta postura de Makukule, de não administrar o *remédio de lua* ao filho, faz parte de um leque de condutas aceites ou esperados para qualquer cristão (evangélico) de Moçambique. A doutrina da igreja ensina que os “renascidos” devem “romper” com as “velhas práticas tradicionais” da sociedade moçambicana. Isto, mais uma vez, remete-me àquilo que eu já fazia referência no primeiro capítulo desta tese: a semelhança do cristão evangélico com a invenção do *Homem Novo* no Moçambique pós-independência. Assim, tanto o *Homem Novo* quanto o cristão (evangélico) são (ou devem ser) indivíduos libertos do “obscurantismo”, “superstição” e “curandeirismo”, práticas consideradas “retrógradas” e do universo do diabo. Por isso, a entrada do casal Makukule na igreja do apóstolo Onório Cutane simboliza uma *nova era* nas suas vidas. Uma *nova era* que implica a expurgação de todas as práticas “tradicionais” outrora seguidos pelo casal.

Enquanto Makukule contava a história do seu pequeno menino, eu pensava na nossa infância, tanto ele quanto eu, fomos administrados *murhi wa wheti* pelos nossos pais e/ou avôs quando crianças. Ademais, pensava nos meus três filhos e tantas outras crianças que tomaram *murhi wa wheti* e outras ervas medicinais imprescindíveis para um crescimento “são”. Aliás, o meu filho mais novo, ainda hoje, é administrado *murhi wa wheti* diariamente, e assim será até completar 05 ou 06 anos de idade, período considerado como livre de risco de *doença de lua*. E sempre que aquele remédio acaba, minha mãe traz dos ervanários dos mercados de Maputo, pois, ela melhor conhece o remédio verdadeiro, havendo o falso.

É importante referir que o *remédio de lua* é, geralmente, adquirido por um *nyanga* (plural, *tinyanga*), espírito *tinguluve* da linhagem *Tsonga*, masculino ou feminino, que tem como principal função de curar doenças através do uso de plantas medicinais (HONWANA, 2002; GRANJO, 2011). Também vimos em Honwana (2002) que os *vanyamusoro* como são simultaneamente adivinhos e ervanários, pois são pessoas possuídas pelos espíritos linhageiros dos *Tsonga* – *tinguluve* – e pelos espíritos *estrangeiros* dos *vaNguni* e *vaNdau*. Portanto, os *vanyamusoro* têm poderes de adivinhação através do *transe* e dos *tinhlolo* (ossículos de adivinhação), *kufemba* (o exorcismo) e a cura de várias doenças, através do uso de plantas medicinais.

Algumas pessoas “normais”, que aprenderam dos *tinyanga*, têm esses poderes peculiares de cura. É o caso da minha mãe, dona Atália, 63 anos de idade, nascida

no pequeno povoado de Chalucwane, província de Gaza. A dona Atália aprendeu o dom do uso de plantas medicinais com seu pai, meu avô materno, e, depois, com a sua sogra, minha avó paterna. Tanto o meu avô materno quanto a minha avó paterna, eram ambos *vanyamusoro* renomados nas suas pequenas povoações. Ambos atendiam e resolviam problemas de saúde e doença nas suas aldeias, bem como tinham “escola” de iniciação a *nyanga*. Portanto, primeiro, a dona Atália adquiriu os poderes de cura, usando plantas, raízes e outros elementos curativos, vendo e acompanhando seu pai. Depois de casada, vendo e acompanhando sua sogra.

Neste caso, a dona atália herdou os poderes de cura do seu pai e depois por casamento. Portanto, a dona Atália acedeu ao poder de cura através de um aprendizado, embora a forma mais comum e mais legitimada de acesso à “profissão” de *nyanga* seja através da *doença de chamamento* (*mavabzi ya svikwembu*). O indivíduo escolhido para se tornar *nyamusoro* ou *nyanga* padece de uma doença grave, sintomática do *chamamento* ancestral e que só pode ser curada através da iniciação (HONWANA, 2002:87). Assim, os espíritos ancestrais declaram suas intenções e ameaças de morte caso a pessoa eleita recuse a submeter-se-lhes (GRANJO, 2010:115).

Esta iniciação começa depois que a pessoa é diagnosticada *doença de chamamento* e imediatamente levada à “escola” de um *nyamusoro*-mestre (também denominado *b’ava* ou pai) para efeitos de iniciação, denominada *kuthwasa*. *Kuthwasa* é uma expressão *zulu* (uma das línguas nacionais da África do Sul) que se refere a iniciação. *Thwasa* significa renovação, mas também refere-se ao primeiro aparecimento da lua nova (HONWANA, 2002) que se associa ao aparecimento do novo ser, o *nyamusoro*. A iniciação do *nyamusoro* realiza-se em casa do mestre, onde vivem dois anos ou mais, conforme a duração da iniciação.

De acordo com Honwana, no Sul de Moçambique, os *mathwasana* (iniciados) dedicam cerca de três anos da sua vida à “escola” de iniciação, isolados da família e dos amigos. Alguns candidatos terminam a iniciação antes dos outros, porque cada indivíduo e cada espírito se adapta de maneira diferente à nova situação. Durante a iniciação, os neófitos aprendem como viver com os espíritos no corpo, como se comunicar com eles e como usar os seus poderes para proteger e curar a comunidade. Um aprendiz cujos espíritos se desenvolvem mais rapidamente, é

considerado apto para os rituais de confirmação antes dos outros. Nesse processo, os iniciados passam por uma formação teórica e prática sobre identificação e manuseamento das plantas com valor terapêutico e a leitura e interpretação dos *tinhlolo* (ossículos de adivinhação) e a prática do *kufemba* (exorcismo).

Os *tinhlolo* constituem o método de adivinhação mais comum entre os *Tsonga* (HONWANA, 2002). Trata-se de um conjunto de ossículos de adivinhação, em geral, composto de duas categorias de objetos: os ossículos propriamente ditos e outros objetos como conchas e pedras. A composição e o número de *tinhlolo* variam entre os praticantes de medicina “tradicional”. Henri Junod (1996 [1912]) fala de um adivinho cujo jogo de *tinhlolo* era composto por 35 peças. Porém, o jogo de *tinhlolo* de uma interlocutora de Honwana (2002) tinha apenas dezoito peças (consideradas de uso comum), constituídas por ossos de animais domésticos, como cabras e ovelhas, de animais selvagens, como leões, porcos do mato e hienas, assim como conchas.

Como explicou a interlocutora de Honwana, os ossos de animais domésticos representam as pessoas que moram na aldeia. Os ossos de cabras representam os súbditos e são classificados como machos (ossos de bode) e fêmeas (ossos de cabra), enquanto as ovelhas representam os chefes, que são igualmente classificados em categorias masculinas e femininas. Os ossos de animais selvagens também têm um significado simbólico, os do leão representam o chefe e o seu séquito (os ricos e poderosos), os da hiena representam os parasitas, feiticeiros que se alimentam de carne e sangue humanos, e os do porco do mato representam os *vakon'wana* (os que contraíram matrimônio na linhagem). As conchas correspondem a atributos femininos como a gravidez, o nascimento, o dote, etc. Elas representam também as mulheres mais importantes da linhagem, como a *kosezana* (a irmã mais velha do chefe).

Ainda, segundo Honwana (2002:216), os *tinhlolo* têm dois lados: o convexo e o côncavo, como notou uma *nyamusoro*

Quando os *tinhlolo* caem virados para cima (mostrando o lado convexo), sei que isso é um bom sinal, pois estão cheios, aguentam-se nas pernas e podem continuar a andar. Isto representa o lado positivo. Quando caem virados para baixo (mostrando o lado côncavo), é mau pois significa que estão vazios, fracos e não conseguem aguentar-se nas pernas. Contudo, a leitura dos *tinhlolo* é muito complexa em virtude de nem todas as peças caírem viradas para cima ou para baixo, algumas caem viradas para o lado esquerdo ou direito. É preciso lê-los com cuidado, estabelecendo as

relações entre as várias peças, consoante as posições em que caem, a distância entre elas, etc.

A vocação de *nyamusoro*, adquirida através da *doença do chamamento*, é imposta apenas aos membros consanguíneos, pois os espíritos possuidores são *linhageiros* (os *tinguluve*): “(...) tem que ter existido um *nyamusoro* na família, cujos espíritos escolhem um dos membros para prosseguir com a tradição” (HONWANA, 2002:82). Assim, o poder ancestral é herdado dentro da linhagem. Porém, a própria Honwana salienta, também, que há outras formas de aceder à vocação de *nyamusoro*. Uma dessas formas é através de espíritos *não-linhageiros* (*vanguní* e/ou *vandau*) que um indivíduo, eventualmente, pode ter apanhado no meio ambiente ou pisando o local onde jaz um morto que não foi condignamente enterrado, ou, ainda, “comprando” os poderes e o conhecimento de um *nyamusoro*. Aqui, quero lembrar que este processo de “compra” de poderes e conhecimento de um *nyamusoro* é feito através de *kukhendlha* (vide o capítulo anterior) e os *vanyamusoro* daí resultantes são considerados menos “importantes” ou mesmo “falsos” *vanyamusoro*, pois os espíritos são “comprados” e não herdados. A herança, traduzida através da *doença de chamamento*, é o elemento que confere aos espíritos do *nyanga* ou *nyamusoro* o carácter de “genuinidade”, advogam.

Como fiz referência há pouco, dona Atália não passou por esse processo iniciático, apenas aprendeu a manipulação da medicina à base das ervas com o pai e a sogra. Sempre acompanhei sessões terapêuticas em casa da minha mãe, antes e durante o trabalho de campo. Lembro-me de um dia que chegou uma moça, talvez 30 anos de idade, que mais tarde soube que era fiel de uma igreja evangélica da Cidade de Maputo, se queixando de crise aguda de asma. Durante o atendimento, dona Atália disse à moça que o tratamento curativo passava por *kutlhevela* (vacinar), nomeadamente, fazer incisões no peito e nas costas da moça. Depois daria um *cocktail* de ervas medicinais para ferver e tomar por um período de duas semanas. A moça aceitou apenas o remédio, negando, obviamente, as incisões no seu corpo. Citou o medo da lâmina/navalha das incisões como motivo da recusa.

Porém, a dona Atália insistiu, explicando que a eficácia da terapia dependia dessas incisões. Foi aí, na verdade, que a moça revelou que a motivação da recusa das incisões devia-se ao fato de que, por algum motivo, podiam ser vistas pelo colectivo da sua igreja. “A igreja não pode saber que eu estive aqui. Imagina ver

esses cortes – disse a moça. A dona Atália retrucou – “Se tens vergonha, melhor usar roupas que cubram os cortes”. Depois desta prosa de negociação, a moça aceitou. A dona Atália queimou raízes de algumas plantas medicinais. Em seguida esmagou-as com uma pedra, num pedaço de barro, até se enfarinhar. Depois, começou a *vacinar* a moça que não parava de chorar, por conta da dor que sentia. Findo o procedimento, dona Atália deu à paciente um *cocktail* de ervas para ferver e tomar três vezes por dia, durante duas semanas.

Estes eventos, primeiro, o de Makukule, depois, o da paciente da dona Atália, reproduzem uma narrativa “oficial” da igreja segundo a qual os fiéis, os “renascidos” cristãos, devem “romper” com atos considerados supersticiosos e obscurantistas. E recorrer a curandeiros para resolução das aflições dos fiéis é um ato pecaminoso, pois revela que os fiéis, ainda que “renascidos”, continuam a seguir caminhos do “obscurantismo”. Portanto, se, a igreja proíbe o recurso às práticas locais para solucionar os problemas dos fiéis, a única solução que estes encontram é recorrer a tais práticas em segredo para não serem acusados de obscurantistas, supersticiosos e reprodutores de “velhas estruturas tradicionais”. Daí o *leitmotiv* das destas igrejas passa, necessariamente, por produzir e reproduzir uma narrativa de “ruptura” com as práticas “tradicionais”. O que faz com que alguns “renascidos” que, por algum motivo, recorram a tais práticas para resolver seus problemas, façam-no em total discrição, pois são práticas publicamente abominadas. Como fizeram alusão Chiziane e Martins (2015), alguns fiéis recorrem a essas “práticas tradicionais” quando estão diante de uma aflição que aparentemente não encontra solução nem na igreja nem na medicina ocidental.

Outrossim, a “negação” de recurso às práticas “tradicionais”, pode explicar a existência de casos de doenças como ataques epiléticos em jovens e adultos, pois a presença da doença nessa faixa etária revela a ausência administração do *remédio de lua* nesses doentes no passado. Por isso, como acabei de dizer há pouco, alguns fiéis, para evitar que os seus filhos desenvolvam a doença no futuro, administram o remédio em total discrição, pois ninguém do coletivo da igreja deve saber ou suspeitar, principalmente os líderes da congregação.

5.3. Os “renascidos” e os espíritos (dos antepassados-deuses)

Durante as conversas tidas em campo, repetidas vezes, o/as *renascido/as* afirmaram que a sua conversão simboliza uma *nova era* nas suas vidas. Como se pode ver na fala a seguir.

Eu renasci de novo naquele dia, irmão. Como a bíblia diz, nos Romanos, que “as coisas velhas já passaram, eis que tudo se fez novo”. Tu não vais dizer [Nome] ajoelha aqui para os defuntos nos dar sorte. Não! Eu não vou fazer isso. Ao cemitério eu vou para capinar, limpar a campa. Eu vou. Mas, não posso ajoelhar dizer b’ava [pai] dê-me sorte. Eu não faço isso. Não faz parte dos princípios de um renascido. Não! Um renascido não vai buscar sorte no curandeiro, nos defuntos, porque o curandeiro é um profeta do diabo. Por isso, o curandeiro pode dizer tudo que acontece consigo, mas é incapaz reverter o cenário. (Makukule, fiel da igreja de Onório, 2020).

Primeiro, esta fala sugere “renascimento” de um ser cristão que “rompe” com o “tradição” de veneração e adoração dos *svikwembu* (divindades ou antepassados-deuses). Aqui, “*renascer de novo*” significa deixar para trás o passado “tradicional” africano e o mundo dos antepassados (DASWANI, 2011:257). Segundo, esta fala sugere que este novo *ser* não deve jamais recorrer ao curandeiro e a sua medicina “tradicional” para resolver suas aflições, pois o curandeiro é um profeta do diabo, conforme a fala de Makukule, acima. Aqui, indubitavelmente, a figura de curandeiro, constantemente associada ao bruxo e, por conseguinte, ao diabo, contrasta com a figura de líderes e “proprietários” das igrejas evangélicas conhecidas em Maputo (como apóstolo Lourenço) que são *homens de Deus*. Os curandeiros são apresentados como a causa dos males que afligem a vida dos fiéis cotidianamente. Na lógica do cristianismo evangélico são os curandeiros que fazem os pactos satânicos quando solicitados pelas pessoas com finalidades diversas. Para estes fiéis a a medicina “tradicional” africana e seus praticantes, curandeiros, são apresentados como a cara diabo.

Durante o meu trabalho de campo, os males causados pelo diabo eram refletidas nas narrativas de testemunhos de conversão ou “renascimento”. Assim, a vida antes da conversão é caracterizada por sofrimento, pois é uma vida “obscura” e devotada às práticas “tradicional”, curandeirismo e espíritos dos antepassados. É uma vida guiada por acções de diabo ou espíritos malignos e geracionais. Como afirmam alguns crentes, praticamente, a pessoa vive no mundo das “trevas”, porque

desconhece a palavra de Deus. Conseqüentemente, a pessoa acha que todas as suas aflições só encontram soluções nos curandeiros.

Enquanto a vida depois da conversão é caracterizada por uma narrativa de “sucesso”, de uma vida “melhor” e de ausência de sofrimento, doenças e aflições outras. É uma vida apresentada como devotada, exclusivamente, a Deus. Nesta nova fase, as narrativas de sofrimento dão lugar às de “chuvas de bênçãos”, ou seja, narrativas de uma cheia de “glória” e “sucesso”. Assim, os convertidos apresentam diversas narrativas da passagem do mundo do sofrimento para mundo júbilo. Vejamos alguns exemplos extraídos nas falas de algumas fiéis da igreja *Holy Ghost Fire*.

Eu tinha dores de estômago horríveis. Para me livrar dessas dores, cheguei a tomar remédios nos bruxos, mas as dores não passavam. Quando entrei na igreja tudo passou. (Marcia, Holy Ghost Fire).

Eu sofria de problemas espirituais e, por causa disso, vivia sempre doente com dores de cabeça constantes, cansaço, tonturas e sonhos maus. Esses problemas afectavam, igualmente, os meus relacionamentos. A minha mãe levou-me a vários curandeiros em busca de uma solução, mas tudo foi em vão”. Tudo passou quando conheci a palavra de Deus misericordioso. (Joana, Holy Ghost Fire).

Em setembro de 2016, eu começo a sentir problemas nos meus pés, durante a noite, sempre que fosse à cama. Eu sentia como se tivesse botas, bem apertadas. É quando, numa noite, não consigo dormir. De manhã, eu disse à minha mãe que não consegui dormir. Expliquei que senti isto, isto e sito. É quando ela me leva para uma senhora [curandeira] que ela conhecia, há bastante tempo. Fomos para lá. A senhora fez o tratamento dela. Cortou aqui e acolá. Depois deu-me um plastiquinho com remédio e disse: “se por acaso sentir alguma coisa a andar nas tuas pernas, corta e aplica este remédio”. Aquilo que eu sentia nas pernas passou, porém, comecei a sentir algumas coisas a andar nas minhas pernas. Ora aqui, ora ali. Eu cortava e passava o remédio nas minhas pernas. Às vezes, o meu irmão fazia isso por mim. Eu chorava para ele, Helton corta aqui, corta ali. Mas, nem sempre ele aceitava isso. É quando em Dezembro do mesmo ano, a coisa voltou com força. Eu comecei a perder forças nas duas pernas. Os meus pés queimavam por dentro. Eu perdia peso. Às vezes, eu andava e o chinelo saía sem eu me aperceber. Quando contava em casa, ninguém me levava a sério. Todos achavam que fosse brincadeira. Isso levou um tempinho. Depois comecei a sentir a coluna secar aos poucos. Quando falava, continuavam a não

acreditar em mim. (...). Eu comecei a cair. Eu gemia de dores na coluna como se estivessem a cortar-me viva. Eu sentia dores na coluna. Eu rebojava no chão e começava a chorar. Eu pedia ao meu irmão: “estou a pedir a massagear a minha coluna”. Às vezes, ele aceitava, outras não. É quando um dia, minha mãe resolve me levar ao hospital. Foi o pior dia da minha vida. Mexeram aqui, mexeram ali. Mas, não me disseram nada. Sem diagnóstico. Acabaram dizendo que era melhor eu ficar internada. Eu fiquei aquela noite. Chegaram os médicos naquela noite, mexeram os meus pés. Perguntaram se eu sentia os meus pés, eu dizia: sinto, só não tenho forças. É quando dia seguinte, chega uma médica para me analisar e disse: “olha, tu nem devias estar aqui. Vai para casa”. Mas, do jeito que eu fui para o hospital não foi do jeito que eu voltei para casa. Eu fui ao hospital andando perfeitamente. Mas, quando eu saí do hospital, eu estava pior. Entrei andando e saí carregada, porque a minha coluna foi secando e secou de vez. Perdi tudo. Eu podia chutar uma pedra e não sentia nada. O meu pé virava e eu não sentia dor. Eu parei de sentir. As minhas pernas ficaram pequenininhas. Eu não tinha força nos braços nem para assegurar uma caneta. Uma simples caneta tinha peso de um bloco [de cimento]. Eu me escondia em casa. Não queria ver ninguém. (...). Pedimos ajuda aos curandeiros. A pessoa foi lá para casa com os seus aprendizes. Ela quando entrou, viu que não podia me ajudar, mas não foi séria. A aprendiz dela, sim. Foi fofocar com a minha mãe e disse: “sabe, isso aqui que nós estamos a fazer, não estamos a lhe curar, estamos apenas a aliviar a dor”. Aí percebi que eles só queriam ganhar dinheiro. (...). Durante o tratamento, os espíritos saíram e disseram que os curandeiros que estavam a cuidar de mim estavam a brincar zoto [brincar às apanhadas] na minha coluna, saltitando de um lado para o outro. E eu era apenas uma casca. Imagina o desespero da minha mãe. Ela não dormia. Eu a culpava por aquilo que acontecia comigo. (...). Eu vi a minha mãe a perder peso. A minha mãe já não tinha vida. Saímos do ministério onde nós crescemos, fomos para o outro. Só para não ficar em casa. Nesse meio tempo, conhecemos um médico que cuidou de mim. No ministério onde fomos, registei algumas melhorias. Mas, isso não era suficiente para me curar. Daí viemos para cá, porque eu tinha problemas sérios nos rins por causa da má circulação sanguínea. Então, eu tinha dois problemas: paralisia e rins. Mas, quando viemos para cá [Divina Esperança], o meu plano era adquirir a cura apenas. Se eu tivesse conseguido a cura naquele momento, eu teria abandonado Deus no dia seguinte. Mas, de repente, a mesma doença passou para a minha irmã. Mas, nós já estávamos aqui no ministério [Divina Esperança] onde a glória super abunda; eu via a manifestação do poder de Deus. Eu fiquei revoltada: “como Deus deixou que isso acontecesse comigo?” Eu murmurava, quase entrando em depressão. Eu cogitei parar de

vir à igreja. Mas, algo dentro de mim dizia vai. Tanto que eu não parei. As pregações do nosso pai ajudaram muito. O problema da paralisia e dos rins já passou. Hoje, tenho novos rins. Hoje, eu estou no plano de Deus. Hoje, eu vejo os frutos do que aconteceu comigo, porque isso me trouxe de volta ao primeiro amor, Deus. E a minha família hoje está unida. Hoje, eu incluo Deus em tudo. Hoje, eu sou uma nova criatura. Hoje, eu fui curada. Hoje, o meu carácter mudou. Por conta disso, eu decidi me entregar a Deus e pedir perdão por tê-lo negado. Hoje, eu sou ovelha. (Welia, crente da Holy Ghost Fire)⁵⁰

Nestas narrativas, os tratamentos dos curandeiros são desqualificados e vistos como ineficazes. Tal se verifica com os tratamentos médicos, que além de ineficazes, os médicos são apresentados como incapazes de diagnosticar as doenças. Estes testemunhos reforçam a ideia de que há doenças que os médicos não são capazes de tratar. Relatos análogos foram constatados por Fiorotti (2017:90) entre os fiéis da IURD em Maputo: os relatos apresentam problemas tais como: os “problemas espirituais”, o “marido espiritual”, os “maus espíritos”, os “maus sonhos”, os “sonhos com cobras” e as “visões de vultos” que foram tratados na IURD.

Contudo, esta percepção parece sugerir “ruptura” com a cosmovisão local (do Sul de Moçambique), onde entende-se que, quando um indivíduo morre e é sepultado, o seu espírito permanece enquanto manifestação do seu poder e da sua personalidade. A morte, apenas, representa uma transição para uma nova dimensão existencial, pois, os espíritos dos mortos, através dos vivos, exercem uma influência poderosa sobre a sociedade, guiando e controlando a vida dos seres humanos, protegendo-os contra a doença e a desgraça e garantindo o bem-estar social (HONWANA, 2002:14-15).

Para os *Tsonga* do Sul de Moçambique,

Os deuses podem abençoar: Se a árvore se carrega de frutos, é porque eles a fizeram crescer (...); se as colheitas são abundantes, é porque eles forçaram os deitadores de sortes a multiplicar as sementes ou os impediram de as destruir (...); se encontras uma ânfora de vinho de palma, foi o vosso deus que vos mandou esse regalo. Quando Mboza sai ileso da Batalha de Marracuene, um dos seus parentes exclamou, quando o viu regressar: “Os deuses de Mkaneta ainda estão contigo” (*Svikwembu svaka Mkaneta svahakuyimelile!*). Quando um homem correu o risco de se afogar, ou de partir o tornozelo num tronco em que tropeçou, dirá, muitas vezes: “Os deuses me salvaram”.

Mas podem, também, *maldizer* e fazerem cair sobre os seus descendentes desgraças sem conta. Se a chuva falta, a causa cólera deles. Se um tronco

⁵⁰ Histórias de vida em Cristo <https://www.youtube.com/watch?v=mppETqGsjlVQ>, acessado 14.07.2022.

sobre alguém, foram eles que o dirigiram na queda. Se uma criança tem febre e delira, são eles que estão nela, atormentando-lhe a alma.

Se a vossa mulher é estéril, são eles que a impediram de ter filhos – talvez os deuses de vossa mãe, por não terdes dado ao tio materno o *kutrumba*, a parte do *lobolo* que ele tem direito reclamar (...). De facto, todas as doenças, todas as calamidades podem provir dos deuses. Há, sem dúvida, outras causas de infortúnio: os deitadores de sorte, por exemplo, ou o céu – e os ossículos mostrarão quem causou o dano. Mas os antepassados-deuses são, por certo, a força espiritual mais poderosa que age sobre a vida do homem. Daí a necessidade de agradá-los (propiciá-los) oferecendo orações e sacrifícios (JUNOD, 1996:330-1).

Para o autor, os antepassados são divinos, pois,

Quando um decrepito, homem velho ou mulher morre, prontamente se torna um deus: entrou no domínio do infinito. (...) - Os *svikwembu* são omnipresentes. Como Mankhelo dizia: “Para eles não existe distância (*asvina kule*); estão presentes em toda parte (*svikone hinkwako*). São semelhantes ao céu, o sol e a lua. Não há sítio nenhum onde se possa dizer que a lua não esteja”. A noção de omnipresença é, talvez, a que o *Tsonga* melhor tem compreendido. Crê, também, na onisciência: os deuses sabem o que fazem os seus descendentes, ainda que estes estejam longe deles, mesmo habitando em terras longínquas. A omnipotência decorre do facto de que eles têm domínio sobre tudo na vida de seus descendentes. (JUNOD, 1996:363-4).

Nota-se, nestas afirmações de Henri Junod, que, para os *Tsonga*, os antepassados-deuses ou ancestrais são entidades omnipresentes, oniscientes e omnipotentes, capazes de ver, orientar e acompanhar todas as ações cotidianas dos indivíduos. A omnipresença, onisciência e omnipotência, propriedades e qualidades exclusivas a Deus, são, também, atributos divinos dos espíritos dos ancestrais *Tsonga*; embora Henri Junod se recuse equipará-los, pois, para ele, os antepassados-deuses “jamais passam de humanos”, porque, “não são seres transcendentais, perante os quais temem e aos quais dirigem preces os miseráveis pecadores” (JUNOD, 1996:364).

Para os *Tsonga*, os ancestrais são senhores de todas as coisas: terra, culturas, árvores, chuva, adultos, crianças e até os *valoyi* (os feiticeiros). Se, todo o ser humano se torna *xikwembu* após o encontro com a morte, então, o resultado é haver diversas categorias de antepassados-deuses (JUNOD, 1996). As duas grandes categorias de deuses mais importantes são os da família e do país, sendo estes últimos, os da “família real”. Nas calamidades nacionais, invocam-se os deuses do país, nas aflições que dizem respeito à família, invocam-se os deuses da família. Cada família tem duas séries de ancestrais, os do lado paterno e os do lado materno e considerados iguais em dignidade (Idem).

Paulo Granjo (2007:127) afirma que, no Sul de Moçambique, “os vivos e espíritos dos mortos são antes partes de um mesmo processo global e integrado”. Os espíritos dos mortos tem uma importância e interação com os vivos sempre, por isso, os indivíduos ou grupos têm necessidade de acomodá-los, mantendo essa interação. Os anciões e as pessoas que, enquanto vivos, detêm posições de topo na hierarquia local, representam os espíritos mais importantes depois da morte, de tal forma que, o mundo espiritual é uma continuidade do mundo dos vivos, uma vez que mesmo depois da morte, os mais idosos continuam a dirigir os seus descendentes (HONWANA, 2002:53). Neste sentido, aqui, pode se argumentar que os mortos jamais deixam os vivos e os vivos querem sempre a “boa vontade” dos mortos, pois, entre os dois mundos, existe uma continuidade fundamental que se expressa no englobamento de um noutro, os vivos são englobados pelos mortos.

Portanto, é nesta lógica que os espíritos dos antepassados protegem não só os seus descendentes, mas também a comunidade contra a doença, o infortúnio, a feitiçaria e a magia, bem como contra os perigos ecológicos (GRANJO, 2007). Porém, Junod (1996) e Honwana (2002) observaram, igualmente, que os espíritos também podem retirar sua protecção e até provocar doenças a quem não se comportar em conformidade com os valores e normas sociais desejados. Ou seja, os espíritos fazem dádivas positivas e negativas de acordo com o comportamento dos vivos. Quando os vivos se comportam conforme desejado pelos espíritos, estes doam suas glórias enquanto do contrário, os espíritos castigam os vivos através de doenças, mortes e outros infortúnios.

Por isso, conquanto Makukule afirme não administrar *remédio de lua* aos seus filhos recém-nascidos e não ajoelhe para “pedir sorte” aos seus ancestrais, ele tem consciência do poder dos ancestrais, pois embora a sua igreja proíba que os crentes frequentem os cemitérios para visitar os mortos, ele continua indo ao cemitério cuidar da campa dos seus falecidos país, avôs e outros parentes próximos. De acordo com Makukule, a igreja apenas proíbe idolatria, “ver os mortos como seus guias, sendo que Deus é o caminho e a verdade” - rematou.

Numa conversa havida com Mário Kufeni da *Holy Ghost Fire*, 55 anos de idade, engenheiro agrónomo e consultor independente, disse o seguinte.

(...) Depois de muitas acusações de feitiçaria na minha família, então, descobri que o caminho mesmo é a igreja. O que acontece com a igreja? A igreja afugenta os espíritos maus.

Aparentemente, não se coadunam, não comungam. Mas, não os elimina totalmente. Eles ficam adormecidos. Deus os afugenta. Eles voltarão e perturbarão a sua vida no dia que você parar de rezar.

Nesta fala de Mário é possível compreender que há um reconhecimento do poder da igreja e de Deus. Realmente, é recorrente ouvir entre os cristãos a recomendação de que é preciso ir à igreja para afugentar os maus os espíritos. Contudo, Mário reconhece, igualmente, o poder dos espíritos dos antepassados. Aqui, Mário reforça o que os autores têm reiterado: os mortos estão sempre presentes na vida dos vivos. Eles definem a vida dos vivos. O que mostra que a igreja não apaga o passado, pelo contrário, precisa desse passado para se reproduzir eficazmente, pois o passado é, ao mesmo tempo, o presente. Isto é, o passado engloba o presente.

Os espíritos dos mortos exercem uma poderosa influência sobre os vivos e por isso, para que haja harmonia, os indivíduos têm que os acomodar e seguir a sua vontade. A hierarquia entre os espíritos ancestrais reproduz a que existe entre os vivos. Os espíritos mais importantes são os dos anciãos, os que em vida detinham posições superiores. Daí que os espíritos das crianças ou dos jovens não possuam o mesmo estatuto dos espíritos das pessoas mais idosas. Deste modo, a relação *ainê-cadet* é transposta para o mundo dos espíritos ou, por outras palavras, o mundo espiritual é uma continuidade do mundo dos vivos no sentido em que, mesmo após a morte, os mais velhos continuam a orientar e controlar os seus descendentes. Esta hierarquia assenta nas relações de conhecimento/poder nestas comunidades. São os anciãos que controlam tudo, desde o ciclo produtivo até às práticas rituais e, a medida que envelhecem, o seu conhecimento vai passando gradualmente para os que ascendem a posições superiores (HONWANA, 2002:53)

Deste modo, os mortos são o presente que habita nos vivos. Certamente, os espíritos dos ancestrais englobam a vida dos vivos. Assim, os cemitérios, por exemplo, mais do que lugares de memória (POLLAK, 1992), de restos e testemunhos de outro tempo (Nora, 1993:12-13), são lugares onde jazem os ancestrais-deuses, responsáveis pela continuidade da vida dos vivos. Deste modo, através das práticas e, sobretudo, dos discursos dos evangélicos de Maputo, vislumbra-se uma transformação estrutural vivida como “ruptura” total e completa com as práticas “tradicionais” e ancestralidade africanas. Contudo, a sua existência como indivíduos *renascidos* é efeito do reconhecimento da ubiquidade e do poder dessas práticas “tradicionais” e dessa ancestralidade. Dito de outra forma, embora os *renascidos* em *Cristo* acentuem a “ruptura” com o passado não cristão e ancestralidade africanas, eles reconhecem a sua ubiquidade na vida cotidiana,

porque a verbalização dessa “ruptura”, através de testemunhos em público, é *per se* um ato de reconhecimento da onnipresença, onisciência e onipotência dos mortos. A negação ou recusa do poder da tradição ou dos espíritos dos ancestrais é um reconhecimento da sua eficácia do seu poder.

O meu argumento é análogo ao da Giulia Cavallo (2013:04) ao defender que os atos terapêuticos dos fiéis das igrejas *Zione* de Maputo visam, unicamente, domesticar não tanto a “modernidade”, mas o passado, um passado que as pessoas entendem como indelevelmente marcado pelo peso da “tradição”. Esta “tradição”, juntamente com os espíritos dos mortos que nela viveram, tem que ser lavada e purificada através do corpo dos vivos acompanhados pelos seus espíritos familiares. Desta forma, a história é reescrita, reformulada, e os males do presente são projetados num passado durante o qual as pessoas “não rezavam” e praticavam a feitiçaria sem conhecerem, ou aceitarem, a acção supostamente libertadora do cristianismo. De acordo com esta autora, o cristianismo produz, aqui, um corte na compreensão da história local, simultaneamente porque oferece os instrumentos simbólicos para ter acesso à “civilização” e à “modernidade”, que só podem ser alcançáveis através da “saída da tradição”.

De fato, o argumento de Cavallo faz sentido quanto à pretensão dos fiéis em “sair das garras da tradição”, pois todo o esforço empreendido pelos fiéis tem como propósito exclusivo aceder à tão ambicionada, procurada, “modernidade”. Daí muitos dos atos terapêuticos visam, precisamente, “abrir os caminhos fechados” (CAVALLO, 2013), pela “tradição”, para que projeto da “modernidade” seja concretizável. Portanto, tanto os *zionistas* de Cavallo (2013) quanto os fiéis evangélicos de Maputo, o passado” e as práticas “tradicionais” são reproduzidos e reatualizados através de sua “cura ou purificação” a partir de um certo cristianismo para que a “modernidade” seja uma promessa possível e apetecível.

Este argumento de Cavallo combina com o meu argumento segundo o qual as igrejas evangélicas em Moçambique são englobadas pelas “estruturas tradicionais locais”, pois essas estruturas são fundamento através do qual as igrejas funcionam e se reproduzem cotidianamente. Nestas igrejas, o passado é reatualizado através de sua “purificação”. Se, antes havia outros tipos de “purificação”, agora é através de um certo cristianismo que esses atos têm lugar na vida dos fiéis. Ademais, a ideia de “romper” com o passado “tradicional” faz muito sentido enquanto projeto de

produção de uma “modernidade” coletiva, ritualizado em espaços públicos para que a pessoa não seja vista como reprodutoras de “velhas estruturas”, pois, individualmente, dependendo da gravidade da aflição, cada um avalia a sua situação. Apesar da vontade consciente de se deixar para trás o culto ao passado e à ancestralidade, ela não se realiza plenamente por vários constrangimentos (fatores inconscientes).

Chegados aqui, é preciso pegar de empréstimo o argumento da ubiquidade dos corpos de Segone Cossa (2014; 2017:100), enquanto essa presença corpórea do ser-no mundo e das complexas relações engendradas para o garante e a manutenção de sua existência no mundo. Para Cossa, os corpos ubíquos têm “a capacidade de transmitir sua pessoalidade aos objetos, aos humanos e não humanos que com eles interagem. Portanto, a ubiquidade permite que os corpos ocupem e estejam presentes em diferentes espaços em simultâneo”. Essa capacidade faz com que os corpos humanos e não-humanos sejam rastreáveis e omnipresentes, independentemente do tempo e do espaço onde se encontram.

Segone Cossa aciona esse argumento para mostrar por que razão as comunidades moçambicanas continua(ra)m realizando os ritos de iniciação feminino mesmo com o Estado moçambicano e seus parceiros⁵¹ apelando seu abandono imediato. Os ritos de iniciação feminina eram (ainda são) acusados de promover ideologias de dominação masculinas, típicas de uma sociedade patriarcal que aprisionam e subalternizam as mulheres. Segundo Segone Cossa, os ritos continua(ra)m sendo realizados, mesmo com sucessivas tentativas da sua eliminação⁵², pois as mulheres iniciadas, mais do que aprenderem a cuidar os seus corpos, aprendem que os seus corpos são ubíquos, gozam da capacidade de estar presentes em diversos espaços simultaneamente, assim sendo rastreáveis. Essa rastreabilidade gera perigo, na medida em que um objeto usado por uma mulher, se alguém de má-fé apanhar, querendo, pode fazer mal àquela mulher, pois o seu corpo habita no objeto usado. Daí a importância dos ritos de iniciação, pois ensina a mulher a controlar o seu corpo. É isso que o Estado moçambicano e seus parceiros não entendiam. Nessa ordem de ideias, algum paralelismo pode ser traçado entre

⁵¹ Nomeadamente, a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) e outras organizações não-governamentais que trabalham na área da criança, mulher e igualdade de género em Moçambique

⁵² Alfane, citado por Cossa (2017:137), lembra-nos que, num passado não muito distante, alguns anciãos foram presos, porque tinham submetido rapazes do distrito de Muecate, situado na província de Nampula, região norte de Moçambique, aos ritos de iniciação.

os corpos ubíquos e a ubiquidade dos espíritos dos antepassados, afirmando-se que os espíritos dos ancestrais são esses corpos ubíquos com a capacidade ocupar, habitar e governar a vida dos vivos mesmo que estes manifestem o desejo pleno de recusá-los ou romper o cordão umbilical que os ligam. Ademais, mais do que onipresença, os espíritos dos antepassados gozam de uma onipotência que lhes permite anular qualquer tentativa de “ruptura” ou recusa por parte dos vivos.

Durante os cultos das igrejas evangélicas, os líderes ordenam, reiteradamente, aos fiéis para que abandonem práticas “tradicionais”, principalmente o recurso aos serviços dos curandeiros para a resolução dos seus problemas; por sua vez, os fiéis reafirmam publicamente esse “rompimento”, uma vez que o “renascimento cristão” implica, necessariamente, pelo menos em tese, deixar para trás as “velhas estruturas tradicionais”. Estas estruturas “tradicionais” e seus praticantes, os curandeiros, são entendidas como sendo causa principal dos problemas cotidianos enfrentados pelas pessoas, portanto, são vistas como o diabo que afligem a vida dos fiéis. De acordo com Ronaldo Almeida (2009)⁵³, sociólogo brasileiro que estuda a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no Brasil, o diabo aparece sendo a causa dos males, e os males não têm muito a ver com ir para o inferno ou uma condenação pós-morte. Para a IURD, observa Almeida, o diabo tem a cara das religiões afro-brasileiras, nas figuras de *Exu* e *Pomba Gira*. Na verdade, diz o autor, de um lado, o diabo representa esses males, e, de outro, se tem uma *performance* ritual desses males. “Por exemplo, com uma *Pomba Gira* ou *Exu*, com as mãos cruzadas para trás ou com as mãos na cintura e gritando. De certa forma, isso nos remete às manifestações das entidades da *umbanda*, mas também há representações de outras coisas que não tem nada a ver com a *umbanda*, tem a ver com a dinâmica de uma Igreja evangélica. Há uma ênfase em que o exorcizado se ajoelhe, bata a cabeça para Jesus, além de uma combinação de uma série de outras coisas”.

Segundo Almeida, a IURD, de certa forma, produz aquilo que combate, fazendo com que a própria igreja fique parecida com a religião que está combatendo. “Os tais ‘demônios’ são essas coisas que estão em nossas cabeças, que remoemos atacando o outro, mas que, na verdade, estamos falando de nós mesmos. Na verdade, esta constatação de Almeida, embora tenha sido produzida no contexto

⁵³ <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/26985-quem-sao-os-demonios-da-igreja-universal-entrevista-especial-com-ronaldo-de-almeida> acessado no dia 12/08/2022.

brasileiro, não tem nada de estranho com aquilo que acontece nas igrejas de Maputo. Aliás, isto tem alguma razão de ser, a IURD compõe ativamente o “campo religioso” moçambicano (KAMP, 2011; FIOROTTI, 2017). As igrejas evangélicas de Maputo declaram combate contra as práticas “tradicionais” e seus legítimos reprodutores, os curandeiros. Nos tabernáculos dessas igrejas, os fiéis *performam* discursos e testemunhos de *renascimento* ou conversão, provando (ou tentando provar) que deixaram para trás as “velhas” práticas diabólicas que causam estagnação nas suas vidas. Ao fazer isso, os fiéis moçambicanos estão falando de si e reproduzindo suas práticas, práticas às quais afirmam estar combatendo.

O argumento que tenho estado a defender ao longo desta tese é de que o cristão evangélico tem o desejo explícito de livrar-se das “estruturas tradicionais”, entendidas como causadoras das suas aflições. É seguindo essa lógica que, igualmente, vimos, há pouco, que os fiéis evangélicos se recusam (ou são ditos para recusar) dar remédio “tradicional”, como o *remédio de lua*, aos filhos recém-nascidos. É, ainda, seguindo esse princípio que os evangélicos de Maputo recusam-se veementemente dar nomes “tradicionais” aos filhos. Os nomes “tradicionais” são todos os nomes “africanos” de pessoas vivas ou mortas da família ou não e do grupo étnico ou não. Segundo estes agentes, portar tais nomes revela que a pessoa ainda está presa à sua “tradição” e à sua ancestralidade.

Durante o trabalho de campo, algumas vezes, meus filhos e eu participamos de muitos cultos, conjuntamente. Lembro-me que sempre que ia com eles, à volta, as pessoas que regressavam na nossa *boleia* perguntavam os nomes dos meus filhos. Eles respondiam quase sempre em ordem de nascimento, Matchasse, Ndary e Mpimbie. Esses nomes causavam um certo desconforto nos fiéis. Uns perguntavam porquê havia atribuído esses nomes, mas outros preferiam se calar. Os que preferiam falar do assunto, expressavam o seu desagrado, afirmando que os nomes “tradicionais” eram fontes inesgotáveis de problemas espirituais que perturba(rão)m o indivíduo ao longo da sua vida, pois são nomes carregam consigo maldição ou demónios. Para eles, esses nomes são resultantes de pactos satânicos feitos pelos avôs ou pais do ego. Por isso, esses nomes não são recomendados para atribuir os filhos. Reagindo, eu dizia que conheços os *xáras* dos meus filhos: Matchasse é minha tia paterna, Ndary, minha falecida irmã, e Mpimbie, meu nome e do meu falecido avô paterno. No entanto, quando me perguntavam os significados

dos seus nomes, eu me recusava, deliberadamente, a falar, pois as mesmas pessoas desconheciam significados dos seus nomes, maioritariamente de origem portuguesa (europeia) e bíblica. Nomes tidos como “modernos” e, por isso, vivamente recomendados. Daí o ideal é (e deve ser sempre) dar nomes bíblicos ou ocidentais, sinónimos da “modernidade” ou “civilização”.

Mais uma vez há aqui uma afinidade eletiva entre o cristianismo evangélico e as práticas burocráticas do Estado moçambicano. Os serviços de registo civil e notariado restringem ou recusam-se a registrar nomes “tradicionais” sob o pretexto de que é preciso “poupar” a criança de assédio na escolas e na sociedade e de problemas espirituais no futuro. Nessa ordem de ideias, os números 2, 7, e 8 do artigo 129 da Lei 12/2004, de 8 de dezembro, asseveram que os nomes próprios não devem suscitar além de dúvidas sobre o sexo do registado, não deve confundir-se com meras denominações de fantasias, associações de caráter cívico, político ou religioso. Porém, ano mesmo nº 2 confere exceção naqueles casos em que se atribui nomes dessas características desde que sejam de uso recorrente. O nº 7 do mesmo artigo diz que sempre que o significado do nome escolhido for ofensivo aos usos e costumes do local da conservatória, o conservador pode solicitar fundamento de que esse nome corresponde à realidade social da origem do registado. Sucede que os burocratas dos registos e notariados por conta do desconhecimento dos significados e grafia dos nomes “tradicionais” preferem recusar o seu registo. Mas isso não é coisa nova, inerente apenas ao evangélico e Estado moçambicano pós-independência, durante a colonização os nomes “africanos” foram veementemente recusados nos registos. Primeiro, em nome da expansão da cultura portuguesa (europeia). Segundo, porque os próprios colonos tinham enormes dificuldades em pronunciá-los e/ou escrevê-los. Foi nessa lógica de violência do Estado colonial português que alguns moçambicanos foram ao registo com um nome e voltar com outro, sobretudo, com nomes jocosos, tais como sapato, garfo, alface, sabonete, colher, e outros objetos.

Portanto, tal como observado por Girish Daswani (2011:256-7) entre os *renascidos* pentecostais de Gana que, embora a ruptura com o passado “tradicional” não cristão seja um tema importante na auto-representação do cristianismo pentecostal na África, uma ênfase declarada retoricamente na ruptura não significa que os pentecostais realmente façam uma ruptura completa na prática com o

mundo de espíritos. Pois, os pentecostais ganenses, no processo de resolução de problemas pessoais, devem avaliar suas identidades enquanto indivíduos *renascidos* livres do passado “tradicional”, e como indivíduos que ainda estão ligados aos espíritos de seu passado. Para o autor, é preciso examinar as contingências envolvidas no equilíbrio das aspirações individuais de mudança pessoal com as obrigações morais de uma pessoa com outras pessoas, humanas e não humanas.

De acordo com os dados e os argumentos dos autores até aqui mobilizados, permitem inferir que, se, o mundo espiritual é continuidade do mundo dos vivos, conforme argumentam os autores, parece que a “ruptura” com os espíritos dos antepassados, ou batalha contra o passado, não passa de uma “miragem”, um valor que os *renascidos* devem perseguir incessantemente, já que o passado engloba o presente.

5.3. Os “renascidos” e reconfiguração das relações de parentesco

Então, eu, de fato, assumo que tudo se fez novo para mim, o abandono daqueles antigos hábitos é sinónimo de eu ter que viver e conviver com as pessoas que compreendam-me nesta situação em que estou para manter aqui um equilíbrio e um bom ambiente para convivência. Não pode haver mais interacção entre nós se não me compreendem. Quem não compreende a mim nas condições em que estou, está a dizer que tenho que ficar longe dele. Cortam-se as relações. Tem que haver ruptura aqui no meio. Então, se quer conviver comigo aceita-me nessas condições [de renascido].

Esta fala acima foi proferida por Hilária Matavele, de 35 anos de idade e servidora pública. Estávamos sentados no sofá na sala de estar da sua casa acompanhando noticiário da tarde na televisão pública local, Televisão de Moçambique (TVM). A minha atenção se prendia entre a televisão e os calendários anuais com figura do apóstolo Onório Cutane fixados, de forma cronológica (2016, 2017, 2018 e 2019), nas paredes da sala. Mais tarde, entendi que os calendários são fogo do Espírito Santo que vigia dia e noite a casa dos fiéis da igreja contra maus espíritos. Como narrou, em seu testemunho, uma das fiéis da igreja que só conseguiu dormir na sua cama nova depois que colocou sobre a cama o calendário da igreja. Antes disso, sempre que fosse à cama dormir, passava a noite rebolando

e sentindo uma coisa puxando suas pernas. Mas, os seus filhos dormiam tranquilamente. Este testemunho mostra que o calendário não tem apenas a função instrumental de ver e controlar os meses e dias de semana, tem também a uma função religiosa, como operador de milagres através do Espírito Santo contido nele. Isto dava sentido, igualmente, ao fluxo de fiéis que iam, em cada final de ano, antes da pandemia de COVID-19, participar dos cultos da virada do ano, ministrados pelo apóstolo Onório no Estádio de Zimpeto, pois é onde a maioria dos fiéis recebia os poderosos calendários.



Foto 18:
Calendário 2016 fixado na parede da sala da casa da Hilária. Fonte: Fernando Tivane, 2020.

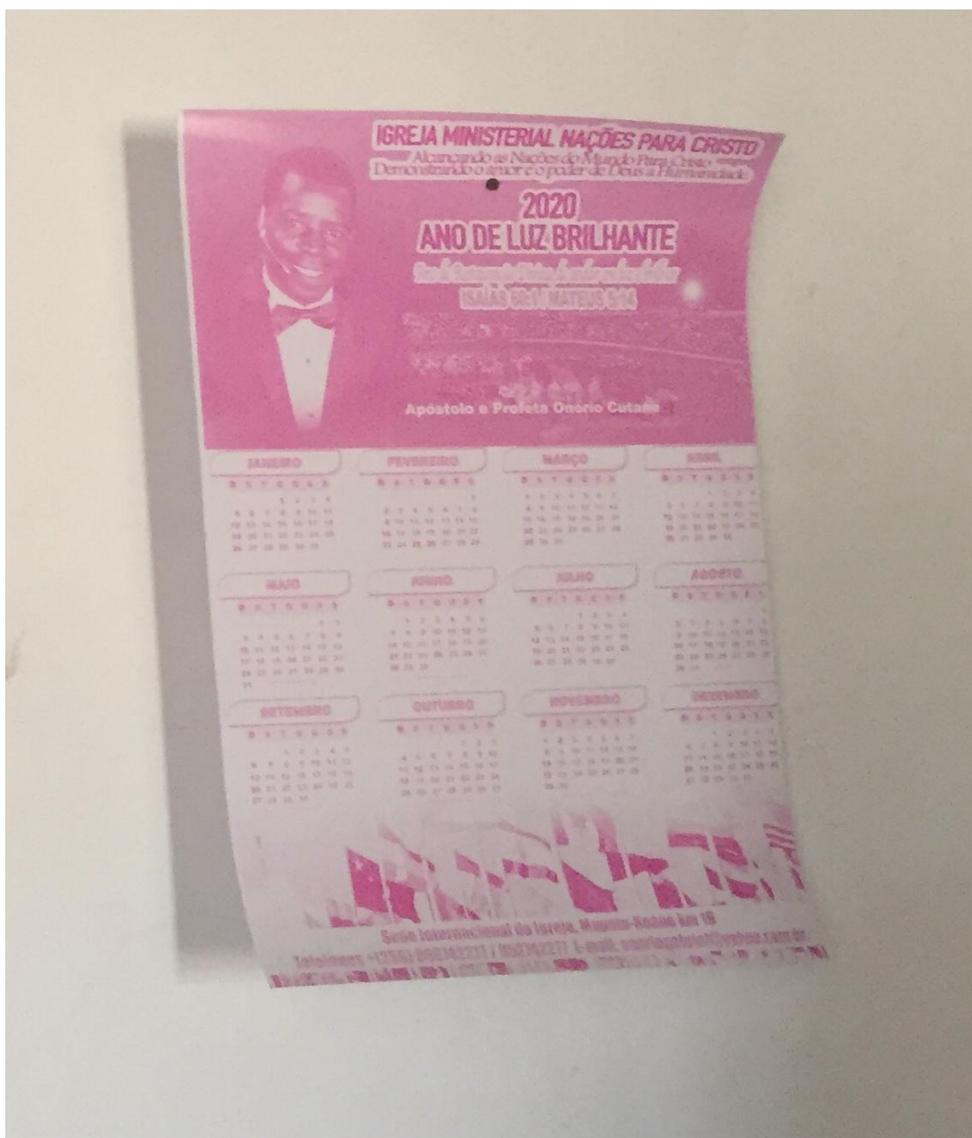


Foto 19: Calendário de 2020 fixado na parede da sala da casa da Hilária. Fonte: Fernando Tivane, 2020.

Entre uma notícia e outra, um comentário aqui e acolá, de repente, Hilária recebe uma chamada telefônica que a perturbou de tal forma que instalou-se um silêncio ensurdecedor. Apenas se ouvia o barulho do corpo trémulo da Hilária. As palavras saiam distorcidas. A única coisa que Hilária conseguia dizer, depois de minguados segundos muda, era: *“Mãe, não conta comigo”* – De seguida, educadamente, desligou o celular.

Vendo a sua perturbação, perguntei-lhe o que tinha acontecido. Ao que respondeu que era a sua mãe ao telefone convidando-lhe para participar do *lobolo* da sua irmã mais nova que teria lugar na vila da Macia, província de Gaza. No Sul de Moçambique, o *lobolo*, como aponta Thomaz (2018:93), não supõe venda nem

compra da noiva, mas pressupõe a legitimação da descendência, portanto, “o pagamento do *lobolo* implica que a descendência passa a pertencer à linhagem paterna e não num desligamento da esposa com relação a sua linhagem”.

Paulo Granjo (2005), a partir do *lobolo* do seu amigo Jaime Zucula, realizada em dezembro de 2003, no bairro de Xipamanine, arredores da Cidade de Maputo, observou que o *lobolo* adquiriu uma variedade de significados, mas manteve sua relação com a ancestralidade. Um aspecto fundamental para o entendimento da sobrevivência desta instituição nos dias atuais. De acordo com Granjo, embora na região Sul de Moçambique a descendência seja determinada pela linhagem do marido, típico de sociedades patrilineares onde a descendência é feita pela via do homem, o pertencimento ela somente se efetiva pelo *lobolo*. Na descrição da cerimônia de *lobolo* do seu amigo Jaime, Granjo cita o ritual *kuphahla*, primeiro ato dessa cerimônia destinado à evocação dos espíritos dos antepassados da linhagem, os *tinguluve*, os quais devem anuir a troca e proteger o recém-formado casal. Assim, embora seja os parentes da noiva que recebem e desfrutam das oferendas, elas são, de fato, dirigidas aos ancestrais.

Jaime, amigo de Granjo, realizou o *lobolo*, depois de passado 12 anos de convivência com a sua esposa. As razões da realização “tardia” dessa cerimônia foram justificadas pelos transtornos e conflitos que o casal vinha enfrentando na sua relação conjugal, interpretados como efeitos de o *lobolo* não ter sido realizado. Para “pagar” essa dívida com os antepassados, o casal envidou esforços para providenciar o essencial para a realização do ritual. Portanto, a relação com a ancestralidade constitui o motivo fundamental dessa necessidade; porém, Granjo mostra igualmente que a realização do *lobolo* tem funções sociais importantes, como a aquisição do novo estatuto social entre os *lobolados*, a legitimação e reconhecimento da sua vida conjugal no seio da coletividade, o estabelecimento do controle sobre a sua descendência e as forças “invisíveis”, bem como a possibilidade superar os infortúnios da vida conjugal no presente.

Kuphahla, esta cerimônia que no *lobolo* tem a função de legitimar a descendência, segundo Feliciano (1998) é uma pequena *mhamba* (sacrifício), um ritual que no Sul de Moçambique é realizado em vários momentos do desenvolvimento dos indivíduos como nos nascimentos, por ocasião da doação do nome a um bebê, mudança de residência, noivado, *lobolo*, saída da filha para

casamento, chegada ou partida de viagens de visita, de trabalho, de guerra, de caça, de pesca, tratamento dos mortos, entre outros.

É aqui, na verdade, onde reside o problema da Hilária, pois, sendo uma pessoa *renascida*, não se via mais parte desse evento de apelação da orientação e/ou bênçãos dos ancestrais. Portanto, Hilária fundamentava a recusa de participar do *lobolo* da irmã no princípio lógico de que uma *pessoa renascida* não pode, em hipótese alguma, fazer parte de cerimónias “tradicionais” e pior, a cerimónia de *kupahla* que envolve oferendas aos deuses conquanto deve apenas adorar um único Deus. Aqui, nesta recusa da Hilária, igualmente, verifica-se a semelhança entre o cristão e a invenção do *Homem Novo* da Frelimo de Moçambique socialista, ao pretender extinguir o *lobolo*. A condenação e rejeição do *lobolo* pela Frelimo da época encontra-se registrada na Revista *Tempo* (1976:49), uma Revista usada pelo partido único da época para comunicar sua ideologia e suas decisões políticas.

Não posso *lobolar-te* ó Mulher Moçambicana! / Devo ajudar-te a livrar-te dos vestígios da sociedade “tradicional” / Dos vícios e hábitos da sociedade colonial portuguesa / para melhor poderes engajar-te na revolução nacional / Achas que ainda deve continuar a ser minha escrava? / Achas que ainda deves ser instrumento de satisfação sexual? / Eu respondo negativamente por ti: Não! / Não! / Não ao *lobolo*!!! Não à venda degradante do seu corpo!!!

Lê-se, ainda, na Revista *Tempo*, que no período colonial, as autoridades administrativas e religiosas nunca reconheceram *lobolo* como casamento legal. Os pastores protestantes e intelectuais passaram atacar o *Lobolo* conferindo-o significado pejorativo de “compra”. Depois da independência do país, a Frelimo continuou atacando e acusando esta instituição de promover a escravização e subalternização da mulher moçambicana. Por isso, para a Frelimo, as ideias da verdadeira libertação passavam necessariamente pela libertação da mulher moçambicana das garras das “estruturas tradicionais” da sociedade patriarcal. Essa libertação passava pela extinção da instituição do *lobolo*.

Isso vai desaguar noutra analogia entre o cristianismo evangélico e a invenção do *Homem Novo* da Frelimo, os dois promovem uma ideologia igualitária assente nos valores de emancipação e de liberdade individual que jamais deviam atrelar-se aos valores da ancestralidade. Portanto, os interesses individuais deviam sobrepor-se aos comunitários ou familiares, ou ainda, mais especificamente, aos interesses dos vivos devem sobrepor-se aos dos agentes espirituais da família. Por conta disso, a “pobreza” é vista como um problema inteiramente individual. O indivíduo é

culpado por continuar na condição de precaridade, pois o caminho para a prosperidade ou “sucesso” passa por livrar-se das amarras da família e dos espíritos geracionais que o aprisionam. Para os evangélicos desta pesquisa, os espíritos geracionais da família enclausuram os indivíduos na situação de “estagnação” ou de “pobreza”, privando-os da prosperidade que Deus os destinou. Assim, para os indivíduos alcançarem a prosperidade e a felicidade precisam se libertar dos espíritos malignos das suas famílias, pois “os planos de Deus para o homem é fazê-lo feliz, abençoado, saudável e próspero” (SOARES *apud* MARIANO, 1996:32).

É por conta disso que, durante o trabalho de campo, era recorrente ouvir histórias de divisões e “rupturas” intra-familiares. Histórias de *renascidos* que deixaram de participação dos assuntos e cerimónias das suas famílias. O episódio da Hilária é elucidativo no quesito de “tentar” romper laços parentais. “Tentar” romper laços, pois, o que acontece, na verdade, é um distanciamento dos fiéis das cerimónias consideradas reprodutoras de rituais diabólicos. Na medida em que o/as *renascido/as* se recusam participar de certas cerimónias de veneração da ancestralidade e do passado “tradicional” da família.

Mas, estes eventos de geração de distanciamento, conflitos e “rompimentos” intra-familiares, embora pareçam eventos novos e exclusivos dos evangélicos de Maputo, habitam a vida social de Moçambique faz anos. Sempre houve acusações e rompimentos, entre parentes no Sul de Moçambique, motivados por acusações de feitiçaria e bruxaria. Eu lembro-me, em Dezembro de 1993, devia ter por aí 10 anos de idade, na povoação de Malhazene, na minha terra natal, na província de Gaza, ter presenciado vários casos de acusação de feitiçaria dentro e fora da minha família. Muitas vezes, estes casos terminavam em pancadaria ou morte, principalmente de pessoas idosas. Lembro-me da vovó Maria, nome fictício, talvez 70 anos de idade na altura, que foi espancada e enterrada viva pelos próprios filhos, acusada de feitiçaria.

Vovó Maria só se salvou do possível linchamento, porque foi prontamente socorrida por populares que levaram-na de imediato, numa carroça de tracção animal, para hospital, a 10km da aldeia. E os filhos da vovó Maria foram levados a *b'andhla* (conselho), um canhoeiro onde geralmente se discutia problemas da aldeia. Lembro-me que os filhos da vovó Maria ficaram amarrados durante muito tempo, um de costas para outro, junto do canhoeiro do *b'andhla*, diante da presença

de milhares de habitantes da aldeia. Perguntados sobre o trágico evento, os filhos da vovó Maria justificaram-se alegando que a sua mãe era feiticeira, única responsável por todo mal que lhes assolava. Ela havia feito pacto com espíritos maus que tornavam as suas vidas miseráveis. O dinheiro que ganhavam nas minas de ouro sul-africanas simplesmente sumia “consumido” pelo espírito, de acordo com o *nyanga* (adivinho, curandeiro), consultado na África do Sul. E a solução passava pela devolução do espírito que a mãe havia buscado, há anos, com objetivo de enriquecer. Mas, a mãe insistia em dizer que não sabia de nada. Então, a solução encontrada foi matá-la e com ela o espírito desapareceria.

O fato da vovó Maria alegar o desconhecimento de tais espíritos maus causadores dos infortúnios na vida dos filhos, parece encontrar alguma explicação lógica no fato de que nos pactos firmados com a finalidade de “enriquecimento”, os espíritos, como marido espiritual, aparecem para reivindicar ou vingar-se, geralmente, na terceira geração de ascendentes como vimos há pouco em Kamp (2011) e Cavallo (2017). Neste sentido, é plausível a negação da vovo Maria, porque o pacto pode ter sido feito pelo seu pai ou sua mãe e hoje se rebelando contra os seus netos para reclamar vingança ou proteção.

Mas, esta possibilidade de uma mulher contratar espíritos com objetivo de enriquecer contrasta com os resultados de Taussig (2010) entre os camponeses de canaviais colombianos, onde os homens são os únicos que fazem pactos com diabo com o propósito de aumentar a sua produção e produtividade nas plantações de cana-de-açúcar. De acordo com este autor, os homens camponeses recorrem a tais pactos devido a sua inserção aos modos de produção capitalistas, pois quando trabalham em suas terras o diabo não ganha nenhuma importância. Há uma razão clara, diz Taussig, para as mulheres camponesas não selarem pactos com o diabo, uma vez que as mulheres são as principais, quando não as únicas, provedoras da família, e particularmente responsáveis pelo espaço doméstico e pela educação das crianças, e o dinheiro proveniente do trabalho nos canaviais, através de pacto com diabo, resultar na esterilidade e destrói o crescimento, obviamente, não sendo possível utilizá-lo para criar crianças (2010:149).

Os anciões, depois de muita discussão, pois uns queriam que os filhos fossem mortos; outros preferiam uma penalidade moderada. Mas, no final, ordenaram que os filhos da vovó Maria abandonassem a aldeia e nunca mais voltassem. Dito e

feito. Portanto, este exemplo de acusação de feitiçaria, e seus efeitos, ilustra que o “rompimento” e/ou distanciamento entre os *renascidos* e o restante da família é algo constituinte da nossa história social. Acusações de feitiçaria sempre existiram, mesmo antes da emergência das igrejas evangélicas no país. O evangélico apenas reconfigurou ou atualizou os seus efeitos. Portanto, há aqui uma certa continuidade lógica dos eventos, “ontem” (mas, digo hoje para os não evangélicos), os eventos de linchamentos, pancadaria, mortes e rompimentos de laços entre parentes diretos eram motivados pela denúncia de feitiçaria e/ou pactos com diabo pelos *vanyamusoro* e enquanto para os evangélicos a denúncia dessas práticas malignas é feito pelos líderes da igreja (apóstolos e pastores).

Por isso, tornou-se lugar-comum os evangélicos, simplesmente, evitarem contactos com seus parentes não evangélicos, pois tais contactos produziram efeitos danosos. Quando os contactos são impossíveis de evitar, originando coabitação em mesmos espaços com os não evangélicos, portanto, resultando em “contaminação”, os *renascidos* fazem questão de purificarem-se com as rezas fervorosas antes ou depois do contacto. Daí, muitas vezes, recusarem-se receber algo ou visita de uma pessoa (parente ou afim) não evangélica suspeita de praticar aquilo que os evangélicos chamam de “obscurantismo”, principalmente, quem é suspeito de utilizar o “curandeirismo”.

Esta recusa do dom pode ser captada na fala que inicia esta secção quando Hilária diz que quem não compreende o seu estado de renascida e as implicações advindas disso “*está a dizer que tenho que ficar longe dele*”. [Portanto], “*cortam-se as relações. Tem que haver ruptura (...)*”. Como disse, há pouco, quando o dom (uma visita ou um bem) é recebido são realizadas sessões de purificação através de rezas fervorosas para evitar um possível infortúnio. Se, entre os cristãos evangélicos a purificação é feita através da reza, entre os não evangélicos o sal é um elemento purificador por excelência. No Sul de Moçambique, quando se recebe algo de uma pessoa suspeita que possa causar maldade, as pessoas, às escondidas, deitam o sal sobre o objeto usado ou recebido da pessoa a quem se suspeita que seja portadora ou causadora do mal. O sal, também, é posto de baixo da almofada (travesseiro) para evitar os sonhos maus. Neste contexto, o sal é usado como elemento neutralizador do mal e dos espíritos malignos.

CAPÍTULO SEXTO

DINHEIRO COMO DÁDIVA DE SI

Este último capítulo procura sugerir dois aspectos fundamentais e complementares sobre sacrifício de si realizado pelos evangélicos de Maputo. O primeiro aspecto tem a ver com a necessidade da realização do sacrifício para obtenção de bênçãos. O segundo aspecto prende-se com a obrigatoriedade da realização do sacrifício entre os evangélicos.

*

Nunca ouvi dizer que se consagrasse dinheiro aos antepassados-deuses, mas pode dizer-se, de maneira geral, que todas as coisas que regozijam o coração dum ser humano podem ser colocadas num altar e empregadas para obter o favor dos espíritos ancestrais (JUNOD, 1996:353).

Esta colocação do missionário e etnógrafo suíço Henri Junod sugere que as formas de dádiva de si, já naquela época, experimentavam algumas transformações e/ou incorporação de novos elementos ao longo do tempo. Nessa ordem de ideias, Junod já entrevia que o dinheiro fosse introduzido nas cerimónias sacrificais entre os *Tsonga-Bantu* do Sul de Moçambique. De fato, esta dedução de Junod resulta do fato de o Sul de Moçambique, no século XIX, observar a emergência da libra estrelina sul-africana, trazida pelos trabalhadores moçambicanos nas plantações e minas da África do Sul. Este dinheiro trazido por esses trabalhadores começava a ganhar alguma centralidade na vida social dos *Tsonga*. De acordo com o historiador moçambicano, Luís Covane (1989), junto com o dinheiro, vários elementos da cultura sul-africana, incluindo a língua inglesa, foram incorporados na vida social cotidiana do Sul de Moçambique. Mesmo hoje, os neologismos da língua inglesa e línguas locais da África do Sul facilmente são notórios na vida dos moçambicanos do Sul do Rio Save.

Há vários séculos que a zona Sul de Moçambique exporta mão-de-obra para as minas de ouro do Transvaal e minas de diamantes de Kimberley, bem como nas grandes plantações nas terras sul-africanas (FIRSTH, 1977; COVANE, 1989). Uma situação, igualmente, explorada pela colonização portuguesa que ganhava com os descontos dos impostos de pagamento deferido que os mineiros recebiam ao regressar ao país, de férias ou por definitivo. Portugal, devido ao fraco poderio económico e financeiro, para assegurar a exploração e colonização efetiva de Moçambique, efectuou alianças estratégicas com várias potências colonizadoras

como França, Alemanha e Inglaterra (COVANE, 1989). Sobretudo, fez concessão das terras hoje ocupadas pelas províncias de Niassa e Cabo Delgado à Companhia de Niassa e as terras da região centro à companhia de Moçambique e o Sul de Moçambique ficaram reservadas ao recrutamento de mão-de-obra para as plantações e minas da África do Sul (DA CRUZ, 2000).

Covane (1989) afirma que a implantação do sistema de produção capitalista na África do Sul, estimulado pelas plantações de cana-de-açúcar a partir 1850 e mais tarde pela descoberta e exploração de diamantes em 1867, criou condições objetivas para consolidação da sociabilidade entre o Sul de Moçambique e a África do Sul, na qual a imigração de trabalhadores *Tsongas* concorreu para a dependência crescente do Sul de Moçambique pelos salários que esses trabalhadores traziam da África do Sul.

O trabalho migratório se torna atrativo para os moçambicanos pela enorme demanda de trabalho originada pela introdução das plantações de canas-de-açúcar no Natal (cidade capital da província de Durban), em 1850; abertura das minas de diamante em Kimberley, em 1870; exploração do ouro em Lydenburg – Leste do Transvaal, em 1874; construção de vias-férreas entre Lourenço Marques (hoje Maputo) e Transvaal para servir estes centros, em 1892; a crise ecológica no Sul de Moçambique no começo dos anos 1860; a proibição do uso de mão-de-obra nativa na África do Sul (FIRSTH, 1977; COVANE, 1989).

Razão pela qual em 1904 – uma cláusula proibia a WENELA (Witwatersrand Native labour Association) de recrutar mão-de-obra no Norte do paralelo 22° – sob um pretexto de que os trabalhadores do centro de Moçambique não podiam suportar trabalhos nas minas da África do Sul, pois tinham uma predisposição a contrariar tuberculose e pneumonia e que, quase sempre não se adaptavam à altitude da África do Sul; esta pseudo-justificativa ocultava o motivo real da restrição da WENELA no recrutamento da mão-de-obra moçambicana, o de evitar concorrência entre o capital mineiro e o capital das plantações; também se pretendia evitar o confronto entre o capital estrangeiro não português investido na companhia de Moçambique e os colonos da Rodésia do Sul (Zimbabwe) e Rodésia do Norte (Zâmbia) (HARRIS, 1959; COVANE, 1989).

Para Dulce Mungoi (2010:96), o trabalho migratório para as populações do Sul de Moçambique, sobretudo para os homens, sempre mostrou-se como mecanismo

eficiente de aquisição de capitais financeiro, simbólico e cultural, que autora designou de aquisição de signos de prestígio típicos de uma sociedade capitalista. Este *estilo de vida* ainda hoje se encontra muito presente no imaginário social das populações do sul do país. É comum entre os *nativos* o uso do nome *madjodjoni ou magaiça*, se referindo aos trabalhadores moçambicanos na África do Sul, como um mostruário de sucesso e símbolo de virilidade masculina (COSSA, 2017), numa sociedade que reestruturam seus quadros simbólicos e normativos a partir do trabalho migratório (HARRIS, 1959; COVANE, 1989; MUNGOI, 2010).

Esse fluxo migratório secular, que se repete ainda nos dias de hoje, diz muito sobre a trajetória de homens e mulheres que, procurando prosperidade financeira, se submetem a trabalhos “desumanos”, trabalho quase escravo nas farmas, indústrias e minas sul-africanas. Como afirma Segone Cossa (2017), a literatura, a música e os estudos sociais da região da África Austral são repletos de narrativas que invocam como a violência, o drama e o sofrimento têm moradia estável e certa no cotidiano desses trabalhadores imigrantes. Ao fazer esta constatação, Cossa talvez estivesse a referir a música *a buno i sathana* (o bóer é Satanás) de Jeremias Nguenha. Nesta música, Jeremias Nguenha fala da desumanidade das condições do trabalho nas minas e plantações na África do Sul e da relação conflituosa entre os trabalhadores moçambicanos e seus patrões. A música denuncia, entre outras maldades, as longas horas de trabalho árduo sem remuneração e quando os trabalhadores reclamam são atacados brutalmente pelos cães enquanto quando os africanos entram em Moçambique são tratados como reis, servindo-lhes e desfrutando de tudo de melhor que o país dispõe, como camorões e “belas” praias.

Adicionalmente, Segone Cossa acrescenta o problema da violência xenófoba, uma preocupação cotidiana dos trabalhadores negros estrangeiros. O autor fala dos acontecimentos chocantes perpetrados contra os *makwerekwere*, havidas desde 2008 a 2015. Os *makwerekwere* (*kwerekwere*, no singular), nome atribuído na África do Sul aos imigrantes pobres vindos de países da região austral ou de outras regiões da África cujas economias não têm o peso e a dimensão da economia sul-africana. *Makwerekwere* é uma categoria acusatória que condensa uma vasta gama de preconceitos e estereótipos que são utilizados politicamente para criar um clima hostil de aversão ao estrangeiro pobre e negro na África do Sul (NDUMISSO *apud* COSSA, 2017). De acordo com Comarrof e Comarrof (2001:92), *makwerekwere* é

um termo depreciativo em *sotho* (língua nacional) que significa fala incompetente e, conseqüentemente, é usado para os excluir todos imigrantes “ilegais”, legais ou de refugiados da comunidade moral.

Na África do Sul, a violência xenófoba é secular e estrutural, sobretudo, no contexto do trabalho migratório. Comaroff e Comaroff (2001:93-4) afirmam que há anos que a “comunidade local tem atacado regularmente imigrantes e suas propriedades, os quais são forçados a viverem em ‘guetos’, tornados criminosos e bodes expiatórios”. Segundo estes autores, setembro de 1998, um grupo de pessoas que retornava por trem de Pretoria, onde estiveram protestando a falta de empregos, lançou à morte três *makwerekwere* por terem supostamente roubado empregos. Para estes autores, o Estado sul-africano é um ator ambíguo nesse processo. Por um lado, ele se esforça de modo volúvel por sustentar os princípios do universalismo liberal, insistindo na proteção não comprometedora de direitos humanos; por outro, o Estado, às vezes, contribui, intencionalmente ou não, ao espírito de xenofobia.

Uma pesquisa realizada pelo Projeto de Migração Sul-Africano em 1997, sob a égide do Instituto pela Democracia, estipulou que a hostilidade por parte dos sul-africanos para com estrangeiros era uma das mais altas no mundo. É uma hostilidade tão aguda que a Comissão de Direitos Humanos lançou uma “Campanha de Rescisão da Xenofobia” e diversas agências governamentais estão apoiando ativamente projetos culturais que visam o combate à discriminação contra forasteiros (Comaroff e Comaroff, 2001:93-4)

No mesmo diapasão, Segone Cossa (2017) mostra a brutalidade da violência xenófoba mobilizando imagens da morte de Nhamuave em 2008, em Ramaphosa. As fotos e nome de Nhamuave estamparam as primeiras páginas dos jornais sul-africanos e moçambicanos, mostrando o corpo inerte de mais uma vida imigrante que desvanecia. Portanto, Segone Cossa aciona aquelas imagens horríveis e chocantes para estabelecer algumas conexões possíveis entre aquele caso em específico e a secularidade da violência xenófoba na República da África do Sul.

Voltando à questão de Junod (1996), este já previa a introdução do dinheiro nas práticas ritualísticas do Sul de Moçambique. Hoje, portanto, pode se perceber que o dinheiro ganhou uma enorme centralidade na vida social dos moçambicanos, sobretudo, com a adesão do país, em 1984, às instituições de *Bretton Woods*, Banco Mundial (BM) e Fundo Monetário Internacional (FMI) e a consequente a concessão dos empréstimos monetários por parte destas instituições

(ABRAHAMSSON e NILSSON, 1994; HANLON, 1996; MOSCA, 2005). Isto que gerou maior circulação do dinheiro na vida quotidiana dos moçambicanos. Por isso, a seguir veremos como o dinheiro vira epicentro da vida religiosa nas igrejas evangélicas em Moçambique, com exemplo a partir da igreja *Holy Ghost Fire*, em Maputo.

**

Antes de me deter longamente sobre o objecto deste capítulo, o sacrifício de si, tecerei breves considerações sobre dízimo e oferta. Não me alongarei no debate sobre dízimo e oferta, porque são dois pontos cuja literatura antropológica sobre religião já ofereceu muitos subsídios teórico-práticos interessantes e muito bem elaborados (vide FIOROTTI, 2017; SANTOS, 2018). O dízimo tem fundamento bíblico e se resume a uma contribuição mensal correspondente à décima parte de tudo aquilo que o fiel recebe e que deve ser devolvido a Deus (SANTOS, 2018:221). Como acontecem em outras igrejas, na *Holy Ghost Fire*, o dízimo, sempre em dinheiro, é uma contribuição “obrigatória” que deve ser feita mensalmente. Durante o trabalho de campo, assisti vários momentos de doação do dízimo entre os fiéis desta igreja.

Já as ofertas são contribuições feitas “sem compromisso” e sem periodicidade, embora na prática se assinale sua obrigatoriedade. Na *Holy Ghost Fire*, as ofertas acontecem todos os dias em que há cultos coletivos no templo, às sextas-feiras e aos domingos. Mas, também, os fiéis depositam suas ofertas sempre que vão à igreja rezar individualmente ou quando vão buscar água *ungida* nas torneiras da igreja. Durante a pandemia de COVID-19, quando os cultos coletivos foram interditos, os fiéis depositavam suas as ofertas no ofertório no local de reza improvisado no recinto. Aliás, nesse período da ausência física e presença virtual dos fiéis no templo, todas as doações podiam ser (ou eram) feitas através do depósito e/ou transferência bancária na conta da igreja. Outra oferta que se faz na *Holy Ghost Fire* é *tafula*. *Tafula* é o dinheiro oferecido à igreja com a finalidade de realização das obras da congregação, como para a construção, pagamento de energia, comprar cadeiras, entre outros pertences da igreja.

Durante os cultos virtuais, eram recorrentes os apelos para que as doações fossem efectuadas a partir dos serviços financeiros de carteira móvel ou por celular

como *Conta Móvel*, *M-pesa* e *E-Mola*. *Conta móvel* é um serviço de uma rede interbancária denominada *Ponto24*⁵⁴, uma rede que disponibiliza serviços através do cartão *Ponto24* ou *VISA* em terminais *ATM* e *POS*, assim como por *internet (NET.24)* e telemóvel (*Mobile.24*). Enquanto *M-pesa*⁵⁵ é um serviço financeiro por celular, pertencente à operadora *Vodafone*, criado em 2007, no Quênia, África oriental. Já o serviço é *E-Mola* pertence à empresa vietnamita *Movitel*, operando em Moçambique desde 2012.

Estes serviços financeiros por celular permitem a pessoa fazer transferência, levantamento do dinheiro, bem como pagamentos de despesas. Moçambique, “há mais de 10 anos, é possível transferir dinheiro pelo celular, sem precisar de conta bancária (LEMOS, 2022)⁵⁶. Mais do que isso, é possível levantar dinheiro nas caixas eletrônicas (ATM) e fazer compras sem cartão, apenas com mensagens de texto. Os pagamentos digitais permitem movimentar grandes quantias de dinheiro vivo em muito pouco tempo. Porém, muito recentemente, em resposta às exigências do Estado moçambicano, as operadoras provedoras desses serviços têm enviado mensagens prevendo seus clientes para apresentar seus documentos de identificação⁵⁷ durante as transações. Tal apelo veio a propósito da desconfiança ou suspeita, por parte do Estado, de que estas plataformas, sobretudo o *M-pesa*, são usadas para fins de branqueamento de capitais e financiamento ao terrorismo⁵⁸ nas províncias de Cabo Delgado, Niassa e Nampula, Norte do país.

“Temos informações de que as pessoas usam as bombas de gasolina para subsidiar os terroristas”. Estas palavras foram proferidas pelo presidente da República de Moçambique, Jacinto Nyusi, durante uma reunião com os representantes dos órgãos do Estado ao nível da província de Sofala, Centro do país. Segundo Jacinto Nyusi, as gasolinhas “proliferam” a província estariam a financiar o terrorismo que assola o país. Enquanto corria essa informação, um tanto

⁵⁴ www.ponto24.co.mz acessado dia 26/07/2022.

⁵⁵ *M-Pesa* – *M* significa *mobile* e *pesa* significa dinheiro em língua *Swahili*, língua falada no Quênia e em muitos países africanos.

⁵⁶ https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ronaldolemos/2022/08/africa-tem-muito-a-ensinar-sobre-inovacao.shtml?pwgt=l7t9osocduazhwogsu1ime5gqyvpnob7uzzy5imjtojy22q&utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=compwagift

⁵⁷ Caro cliente, sempre que fizres depósitos ou levantamento no Agente *M-Pesa*, leva contigo o teu documento de identificação. *M-Pesa* é fácil.

⁵⁸ O governo moçambicano reconheceu a existência de terrorismo no país desde 2017. Desde então, esta guerra provocou milhares de deslocados internos. De referir que Cabo Delgado é a província onde há exploração de gás. O avanço do terrorismo, resultado da aparente incapacidade das Forças de Defesa e Segurança de Moçambique, obrigou o Estado moçambicano pedir ajuda aos países da África Austral e não só, com destaque para as forças armadas de Ruanda.

quanto inusitada, por vir do presidente da república, eu me perguntava o seguinte: se o presidente já tinha essas informações de que as bombas de combustível estão envolvidas no branqueamento de capitais e financiamento ao terrorismo no país, por que não agiu prontamente no sentido de eliminar este grave problema? Por que não responsabiliza os donos das gasolneiras?

6.1. As Jóias

As *Jóias* são doações mensais feitas pelos *partners* – parceiros – da igreja com finalidade exclusiva de apoiar as atividades e missões da igreja. *Partner* é qualquer pessoa, crente ou não, que tenha rendimentos e vontade de apoiar a igreja. Os *partners* da *Holy Ghost Fire* estão divididos em grupos ou classes, conforme as capacidades financeiras de cada parceiro. Assim, as categorias estão dispostas de mais baixa à mais alta, conforme os valores monetários a contribuir. Na *Holy Ghost Fire* existem cinco categorias de *partners*, nomeadamente *Bronze*, *Prata*, *Gold*, *Platina* e *Diamante*. A categoria de *bronze* compreende 50 dólares americanos – USD (mais ou menos 3000 meticais – MZn, na moeda local), *prata* 100 (?) USD (mais ou menos 6000 MZn), *Gold* 150 USD (mais ou menos 9000 MZn), *platina* e *diamante* (não foi possível saber qual destas categorias vem primeiro, mas uma delas vale 200 USD (cerca de 13000 MZn) e outra 250 USD (cerca de 17000 MZn).

Durante o trabalho de campo, conversei diversas vezes com Mário Kufeni, 55 anos de idade, engenheiro agrónomo e consultor independente, *partner* da igreja, na categoria de *Gold*, desde novembro de 2016. Mário narra que listou-se como *partner* da igreja movido pela “vontade de apoiar” a congregação nas suas atividades. Porém, a expressão “vontade de apoiar” usada pelos *partners* e pelo líder da igreja, além de aludir à caridade como motivação exclusiva da doação, esconde, igualmente, outras motivações cruciais, como a busca pela bênção de Deus e a participação nos cultos dos *partners*. Como disse uma interlocutora, não *partner*, aparentemente invejando a relação entre o apóstolo e os *partners*, “aqueles têm um tratamento e oração ‘especial’ do *pa*”. Esta fala faz inferir que ser *partner* confere ao fiel um estatuto e o tratamento “especial”, onde os *partners* receberiam segredos ou conhecimentos específicos que não são ministradas nos cultos ordinários.

Em relação às *jóias*, a falta de seu pagamento, num período de três meses consecutivos, leva automaticamente à exclusão do *partner*. Para evitar tal exclusão, alguns crentes optam por pagamentos antecipados. É neste contexto que Mário costuma pagar as *jóias* com antecipação de 3 ou 6 meses. No entanto, parece que a exclusão do grupo não é tão simples e linear como apresentado pelo Mário, pois, como ele mesmo lembra, em 2017, ficou mais de três meses sem prestação das suas *jóias* e não foi retirado do grupo. Talvez o fato de Mário pagar antecipadamente as suas *jóias* tenha contribuído muito para a sua permanência no grupo. Portanto, isso me faz pensar que o grau de contribuição dos *partners* proporciona uma diferenciação de tratamento entre os *partners*, como salientou Mário, “há *partners* e *partners*”, para realçar a diferenciação financeira entre as categorias.

O engraçado, até há partners aí que alguns deles nem têm onde cair morto, mas, como a pessoa é tocada pela fé, pelo Espírito Santo, então, a pessoa sacrifica esse valor para igreja, contribuindo naquilo que pode, porque aquilo é sacrifício para alguns. (Mário, 55 anos de idade, Holy Ghost Fire, 2020).

O pagamento antecipado de *jóias*, às vezes, gera conflito e/ou mal-estar entre os *partners* e os líderes da igreja. Se, por um lado, os *partners*, por precaução, pagam antecipadamente as suas *jóias*, por outro lado, os seus líderes entendem que se assim fazem-o podem pagar mais do que o solicitado na categoria correspondente. Ademais, os líderes da igreja entendem, ainda, que o *partner* que consegue pagar *jóias* antecipado, encontrando-se entre a primeira e penúltima categoria, inequivocamente, esse *partner* demonstra capacidades financeiras para fazer mobilidade ascendente da categoria mais baixa à mais alta. Infelizmente, durante a minha estada em campo, não consegui acompanhar presencialmente às reuniões dos *partners* para ver como este tipo de conflitos e/ou mal-estares são efetivamente geridos. Contudo, a partir dos dados apresentados na secção que se segue dá para imaginar o efeito que essa situação provoca nos fiéis.

6.3. Dádiva de si

No ensaio clássico *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício* (1899), os antropólogos franceses Marcel Mauss (1872-1950) e Henri Hubert (1872-1927) compreendem o sacrifício como um rito que põe em movimento o conjunto das coisas sagradas às quais se dirige; procedimento que estabelece uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, ou seja, de um ser vivo destruído durante a cerimónia. Para estes autores, os sacrifícios se distinguem em *personais*, que incidem sobre a pessoa do sacrificante, e *objetivos*, que incidem sobre um objeto, por exemplo, uma casa. Na concepção ritual de Mauss e Hubert, existem protagonistas: o sacrificante, que oferece o sacrifício (e que na entrada do culto é progressivamente afastado do profano e preparado para as novas condições que experimentará ao se aproximar do sagrado), e o sacrificador, intermediário que auxilia o sacrificante evitando erros funestos e agindo como um mandatário do mesmo.

Assim, como o sacrificador é previamente consagrado, também o local e os instrumentos do sacrifício são purificados, antes e/ou durante o rito. Sacrificante, sacrificador, local e instrumentos concentram-se em torno da vítima, cuja aniquilação constitui o ato essencial do sacrifício. A vítima, bem como o sacrificante, passam por um longo processo que a retira do mundo profano e a leva para o mundo sagrado, de modo a tornar possível a comunicação entre os dois mundos. Tanto a entrada quanto a saída do sacrifício exigem um conjunto de ritos mediante os quais os participantes são preparados para o afastamento e o retorno a vida “normal”. Para Mauss e Hubert, há dois tipos de sacrifício: o de sacralização e o de dessacralização (ou de expiação).

O ritual de sacralização, dizem os autores, tem a finalidade de aumentar a religiosidade do sacrificante, cujo sacrifício vai da vítima ao sacrificante (ou ao objeto). Enquanto o rito de dessacralização (ou de expiação) são o contrário do de sacralização. “As coisas, como as pessoas, podem se achar num estado de tão grande santidade que se tornam inutilizáveis e perigosas, de modo que sacrifícios desse tipo se fazem necessários” (MAUSS e HUBERT, 1899:61-2). Porém, de como observam os autores, os sacrifícios curativos e os sacrifícios puramente expiatórios têm por finalidade fazer passar à vítima, graças à continuidade sacrificial, a impureza religiosa do sacrificante e eliminá-la com ela.

Esta breve exposição é importante para entendermos os aspectos envolvidos no sacrifício realizados pelos fiéis da *Holy Ghost Fire*. Aqui, irei me cingir nos *sacrifícios pessoais*, aqueles que incidem diretamente sobre a pessoa do sacrificante. O fato de dedicar-me exclusivamente em *sacrifícios pessoais* não quer, de forma alguma, dizer que os *sacrifícios objetivos*, os que incidem sobre os objetos, reais ou ideais, não sejam importantes para os fiéis da *Holy Ghost Fire*. Os “objetos de sacrifícios” como o *Curriculum Vitae*, diplomas ou certificados, por ocasião de pedido de emprego, acontecem muito na igreja. Porém, são os *sacrifícios pessoais* que me interessam pela sua natureza e função.

Você trouxe seu sacrifício ou não? Ou vamos adiar para outro dia? Alôôô – insistiu o apóstolo. Amééém – responderam os fiéis em coro. Okay! Você que trouxe seu sacrifício fica em pé, before we do something else (antes que avancemos). Fica em pé...fica em pé...Venham perfilar aqui [no altar]. Peço para serem rápidos. Já não temos muito tempo. Não é dízimo, é teu sacrifício. Peço para serem rápidos. Onde você estiver levanta o seu sacrifício – cada um levantou seu dinheiro – e peça a Deus. Digam obrigado senhor pela misericórdia. Pelo seu poder. Que o senhor é conosco. Em nome de Jesus, digam obrigado senhor. Orem, orem, orem. Dêem um passo à frente. Coloca o teu sacrifício aqui no altar. (Trecho do diário de campo).

Estávamos no templo da igreja *Holy Ghost Fire*, quase no fim do culto do primeiro domingo do mês de fevereiro de 2020. E como é de praxe, todos primeiros domingos de cada mês são dias de sacrifício. Nesse dia em particular, ocorre um ato religioso de capital importância para os fiéis da *Holy Ghost Fire*: o *sacrifício de si*, um ato entendido como símbolo da entrega total e completa do fiel, o sacrificante. A fala dá conta de um “sacrifício pessoal” em que o sacrificante é o fiel e a vítima sacrificial é o dinheiro. Neste caso, o sacrificante, o fiel, é a origem e o fim do rito, o ato começa e termina com ele mesmo. Neste tipo de sacrifício, os fiéis doam parte significativa dos seus rendimentos mensais em dinheiro em busca da *libertação* e de bênçãos. Assim, o dinheiro é oferecido com o propósito de ajudar o sacrificante a ultrapassar certas aflições, como a presença de demónios ou forças do mal, enfermidades ou estagnação na vida. Como alertou o apóstolo Lourenço aos sacrificantes daquele primeiro domingo de fevereiro narrado no início:

Deus dá a quem faz sacrifício com fé. Se você tira dinheiro de sacrifício sem fé, nós iremos usá-lo na construção da obra de Deus, mas não te garantimos retorno pelo sacrifício feito.

Há, aqui, nas palavras do apóstolo, três ideias intimamente ligadas. A primeira ideia tem a ver com a individualização da fé, cuja demonstração para Deus, através do sacrifício, é sempre condição necessária. Durante os cultos, o apóstolo faz questão de lembrar aos fiéis que a fé é um empreendimento individual. Este ponto liga-se à segunda ideia, a de reciprocidade em forma de bênçãos. Quer dizer, somente receberá bênçãos o sacrificante que fez oblação, crendo que Deus atenderá suas súplicas. Dito isto, chegamos à terceira ideia, a proporcionalidade directa entre o sacrifício e a bênção. Portanto, quanto maior for o dinheiro oferecido, maior será a bênção recebida.

Portanto, é preciso dar para receber. Mas, mais do que dar, é preciso dar mais para receber mais, para que a reciprocidade da graça de Deus seja abundante. Aliás, a expressão dita habitualmente pelos fiéis “que Deus te abençoe abundantemente” espelha muito bem esse esforço. A expressão “que Deus te abençoe abundantemente” invoca a ideia segunda a qual a retribuição de Deus deve ser, “necessariamente”, maior do que a doação/sacrifício dos fiéis. Mas, é preciso lembrar que a dádiva da graça coloca o seu recipiente em dívida permanente (LANNA, 2004 [1994]). Como argumenta Marcos Lanna (2004:283, grifos meus), a “graça é o oposto do *free gift*, já que recebê-la é colocar-se numa posição de permanente endividamento”. Tal é a posição dos fiéis da igreja *Holy Ghost Fire* em relação a Deus, onde a busca pela reciprocidade passa a ser uma constante nas suas vidas. Lanna fala de uma posição análogo entre afilhados e seus pais e o padrinho. A vida do afilhado e de seus pais, em relação ao padrinho, é marcada por uma busca incessante pela reciprocidade (*idem*).

Mas, esta proporcionalidade directa entre as bênçãos e o montante financeiro sacrificado entre fiéis da *Holy Ghost Fire*, parece contrastar com as observações de Henri Junod (1996 [1912]) entre os *Tsonga* do Sul de Moçambique onde os deuses não pedem, de fato, comida ou riquezas; olham a *mhamba* (sacrifício) apenas como demonstração de amor dos seus descendentes, prova de que eles não os esqueceram e cumprirão os seus deveres para com eles (1996:354). Mas, embora Junod assim o defenda, parece que mesmo os seus interlocutores esperam sempre que as bênçãos sejam qualitativa e quantitativamente superiores àquilo que foi doado.

Como falei acima, pode se dizer que entre os evangélicos da *Holy Ghost Fire*, há dois tipos de sacrifícios, os “pessoais” e os “objetivos”. Contudo, o princípio lógico do sacrifício, naquela igreja, é dos “sacrifícios pessoais”, dos quais se espera que o dinheiro doado gere dor ou consternação ao sacrificante, pois entende-se que esse valor fará enorme falta ao fiel sacrificante. Como dizem Mauss e Hubert (2005:19), “no caso do sacrifício as energias religiosas postas em jogo são mais fortes e, assim, devastadoras”. Portanto, isso traz a assunção de que o sentimento de dor da falta produz eficácia no sacrifício. Vejamos a fala a seguir.

(...) Quando pai começou a anunciar as pessoas que tinham que fazer sacrifício, em algum momento eu quis ir p'ra casa. Mas, algo me disse: “faça sacrifício e eu dizia não, nós precisamos desse dinheiro”. Nós estávamos a guardar dinheiro para comprar sofás, essas coisas, para nos reorganizar. Mas, algo dentro de mim dizia: “faça sacrifício”. Eu chamei o meu esposo e perguntei a ele: o que achas de fazermos sacrifício? Ele disse okay vamos fazer. Mas, vamos fazer sacrifício de quanto? Então, eu disse o valor. Ele disse: então isso não é sacrifício, porque isso não nos vai doer. Assim, é como se fosse uma oferta. Vamos dar algo acima, aquilo que nós sabemos que nos vai fazer muita falta. Então, ele perguntou como está o teu coração? Eu disse o meu coração está bem. Aquilo que decidires para mim está bom. Então, ele pegou no telemóvel fez a transferência. Assim, estava feito o sacrifício. Quando pai foi orar por mim, ele libertou-me e disse para o meu esposo que estava a ver que o meu problema estava a voltar. Realmente, eu estava a ter muitas dores no local onde havia feito cirurgia. Realmente, eu dizia para ele [marido], eu sinto dor aqui, eu não consigo fazer isto. Eu não consigo fazer aquilo. Eu tenho medo que o meu intestino esteja fora novamente. Eu sempre reclamava. Só para ver que o nosso pai é realmente homem de Deus. Pai foi justamente pegar na situação que eu reclamava, ele disse o problema que tinha no local onde fez a cirurgia está a voltar. Quando chegar à casa, coloca este óleo [ungido] onde

ela fez a cirurgia. Assim, fizemos. Acredita, irmão Xavier, que desde que eu fiz sacrifício, desde que o pai libertou-me, desde que o pai orou, não sinto absolutamente nada. É como se eu estivesse nova novamente. Não sinto nada. Não sinto dores. Não sinto aquele incômodo. Faço todas as coisas. A dor automaticamente sumiu. Razão para dizer louvado seja o Senhor. Às vezes, nós nos importamos muito com o dinheiro: “que este dinheiro vai nos fazer falta!” Realmente vai. Mas, aquele dinheiro que nós entregamos de coração, liberta-nos de muita coisa. Se eu não tivesse feito sacrifício, acredito que pai não me teria localizado. Não estou a dizer que o sacrifício leva automaticamente a localização da pessoa. Não! Mas, se eu não tivesse feito, não teria sido liberta. Talvez estaria com as mesmas dores, com os mesmos problemas ou piores. Mas, graças a Deus estou liberta (Irmã Zaina, Holy Ghost Fire)⁵⁹

Aqui, há uma analogia entre o lugar e o sentido do dinheiro na igreja *Holy Ghot Fire*. No caso em apreço, o sacrificante doou o dinheiro destinado à compra de mobília da sua casa. Por conta da dor e falta causadas, o dinheiro destinado ao sacrifício é diferenciado do dinheiro de dízimo e da oferta. Neste diálogo, percebe-se que o dinheiro usado no sacrifício deve, necessariamente, provocar sentimento de dor ou falta ao sacrificante: “*Vamos dar algo acima* (entende-se uma doação maior do que dízimo e oferta), *aquilo que nós sabemos que nos vai fazer muita falta*”. “Dar algo acima”, aqui, entende-se que a doação do sacrifício deve ser sempre maior do que o dízimo e a oferta. No entanto, embora haja, aqui, forte a sensação de que apenas o dinheiro de sacrifício causa dor e sentimento de falta, o dinheiro doado no dízimo e na oferta (que também são sacrifícios), também provoca dor e falta entre os fiéis. Talvez não se trate propriamente da ausência da dor e da falta na oferta e no dízimo, mas que o sentimento de dor e da falta sejam maiores no sacrifício de si.

⁵⁹ Histórias de Vida em Cristo: Casal Nhantumbo <https://www.youtube.com/watch?v=9oWrLSLhvDs> acessado no dia 27.05.2022.

Sempre que há sacrifício, espera-se que o dinheiro oferecido seja superior ao dinheiro do sacrifício anterior, pois se o dinheiro do sacrifício for igual (jamais inferior) ao anterior significará regozijo e não sentimento de dor ou falta. Por conseguinte, o fiel sacrificante não terá feito sacrifício nos moldes exigidos por Deus. Uma fiel da igreja *Holy Ghost Fire* narra que fez sacrifício num mês, não vendo mudanças na sua vida, no mês seguinte doou um valor superior ao doado antes, pois, o seu entender, Deus “viu” que dinheiro do sacrifício não foi suficientemente provocador de dor ou de sentimento de carência.

No entanto, esta diferença qualitativa do sacrifício tem gerado confusão no seio de alguns fiéis da igreja que consideram ser um pensamento erróneo. O exemplo de Mário é interessante de se pensar. Mário faz sacrifício desde 2016, ano em que entrou na *Holy Ghost Fire*. Mário é um desses sacrificantes que problematizam o quesito de dor ou falta que o sacrifício deve, necessariamente, provocar nos sacrificantes. Em nossas conversas habituais, Mário sussurrou-me que um dos problemas principais do sacrifício de si reside na confusão que se tem sobre a natureza do próprio sacrifício.

*Diz-se que o sacrifício tem que te doer. Mas o que é doer? Doer é você depois ficar sem nada? Isso não é bom. Isso é um pensamento errado. Epah, eu tenho aqui minha poupança, por exemplo, é uma poupança de 100 mil MZn. Então, no sacrifício eu tenho que dar todos os 100 mil MZn ou 90 mil MZn? Isto para mim é um contra-senso. Doer e depois passar necessidades, porque Deus vai prover? Não é tão linear assim. Ali [na igreja] há pessoas que perdem tudo. Ficam pobres por causa disso aí. Entregam o carro, entregam toda a fortuna numa de Deus vai dar em dobro e não acontece. (Mário, *Holy Ghost Fire*, 2020).*

Mário, prosseguindo com a sua problematização, disse-me que uma *irmã* da igreja segredou-lhe uma história “trágica” havida na igreja que o deixou deveras preocupado. Trata-se um *irmão* da igreja que, durante um ano, mensalmente entregava quase todo o salário no sacrifício. Ele fazia isso escondido da sua família, principalmente da esposa. Quando a família descobriu, exigiu à igreja a devolução do dinheiro. A igreja, por sua vez, recusou-se, alegando que o crente fez o sacrifício por livre espontânea vontade. A família, estranhando o comportamento do seu parente, internou-o na clínica psiquiátrica do Hospital Central de Maputo (HCM), por entender que tal atitude é de “loucos”. Não se sabe como terminou o

caso. Porém, Mário soube que a família abriu um processo-crime contra a igreja com o propósito de recuperar o dinheiro sacrificado durante um ano inteiro.

Diante do sucedido, Mário reiterou o seguinte: *“na verdade, as pessoas têm que ter domínio próprio. Epah, eu sei o que quero na igreja. Eu faço sacrifício daquilo que o meu coração manda dar. Mas não para prejudicar-me a mim mesmo”*. Perguntei-lhe como se faz para ter tal domínio de si? De fato, Mário reconhece que é difícil e extremamente complicado a pessoa estabelecer “limites”, *“dizer que daqui eu não posso passar”*. Mas, afirma que é preciso que a pessoa tenha consciência de si, de que não pode se prejudicar em nome de sacrifício ou de ajuda à igreja. Para mostrar um exemplo dessa consciência ou domínio de si, Mário narra que num primeiro domingo de qualquer mês do ano de 2018, ele fez sacrifício de 25000 MZn (cerca de 300 dólares americanos) para a obra de Deus. Um dos responsáveis da igreja disse a Mário que havia doado *dinheiro de refresco*. No contexto moçambicano *dinheiro de refresco* tem uma conotação aproximada a dinheiro “irrisório” ou “insignificante”. Mas, também, a expressão é usada para designar atos de suborno, *vou te dar (dá-me) um refresco*. Mário ficou deveras ofendido com interpelação do responsável da igreja, tendo, no momento, respondido que a sua consciência e coração mandaram doar aquele valor. Mas, de forma alguma pode ser interpretado como ausência de *dor*.

Em segundo lugar, verifica-se que, depois da realização do sacrifício, o sacrificador, no caso, o apóstolo, desencadeia um processo de *libertação* do sacrificante ou de uma coisa pela qual este tem interesse. Durante a pesquisa de campo, constatei que, no sacrifício, a presença física do doador é fundamental, pois, depois do sacrifício, os fiéis recebem oração ou *libertação* dos espíritos malignos e/ou cura de algumas enfermidades. Uma espécie de reciprocidade imediata, sendo que a *libertação* e/ou a cura são a manifestação da bênção de Deus. Como aconteceu com a sacrificante Zaina: *“se eu não tivesse feito, não teria sido liberta. Aquele dinheiro que nós entregamos de coração, liberta-nos de muita coisa. que o pai libertou-me, desde que o pai orou, não sinto absolutamente nada. A dor automaticamente sumiu”*. Por isso, Mauss e Hubert (2005:68) sustentam que,

Nesse tipo de sacrifícios, o sacrificante melhorou sua sorte à saída da cerimónia, seja porque suprimiu o mal de que padecia, seja porque voltou a um estado de graça, seja ainda porque adquiriu uma força divina.

Embora a presencialidade física seja importante, o sacrifício pode ser feito, igualmente, de outras formas como através de depósito ou transferência bancária, como sublinhei acima. Mas, mesmo nesses casos, os fiéis são sugeridos a entregar os comprovantes de depósito ou transferência de forma presencial para receber a *libertação* ou cura. Assisti, num domingo de sacrifício, um fato “inusitado”. O apóstolo, depois de pedir aos fiéis que se aproximassem ao altar para proceder a entrega do sacrifício e posterior *libertação* e cura, ordenou aos obreiros e às obreiras para controlar os convertidos que se ofereceram para o sacrifício, pois podiam desistir de entregar-se a Deus. Intrigado, eu fiz-me um leque de perguntas: por que os fiéis voluntários à doação de si precisam ser policiados? Afinal, o sacrifício não é algo pessoal e voluntário? Ou é porque a desistência dos fiéis implica não doação do dinheiro?

Sem encontrar respostas, no dia seguinte liguei para um obreiro da igreja com quem conversava habitualmente para pedir explicação daquele evento “inusitado” para mim. O meu interlocutor disse que era um procedimento “normal”. Um procedimento de controlo da ação do Diabo, pois, pela sua astúcia e artimanhas, o Diabo é capaz de impedir os fiéis de fazer sacrifício. Assim, impedindo-os de ter bênção e prosperidade na sua vida. Como salienta Thomas Books (2014:07), em seu livro “Resista ao Diabo: um estudo sobre a batalha espiritual dos crentes contra Satanás”, o Satanás sempre

Tentará levar os crentes a pecar sem que eles percebam. Ele quer fazê-los pecar sem pensar que estão pecando. (...) Satanás é um inimigo cruel. Ele é raivoso e amargo - e mostra essa raiva e amargura contra Deus e Seu povo sempre que tem oportunidade. Ele quer que o povo de Deus se sinta miserável e amargurado também. Ele sabe que nada os deixaria mais miseráveis do que subjugar-los por algum pecado. Além disso, usa todos os tipos de métodos astuciosos para que os crentes pequem.

Para os evangélicos de Maputo, o sacrifício é um ato de fé; um ato puramente voluntário. Porém, embora se verbalize ordinariamente o caráter voluntário do sacrifício, durante o trabalho de campo, observei que o sacrifício é obrigatório para os convertidos. Esta obrigatoriedade do sacrifício pode ser captada, primeiro, quando os líderes das igrejas apresentam o sacrifício como condição *sine qua non* para a obtenção de bênçãos. Segundo, esta obrigatoriedade capta-se na coercitividade *performada* no discurso da sua exigência, como se pode constatar na fala do apóstolo Lourenço, a seguir.

No domingo trazer seu sacrifício [dinheiro]; se quiser faça transferência ou faça depósito bancário. Sacrifício não é o que você pensa. Que você come, sacia e, no fim vai dar a Deus. Não seja como sacrifício de Caim que não foi aceite. Mas, hoje, vocês estão a dar oferta (...).

O sacrifício de Caim aludido, aqui, encontra-se referenciado em *Genesis* 4, versículo 4, no livro de no Velho Testamento. Caim e Abel e Seth nasceram de Adão e Eva. Caim era lavrador da terra e seu irmão, Abel, pastor de ovelhas. *E acontece, ao cabo de dias, que Caim trouxe, do fruto da terra, uma oferta ao Senhor. E Abel, também, trouxe dos primogênitos das suas ovelhas e da sua gordura: e atentou o Senhor para Abel e para a sua oferta; Mas para Caim e para a sua oferta não atentou. E irou-se Caim fortemente e descaiu-lhe o seu semblante. E o senhor disse a Caim: por que te iras-te? E por que descaiu o teu semblante? Se bem fizeres, não haverá aceitação para ti. E, se não fizeres bem, o pecado jaz à porta, e para ti será o desejo, e sobre ele dominarás. E falou Caim com o seu irmão Abel: e sucedeu que, estando eles no campo, se levantou Caim contra o seu irmão Abel e o matou. E disse o Senhor a Caim: onde está Abel, teu irmão? E ele disse: não sei: sou eu guardador do meu irmão? E disse Deus: Que fazes? A voz do sangue do teu irmão clama a mim desde a terra. E a gora, maldito és tu desde a terra, que a sua boca para receber da tua mão o sangue do teu irmão. Quando lavrares a terra, não te dará mais a sua força; fugitivo e vagabundo serás na terra. Então disse Caim ao Senhor: É maior a minha maldade que a que possa ser perdoada. Eis que hoje me lanças da face da terra, e da tua face me esconderei; e serei fugitivo e vagabundo na terra, e será que todo aquele qu me achar me matará. O senhor, porém, disse-lhe: Portanto, qualquer que matar Caim, sete vezes será castigado. E pôs o senhor um sinal em Caim, para que o não ferisse qualquer que o achasse (GENESIS, 4, pág.7-8).*

O apóstolo Lourenço recuperou esta história mítica de Caim, que eu a reproduzo fielmente, aqui, tal como escrita no *Velho Testamento*, para reforçar a ideia de os fiéis precisam sacrificar o que tem de “melhor” para Deus. Segundo a fala do apóstolo, Caim teria doado uma parte “ínfima” dos seus rendimentos enquanto seu irmão, Abel, teria doado o melhor que tinha para o Senhor. Dai o seu sacrifício foi prontamente aceite por Deus: *e atentou o Senhor para Abel e para a sua oferta. Mas para Caim e para a sua oferta não atentou.*

Os dados apresentados até aqui revelam que o dinheiro do sacrifício funciona como operadora virtual da doação de si a Deus. Daí o dinheiro funcionar como metáfora e metonímia do sacrifício humano, isto é, o dinheiro é e representa o sacrifício de si entre os fiéis. Nesse sentido, o dinheiro e o sacrificante encontram-se tão intimamente ligados que se torna difícil distinguir um do outro. Afinal, o dinheiro e o sacrificante estão associados, as duas personalidades se confundem devido à continuidade sacrificial existente, pois os efeitos do sacrifício do dinheiro recaem sobre o sacrificante. E como consequência dessa aproximação, o dinheiro representa também o sacrificante. Por isso, vimos nos dados apresentados, aqui, que os fiéis, os sacrificantes, depois da imolação do dinheiro, o sacrificador, o apóstolo, inicia o processo *libertação* e cura dos sacrificantes. Vimos, igualmente, isso acontecendo com a interlocutora Zaina quando afirma que se ela não tivesse feito sacrifício, não teria sido *liberta*. Aqui, igualmente, importa referir que quando estamos em presença de sacrifício, os sacrificantes entregam a sua vítima de sacrifício a Deus e, com as mãos levantadas, oram fervorosamente, pedindo perdão, proteção, sorte, *libertação* e cura a Deus. Depois de depositar o sacrifício, o apóstolo ora e liberta-os dos males e doenças que eventualmente os sacrificantes tenham.

Assim, o dinheiro, para os evangélicos, substitui o sacrifício animal (galinha, cabrito, cordeiro, pombo e/ou boi) que estes entregavam a Deus ou seus ancestrais durante as suas oblações. Lendo a obra de Junod (1996), copiosamente citada ao longo deste trabalho, pode se extrair vários exemplos de sacrifício animal que ainda hoje é praticado entre os *Tsonga* não *renascidos*. “*Tomou-se uma galinha branca e sacrificou-se, pela mulher*”. “*Eis o boi que oferecemos, a acompanhar o nosso pedido. (...). Ó meus antepassados! Eis o meu boi. Não matem o meu pai. (...)*”. (JUNOD, 1996:324-6, grifos são meus)

Esses exemplos de sacrifício animal retratados aqui por Junod datam do século XIX, porém são de muita atualidade, na medida em que ainda são praticados ritos sacrificiais como *mhamba* (plural *timhamba*, ritual de veneração dos espíritos dos ancestrais) em muitas famílias. Para Honwana (2002:227), o ritual *Mhamba* é

um ritual para venerar os espíritos ancestrais e para pedir perdão e protecção contra os perigos da vida”. Na verdade, estes rituais constituem autênticos mecanismos de resolução de conflitos entre os vivos e os seus antepassados em virtude de serem um momento de unidade familiar em que os descendentes vivos comunicam com os seus mortos.

Este ritual, mesmo quando exigido pelos espíritos a alguém em particular, requer o envolvimento de todos os parentes do ego. Nestes casos, o indivíduo, depois de consultar o *nyamusoro* e receber a notícia de que a solução de seus problemas passa pela realização do ritual, deve informar aos mais velhos (avós, pais, tios, irmãos mais velhos) da família que tem o dever e direito de se empenharem na preparação da cerimónia. Assim, este grupo dos mais velhos novamente procurará um *nyamusoro* de modo a buscar todas as informações necessárias (onde e quem deve *pahlar*, quais animais requeridos, etc.) inerentes à forma como o espírito quer que o ritual seja realizado.

Depois de conhecidos todos os procedimentos, marca-se a data da realização do *mhamba* e informa-se a todos outros parentes com devida antecedência. É dever de alguns parentes (irmãos, pais, tios) de ajudar com contribuições (milho, amendoim, animais galinhas, cabritos e boi ou em dinheiro) para as despesas da cerimónia. No entanto, o indivíduo a quem se destina o sacrifício, é da sua inteira responsabilidade a compra do animal a ser sacrificado em honra ao antepassado que exigiu a cerimónia. Nos casos em que a cerimónia é realizada por iniciativa da família, todos os membros do grupo economicamente ativos devem, obrigatoriamente, contribuir principalmente na aquisição do animal para o ritual do sacrifício.

Jossias Humbane (2008:13-19), na sua etnografia de *mhamba* realizada na povoação de Cucoine, na província de Gaza, Sul de Moçambique, descreve o ritual em 3 momentos e em 3 espaços diferentes, mas que se complementam, coincidindo igualmente com os respectivos dias de semana: sexta-feira, sábado e domingo. Cada um desses dias acontece certas atividades cerimoniais.

Primeiro dia, sexta-feira:

A cerimónia inicia ao nascer da noite da sexta-feira, entre 18h e 19h, no cemitério familiar da região. Na cerimónia são necessárias duas galinhas (macho e fêmea), *uputsu* (bebida à base de farinha de milho) e uma *gamela* (prato de madeira outrora usado pelos antepassados quando vivos). O oficiante (o mais velho da família), ajoelhado junto das campas (sepulcros) e empunhando um pau e faca,

sacrifica as galinhas e em seguida entrega aos *vatukulo*⁶⁰ (netos por via uterina) que as depenam e as assam ao lume. Feito isto, as galinhas são despedaçadas e colocadas na gamela. Nesse momento, o oficiante evoca os espíritos colocando alguns pedaços desta refeição ritual nas campas enquanto despeja um pouco da bebida ao mesmo tempo que pede que os espíritos saiam das campas e lhes acompanhem à casa, local onde decorrerá a principal cerimónia. O resto da refeição ritual é compartilhado por todos que estiverem no cemitério, mas a começar pelos *vatukulo*. Aqui todos devem comer apenas a carne sem, contudo, mastigar os ossos, pois estes são, de seguida, enterrados para os manjar os ancestrais.

Terminado este ritual as pessoas envolvidas dirigem-se para casa sem olhar para trás, sob pena de os espíritos voltarem. Esta caminhada para casa é acompanhada de cânticos. Para que a cerimónia tenha efeitos desejados é necessário que se vá para todas as campas dos antepassados e realizar este ritual. Nos casos em que os antepassados tenham sido enterrados em lugares distantes há que ir “buscá-los”, através de um ritual semelhante a este, e trazê-los até a “casa”, a região de origem.

Quando se chega à casa, onde normalmente estão outros parentes e convidados à espera, entra-se no *ndhumbha*. É lá onde são alojados os espíritos. A presença dos espíritos em casa é de grande importância, porque só assim é que é possível realizar a cerimónia. Por isso, esta regra é seguida muito rigorosamente. Logo em seguida comunica-se novamente aos espíritos, desta feita no *gandzelo*⁶¹ (árvore sagrada dos antepassados, altar da casa), de que agora eles se encontram em casa e pedem-lhes que permaneçam lá no decorrer de toda a cerimónia, e que tudo corra muito bem. Este *kupahla* (comunicação) é feito pelo oficiante usando a bebida usada no cemitério.

Finda esta parte, pernoita-se aos cânticos e danças, esperando-se pela manhã do dia seguinte para realização do ritual de sacrifício. Durante este período de canto e dança deve-se entoar canções que foram do agrado do espírito antepassado a quem é dedicada a cerimónia. Para além do canto há também espaço que se contam histórias que também eram de agrado dos antepassados.

⁶⁰ Neto e sobrinho pela via uterina (filhos da irmã). São os primeiros representantes dos *tinguluve*, espíritos linhageiros, pois para os avós é muito consolador ver seus netos e por isso são estes que comem a comida destinada aos *tinguluve* (Langa, 1992).

⁶¹ De acordo com Feliciano (1998) trata-se de uma árvore de fruto, situada na zona central da povoação. Pode também estar localizada, e é este o caso, no centro do quintal da casa de uma família.

Durante a noite são amarrados na árvore sagrada todos animais que deverão ser sacrificados no dia seguinte.

Segundo dia, sábado:

Logo pela manhã, muito cedo, inicia a cerimónia do sacrifício dos animais. O ritual sacrificial constitui a principal cerimónia dentre todas que compõem o ritual *mhamba*. Este ritual consiste em os membros da família (alargada) entregarem seus animais ao oficiante para sacrificar, pedindo sua protecção e de do grupo de parentesco como um todo. Todos animais devem ser mortos por este homem e o sangue é depositado numa cova que é feita no local do sacrifício – o *gandzelo* – para o efeito. Portanto, a descendência oferece o sangue do animal sacrificado aos espíritos.

Feliciano (1998:375) explica que o “animal sacrificado (no *kupahla* e *mhamba*) é de sexo contrário ao espírito ao qual é dedicado. Se são oferecidos dois ou mais animais, devem ser de sexos diferentes, mas o maior não é castrado, sendo de sexo masculino”. O sacrificante, que deve ser o mais velho da família, numa sequência hierárquica, tem seguidores, todos aqueles que após sua morte ou incapacidade tomarão seu lugar. Depois dele quem ocupa o lugar de sacrificador da família deve ser seu irmão imediatamente a seguir, o mesmo acontecendo com este. Caso não tenha irmão ou este já tenha exercido seu “mandato”, cabe a vez de seu filho mais velho a exercer o cargo. Durante toda a cerimónia o sacrificante é interdito de tomar banho e de manter relações sexuais, pois se encontraria em estado impuro para exercer o cargo.

Estas interdições de que fala a etnografia de Humbane visam tornar a cerimónia um evento eminentemente puro, pois o sexo e o banho contaminariam as pessoas envolvidas tornando-as impuras. Paulo Granjo (2007) falou da limpeza ritual no sul de Moçambique pós-guerra civil terminada “oficialmente” em 1992, com assinatura dos acordos de Roma entre a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana) e a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique, partido no poder). Granjo (2007:132) refere que toda a gente que esteve envolvida em acções de guerra, ou mesmo se limitou a passar por onde houve uma batalha, deverá ser submetida a rituais de limpeza⁶² com vista a sua reintegração social na sua

⁶² Para mais detalhes sobre o ritual de limpeza vide Paulo Granjo (2007:130-35).

comunidade, rituais feitos geralmente pelos *vanyamusoro*, pois essas pessoas foram *contaminadas* pelos espíritos dos mortos que precisam ser expulsos.

Portanto, estas prescrições como manter copula e fazer do banho durante a vigência do *mhamba* afetam coletivamente os parentes presentes no ritual. A sua não observância torna o evento ineficaz e, possivelmente, reversível. Depois de terminado o ritual segue-se o preparo dos animais. No entanto, há regras como ilustra a fala do interlocutor de Humbane, a seguir:

O cabrito da casa deve ser distribuído por todos os familiares já cozido, é só despedaçar e distribuir pelos presentes. O boi, caso exista, deve ser distribuído não cozido e em partes específicas. Aos genros [vakonwana] dá-se nate [rins/moelas]; aos vatukulo [netos por via uterina] dá-se konzo [joelhos] e os madodas [membros influentes] da família recebem a cabeça do animal.

Após o almoço, segue um outro ritual que consiste em os *vatukulo* da casa perseguirem uma galinha e/ou cabrito para eles próprios confeccionarem para seu consumo. O consumo destes animais é acompanhado de uma bebida preparada para o efeito e acontece no *ganzelo*. Isto é necessário para garantir que todo o trabalho feito até então tenha efeito desejado.

Terceiro dia, domingo:

Dia reservado à limpeza da casa. O objetivo desta limpeza é o de remover todos vestígios ligados à cerimónia, entre outros, todas as cinzas das fogueiras acesas durante o ritual devem ser removidas e enterradas. Após à limpeza, o homem mais velho da casa, rodeado de outros familiares, acende uma nova fogueira num dos cantos do quintal. O fogo simboliza nova vida, um sinal de que novos e bons tempos vêm, de que, em virtude do pedido feito durante o ritual, uma vida de sucesso se avizinha. Depois de aceso o “novo fogo”, as noras devem aquecer água e servir ao homem mais velho da família para este, finalmente, tomar banho uma vez que estava interdito de fazê-lo durante a cerimónia. E, finalmente, segue uma refeição que é tomada por todos. É importante seguir à risca esses preceitos para que o ritual *mhamba* tenha sua eficácia simbólica, melhorando a vida dos envolvidos no sacrifício.

Esta transformação sacrificial, do animal ao dinheiro, simbólica uma transformação do “tradicional” ao “moderno” ou “civilizado”. Seria uma passagem do sofrimento para uma vida melhor. Como diz Peter Fry (2000:66), a oposição entre “tradição” e “civilização” fundamenta uma reflexão sobre as causas do sofrimento

humano em Moçambique. E a crítica à “tradição” está na base de uma teologia talhada para “libertar” os cristãos dos males da ambição e da inveja que são os culpados pelos males do país. Alias, como podemos ver ao longo deste trabalho, a oposição entre “tradição” e “modernidade” fundamenta a nossa discussão. Os cristãos evangélicos travam o combate contra a “tradição”.

7. CONSIDERAIS FINAIS

Na presente tese de doutorado explorou os significados do *renascimento cristão* e dádiva de si entre os evangélicos de Maputo, capital de Moçambique, Sul do Rio Save. Nela argumenta-se que as igrejas evangélicas em Moçambique são englobadas pelas práticas “tradicionais” (sempre associadas à bruxaria e feitiçaria), às quais combate cotidianamente, pois são causadoras de doenças e aflições outras na vida dos fiéis. Os resultados desta tese revelam que este combate, hoje protagonizado pelas igrejas evangélicas, longe de ser um fenómeno recente, constitui uma continuidade de uma guerra outrora travada pelo Estado socialista moçambicano do pós-independência sob direção do Partido Frelimo, no âmbito do projeto de invenção do *Homem Novo*. a semelhança entre a invenção do *Homem Novo* da Frelimo e o “renascimento cristão”.

Tanto o *Homem Novo* da Frelimo quanto o cristão (evangélico) são (ou devem ser) indivíduos libertos do “obscurantismo”, “superstição” e “curandeirismo”, práticas consideradas “retrógradas” e do universo do diabo. Portanto, para a criação destas duas figuras é necessário eliminar as “práticas tradicionais” e seus praticantes. Porém, as instituições “tradicionais” sobreviveram e continuaram a funcionar, quer explícita ou clandestinamente, pois estas práticas sempre englobaram estas duas figuras, o *Homem Novo* e o “homem renascido cristão”.

A pesquisa revela, ainda, que nas igrejas evangélicas, o dinheiro circula sob várias formas, assumindo vários sentidos. Na igreja *Holy Ghost Fire*, objeto deste estudo, o dinheiro em doado, ora como oferta, ora como dízimo, ora como *jóias* e, principalmente, como sacrifício de si. Viu-se que as *Jóias* são doações mensais feitas pelos *partners* – parceiros – da igreja com finalidade exclusiva de apoiar as atividades e missões da igreja. Os *partners* estão divididos em grupos ou classes (*Bronze, Prata, Gold, Platina e Diamante*), conforme as capacidades financeiras de cada parceiro. Enquanto no sacrifício de si, o dinheiro é e representa a doação dos fiéis a Deus. Nesse sentido, o dinheiro e o sacrificante encontram-se intimamente ligados que se torna difícil distinguir um do outro. Afinal, o dinheiro e o sacrificante estão associados, as duas personalidades se confundem devido à continuidade sacrificial existente, pois os efeitos do sacrifício do dinheiro recaem sobre o sacrificante. Este sacrifício é obrigatório para os convertidos, pois é condição *sine qua non* para a obtenção da graça de Deus.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAMSSON, Hans & NILSSON, Anders. *Moçambique em transição: um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992*. Maputo: addrigu/CEEI-ISRI, 1994.

AUERBACH, Jess. “Toque e tátil: as texturas do escotismo no capitalismo selvagem” in *DA ÁGUA AO VINHO: tornando-se classe média em Angola*/Alexandre Branco Pereira (tradutor). – São Carlos: Áporo Editorial; Brasília: ABA Publicações, 2021.

BLANES, Ruy Llera. *O que é que se passa no tabernáculo? – oração e espacialização na igreja tokoista angolana*. s/l: 2009.

BOLETIM DA CÉLULA. *Esmagaremos qualquer agressão: discurso do camarada presidente na praça da independência*. Edição do partido Frelimo. Número especial, fevereiro de 1981.

BORGES, Edson; FRY, P. “A política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1982)”. *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 225-247, 2001.

BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

BROWN, John. “Pentecostalism and deliverance or exorcism? Narratives from the beneficiaries and benefactors in Lagos, Nigeria”, *Nigeria Pentecostal and Charismatic Research Conference*. December 12 – 13, 2011. Additional inclusions have been made.

CABAÇO, José Luís O. *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*. Tese de doutorado em Antropologia Social apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2007.

CALDEIRA, Teresa. “Uma incursão pelo lado ‘não respeitável’ da pesquisa de campo”. *Ciências Sociais Hoje*. Recife/Brasília, CNPq/ANPOCS, 1981.

CARVALHO, Anabela Soriano. “Empresários em tempo de guerra: O caso de Moçambique, 1974-1994”, *Lusotopie* [Online], XV(1) 2008: <http://journals.openedition.org/lusotopie/794>

CAVALLO, Giulia. *Curar o passado: mulheres, espíritos e “caminhos fechados” nas igrejas Zione em Maputo, Moçambique*. Tese de submetida como requisito

parcial para obtenção do grau de doutoramento em Antropologia na Universidade de Lisboa, Lisboa: 2013.

CHIZIANE, Paulina & MARTINS, Mariana. *Ngoma Yethu: O curandeiro e o Novo Testamento*. Maputo: Matiko Editora, 2015.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John L. “Naturalizando a nação: estrangeiros, apocalipse e o Estado pós-colonial”, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 57-106, julho de 2001.

COSSA, Dulcídio M. Albuquerque. “O mundo dos antepassados e o mundo dos vivos - ritual de ukanyi na mediação: um ensaio sobre ancestralidade no Sul de Moçambique”, *ODEERE*, Ano 2019, Volume 4, número 7, Janeiro – Junho de 2019.

COSSA, Segone N. *Corpos ubíquos: Estudo etnográfico sobre a construção dos corpos em Moçambique*. 2014. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.

COSSA, Segonde Ndangalila. *Corpo(u)s de história e províncias de relações empáticas: Uma etnografia de corpos de direitos recusados em Moçambique*. Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada no PPGAS da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

COUTO, Mia. *A varanda de Frangipani*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

COVANE, Luís António. *As relações económicas entre Moçambique e África do Sul entre 1850 – 1964: Acordos e regulamentos principais*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1989.

CRUZ e SILVA, Teresa. “Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975)”. In: *Lusotopie*, nº5, 1998. Des protestantismes en lusophonie catholique. 397- 406.

DA CRUZ, Miguel. “Manica e Sofala e a Companhia de Moçambique” in: Departamento de História da UEM. *História de Moçambique Vol. II: agressão imperialista (1886/1930)*. Departamento de História da UEM, Maputo: 1983.

DASWANI, Girish. “(In-)Dividual Pentecostals in Ghana”, *Journal of Religion in Africa* 41 (2011) 256-279.

DAS, V. “O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade” *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 37, p. 9-41, jul./dez. 2011. [Trad. Plínio Dentzien].

DE WITTE, Marleen. “The Electric Touch Machine Miracle Scam: Body, Technology, and the (Dis)authentication of the Pentecostal Supernatural. s/l: 2013.

DUARTE, Rosália. "Entrevistas em pesquisas qualitativas", *Educação Revista*. [online]. n. 24, 2004.

DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo - uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Rocco, Rio de Janeiro: 1985.

_____. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EdUSP, 2008.

ENGELKE, M. "Discontinuity and the Discourse of Conversion". *Journal of Religion in Africa* 34.1, 2004, 83-111.

FELICIANO, J. Fialho. *Antropologia Económica dos Tsonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

FERNANDO, Domingos. *A organização social na sociedade tradicional*. Maputo: Ministério da Administração Estatal, 1996, Brochura 2.

FIOROTTI, Silas. *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 de doutorado em Antropologia Social apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2017.

FIRSTH, Ruth. *O mineiro Moçambicano: um estudo sobre a exportação da mão-de-obra*. Unspecified. Ruth First Papers Project, Maputo.

FIRTH, Raymond. *Religion: a Humanist Interpretation*. Routledge, London & New York, 2004 [1996].

FRY, Peter. "Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique". *Mana* 6(2): 65-95, 2000.

FULANE, Gefra Gustavo. *Percursos das mães na procura de medicamentos para doenças em menores de cinco anos, num mercado farmacológico múltiplo na cidade de Xai-Xai, em Moçambique*. Lisboa: Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Desenvolvimento e Saúde Global. ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa. 2012.

GEFFRAY, Chistian. *A causa das armas: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Edições Afrontamentos, Porto: 1991.

GONÇALVES, António Cipriano Parafino. *Modernidades moçambicanas, crise de referências e a concepção de Ética no programa de Filosofia no nível médio*. Tese de Doutorado em Educação apresentada Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2009.

GRANJO, Paulo. “O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais”. *Travessias. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa*, n. 4/5, p. 47-78, 2004.

_____ “Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique” *Análise Social*, vol. XLII (182), 2007, 123-144.

HANLON, Joseph. *Paz sem benefício: como o FMI bloqueia a reconstrução de Moçambique*. Maputo: CEA, 1996.

HARRIS, Marvin, “Labor Migration among the Mozambique Thonga: Cultural and Political Factors”, *Africa* 29 (1): 50–64, 1959.

HAYNES, Noami. “Pentecostalism and the morality of money: prosperity, inequality, and religious sociality on the Zambian Copperbelt”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 18, (2012), 123-139.

HEDGES, David e ROCHA, Carlos. “Educação e religião” in: Departamento de História da UEM. *História de Moçambique Vol. II: agressão imperialista (1886/1930)*. Departamento de História da UEM, Maputo: 1983.

HÉRITIER, Françoise. “A identidade Samo”, *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (1), jan./jun. 2014: 25-40.

HONWANA, Alcinda. R. M. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas – Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

HUMBANE, Jossias Hélder J. O papel do ritual na construção da identidade: O caso do ritual *Mhamba*. 2008. Maputo: Trabalho de final de curso (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane.

JUNOD, Henri. *Usos e Costumes dos Bantu*. Tomo 2, Maputo: 2ªed. Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

KAMP, Linda van de. “Pentecostalismo brasileiro em Moçambique: produção de conhecimento espiritual e cultural em um espaço transnacional”, *Revista Sociedade e Estado - Volume 30 Número 2 Maio/Agosto 2015*.

_____ “Conversão do marido espiritual: a realização da imaginação pentecostal em Moçambique” *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 173-197, jan./jul. 2019.

KOPYTOFF, Igor. “A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo”. In: Arjun Appadurai. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF, 2000, p. 89-121.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Orgia dos loucos*. Maputo: Alcance, 2008.

KI-ZERBO, Joseph História da África negra. Vol. II. Viseu: Publicações Europa-América, 1991.

LANGA, Adriano. (1992) *Questões Cristãs à Religião “tradicional” Africana*. Braga: Ed. Franciscana.

LANNA, Marcos. “Sobre comunicações entre as diferentes Antropologias”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1999, v.46, nº 1 e 2.

LANNA, MARCOS P. D. *A DÍVIDA DIVINA: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Editora da UNICAMP, Campinas: 2004 [1994].

MACHEL, Samora Moisés. *A Nossa Luta*. Maputo: Imprensa Nacional, 1975.

MACHEL, Samora Moisés. *Impermeabilizemo-nos contra as manobras subversivas, intensificando a ofensiva ideológica e organizacional no seio dos combatentes e massas*. Coleção estudos e orientações. Departamento do trabalho ideológico da Frelimo. Maputo: 1980.

MACHAVA, Benedito Luís. “State Discourse on Internal Security and the Politics of Punishment in Post-Independence Mozambique (1975–1983)”, *Journal of Southern African Studies*, 37:3, 2011, 593-609 link <http://dx.doi.org/10.1080/03057070.2011.602897>.

MACUÁCUA, Henriqueta Armando. *Análise simbólica e redesign da capulana em Moçambique*. Dissertação de Mestrado em Design de Moda na Faculdade de Engenharia da Universidade Beira Interior, Cuvilhã, 2017.

MAHUMANE, Jonas Alberto. “*Marido Espiritual*”: *Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique*. Tese de submetida para obtenção do grau de doutorado em Antropologia na Universidade de Lisboa, Lisboa: 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Introdução: tema, método e alcance desta pesquisa”. In *Ethnologia*, n.s., nº 6-8, 1997, pp. 17-34.

MARIANO, Ricardo. “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”, *Estudos Avançados*, 18 (52), 2004.

MAZULA, Brazão. *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

MATSINHE, Cristiano. “*Tabula Rasa*”: *Dinâmica da resposta moçambicana contra o HIV/SIDA*. Maputo: Texto Editores, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Coleção Nosso Chão, Maputo: CEA, 1995.

MOSCA, João. *Economia de Moçambique, Século XX*. Lisboa: Editora Piaget, 2005.

MUNGOI, Dulce Maria. *Identidades viajeiras: família e transnacionalismo no contexto da experiência migratória de moçambicanos para as minas da terra do Rand, na África do Sul*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Mira Sintra, Publicações Europa-América, 1997.

NORA, Pierre. “Entre memória e história. A problemática dos lugares”. São Paulo: [tradução de Yara Aun Khoury], *Projeto História*, (10), Dez., 1993, p. 7-28.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PASSADOR, Luiz Henrique. *Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da “tradição” e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homóine, Sul de Moçambique*. Tese de doutorado em antropologia Social apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – São Paulo). Campinas: 2011.

QUEMBO, Carlos Domingos. *PODER DO PODER: Operação Produção e a invenção dos “improdutivos” urbanos no Moçambique socialista, 1983-1988*. Maputo: Alcance Editores, 104p.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 [1987].

SANTOS, Livia Reis. *Ser Universal: Crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo*. Tese apresentada para obtenção do título de Doutora ao PPGCS da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

SCHUETZE, Christy. *The World is Upside Down: Women's Participation in Religious Movements and the Search for Social Healing in Central Mozambique*. Tese apresentada para abateção de título de doutorado em Antropologia Cultural na Universidade de Pennsylvania, 2010.

TAUSSIG, Michel. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. (Tradução Priscila Santos da Costa). São Paulo: Editora UNESP, 2010.

TEMPO. *Punir o inimigo*, nº 432, 1979-01-14.

TEMPO. *Angola na hora da reconstrução*, nº 292, 1976-05-09.

TIVANE, Fernando. *BCI É DAQUI OU ESTÁ AQUI?: Uma etnografia da recepção da publicidade do Banco Comercial e de Investimentos (BCI) veiculada nas televisões, rádios e nos outdoors em Moçambique*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentado no PPGAS da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

THOMAZ, Omar. *Escravos sem donos: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista*", *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2008, V. 51 Nº 1.

_____. "O TEMPO E O MEDO: a longa duração da guerra em Moçambique", *Outros Tempos*, vol. 15, n. 26, 2018, p. 88-97.

TRINDADE, João Carlos "Rupturas e continuidades nos processos jurídicos", in SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos. *Conflito e transformação social, uma paisa gem das justiças em Moçambique*, v. 1, Afrontamento, Porto: 2003, pp. 97-128.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A morte como quse acontecimento. 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=nz5ShgzmuW4&t=994s> acessado no dia 01/06/2021.

VOZ DA REVOLUÇÃO. *Sabamos salvar os hesitantes, isolar os recalcitrantes e reprimir os reaccionários*. Órgão oficial do Comité Central da Frelimo, agosto 1978, nº 60.

_____. *Um passo importante para assegurar a marcha vitoriosa das classes trabalhadoras rumo ao socialismo*. Órgão oficial do Comité Central da Frelimo, nº 61, setembro 1978, Maputo.

_____. *1979: ano de consolidação das nossas conquistas*. Órgão oficial do Comité Central da Frelimo, nº 64, agosto 1979, Maputo.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBSTER, David J. *A sociedade chope: indivíduo e aliança no Sul de Moçambique (1969-1976)*. Edição: João de Pina Cabral. Lisboa: ICS, 2006.

(CEDIMO, 1979