

DOSSIÊ

VIOLÊNCIA CIVILIZATÓRIA E NEOLIBERALISMO: QUANDO POLÍTICA E RELIGIÃO SE ENCONTRAM EM MOÇAMBIQUE

*CIVILIZING VIOLENCE,
AND NEOLIBERALISM:
WHEN POLITICS AND RELIGION
INTERSECT IN MOZAMBIQUE*

Zacarias Milisse Chambe* 

Clayton Guerreiro** 

João de Regina Cassalho*** 

* Universidade Rovuma – extensão de Cabo Delgado, Departamento de Letras e Ciências Sociais, Montepuez, Cabo Delgado, Moçambique. zacariastsambe@gmail.com

** Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, Brasil. ORCID. clayton.guerreiro@yahoo.com.br

*** Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, Brasil. dereginaj@gmail.com

RESUMO

Este artigo estabelece um paralelo analítico entre duas situações etnográficas distintas em Moçambique: a “Operação Limpeza”, uma campanha de repatriamento por forças da polícia da República de Moçambique iniciada em Montepuez em 2019, cuja nomenclatura reactivou práticas e discursos de uma acção iniciada em 1974, durante o governo de transição de Moçambique, e o discurso civilizatório, por meio do empreendedorismo, em igrejas pentecostais em Maputo. Embora díspares, as duas situações são fenómenos sociopolíticos relativas ao avanço do neoliberalismo no país. O argumento é de que ambas se relacionam com uma violência moral que orienta processos modernizantes, civilizadores e de empreendedorismo, os quais pressupõem que os moçambicanos precisariam ser educados pelo trabalho. Esses processos, alinhados ao neoliberalismo, pretendem a transformação moral dos moçambicanos, estabelecendo continuidades com fenómenos e discursos de outros momentos históricos do país.

Palavras-chave: Neoliberalismo; Deslocamento; Política; Religião; Civilização.

ABSTRACT

This article establishes an analytical parallel between two distinct ethnographic situations in Mozambique: the “Operação Limpeza”, a repatriation campaign executed by police forces of the Republic of Mozambique started in Montepuez in 2019, whose nomenclature reactivated practices and discourses of an action initiated in 1974, during the Mozambican transitional government, and the civilizing discourse, through entrepreneurship, in Pentecostal churches in Maputo. Although different, the two situations are sociopolitical phenomena related to the advance of neoliberalism in Mozambique. The argument is that both are related to a moral violence that guides modernizing, civilizing and entrepreneurial processes, which presuppose that Mozambicans would need to be educated through work. These processes, aligned with neoliberalism, aim at the moral transformation of Mozambicans, establishing continuities with phenomena and discourses from other historical moments in the country.

Keywords: Neoliberalism; Displacement; Politics; Religion; Civilization.

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca investigar como discursos moralizantes de reeducação/redenção pelo trabalho circulam em contextos políticos e religiosos na sociedade moçambicana. Não se trata de construir uma gênese histórica dos discursos morais em Moçambique, mas, sim, traçar paralelos, caminhos, continuidades e desvios sobre como noções de civilidade, moralidade, reeducação e trabalho circulam e se articulam entre Estado e religião.

Nossa intenção passa por verificar, nas relações entre política e religião, a existência e vitalidade de uma violência moral civilizatória que opera como discurso político em diferentes contextos institucionais na história de Moçambique independente. Para tal objectivo, elegemos situações-problema relacionadas às pesquisas individuais dos autores, as quais permitem ilustrar possíveis caminhos de narrativas de poder que tangem certo ideal de civilidade mediado pela educação moral e pelo trabalho.

A primeira situação escolhida foi a operação de repatriamento realizada por forças da Polícia da República de Moçambique a partir do dia 09 de fevereiro de 2017, em Montepuez, província de Cabo Delgado. As ações policiais se estenderam por três meses e implicaram o deslocamento de 3672 pessoas, sendo 2662 estrangeiros, que trabalhavam no garimpo em Montepuez (CHAMBE, 2021). A operação contou com a utilização de estruturas e machimbombos (autocarros ou ônibus) alugados sob financiamento da empresa Montepuez Ruby Mining Lda., a uma transportadora de capitais tanzanianos (Nagi Investimentos), e outros carros cedidos pelas empresas de mineração. Sua nomeação como uma operação de “limpeza” reactivou o termo empregado em uma das primeiras campanhas de expurgo e higienização¹ realizadas pela Frelimo² (Frente de Libertação de Moçambique).

A segunda situação trata do tema da “civilização pelo empreendedorismo” nos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus, cujos dados resultam da pesquisa etnográfica de Clayton Guerreiro, realizada em Maputo entre 2018 e 2019. Durante seu trabalho de campo, foi percebida uma mistura entre categorias do universo empresarial, uma gramática pentecostal e linguagens de feitiçaria e magia. A imbricação desses universos desloca a interpretação sobre a conjuntura político-económica como possível causa dos problemas financeiros dos moçambicanos e ressalta a necessidade de uma redenção civilizatória e religiosa que poderia ser adquirida pela ideia de empreendedorismo.

¹A “Operação Limpeza” se iniciou no dia 07 de setembro de 1974. Ainda durante o governo de transição, a Frelimo e as forças portuguesas programaram uma campanha no centro da então cidade de Lourenço Marques, especialmente a Rua Araújo, com o objectivo de prender marginais e agitadores. As principais vítimas da operação foram as trabalhadoras do sexo (THOMAZ, 2008). A Rua Araújo era conhecida não só pela prostituição, mas por seu espírito boémio e, sobretudo, por ser um dos poucos locais da cidade em que se podia presenciar relações de convívio não servil entre brancos e negros. Alex Santana França conta que, após a primeira versão do filme *Catembe: sete dias em Lourenço Marques* (1965), de Manuel Ferreira de Almeida, apresentada ao Ministério do Ultramar, exigiu-se a retirada dos planos que mostravam “[...] a vida nocturna da cidade, em especial as acções concentradas na Rua Araújo, famosa pela boémia e pela prostituição, assim como cenas que mostravam situações de intimidade entre brancos e negros, nos bares e boates dessa mesma rua” (FRANÇA, 2016, p. 109).

²Em conformidade com a convenção bibliográfica sobre o tema, utilizamos FRELIMO (em caixa alta) para nos referirmos ao movimento de luta armada pela independência diante de Portugal. Em contrapartida, Frelimo designa o partido político que governa Moçambique desde 1975.

Nossa hipótese é que as duas situações, ainda que de naturezas distintas e com agentes diferentes, evidenciam o enovelamento entre religião, política e economia em narrativas de moralidade civilizacional, que também podem ser encontradas em outros momentos da história moçambicana, especialmente nas campanhas de limpeza praticadas pela Frelimo nos anos após a independência.

Não é incomum que relações entre moralidade, odes ao trabalho e discursos civilizadores se imbriquem em diferentes processos de modernização. A categoria modernização aparece aqui não como uma teoria, etapa ou modelo de análise, mas, sim, como parte de um programa de tentativas de transformações – com “sucessos” e “fracassos” – em âmbito económico, político, social, religioso e moral, através da educação e normatização de corpos e mentes e processos de autocontrole. Existe uma longa tradição de análise social que defende que a modernização implica processos de diferenciação e relativa autonomização dessas esferas sociais. A propósito, a própria ideia de secularização está intimamente ligada à de modernização (DUTRA, 2016). No entanto, diferentes pesquisas em contextos africanos e no Ocidente estão a desafiar as teses sobre uma suposta e progressiva secularização resultante dos processos de modernização. Nossas pesquisas, parcialmente expostas neste artigo, convergem para tal desconfiança, não apenas no que tange à secularização, mas no que diz respeito à própria ideia de autonomização das esferas sociais.

Assim, iremos dialogar com as noções de modernidade e modernização por meio de duas perspectivas. A primeira se relaciona ao aspecto mítico dos discursos sobre modernidade como um conjunto de ideais nunca realizados, tais como autonomia do indivíduo, hegemonia da ciência, consumo em massa, novas tecnologias, entre outros (GESCHIERE, 2006). A segunda é sobre o sentido émico da ideia de modernidade. Em muitos contextos africanos, compreender “modernidade” como uma categoria nativa (FERGUSON, 2006; SUMICH, 2008) é uma forma de escapar das dificuldades impostas pelos diferentes sentidos que o termo adquire como modelo temporal, categoria analítica e conceito popular (COOPER, 2005) e, também, das evocações etnocêntricas de se considerar modernidade como um estágio em certa trajetória, cuja etapa final é a semelhança com o Ocidente (MOORE e SANDERS, 2001).

A nosso ver, a percepção de que certos sectores da sociedade moçambicana são menos modernos do que outros e a autopercepção das elites como agentes da modernização são importantes fontes de poder na sociedade moçambicana. Essa atribuição como modernos em uma sociedade que não o é pode ter diferentes fontes de legitimação: o capital político da direcção da luta armada no caso da própria FRELIMO; a inserção nas redes económicas e diplomáticas internacionais e o consumo de bens de prestígio e luxo que marcou a transição neoliberal em Moçambique; a produção de sentidos de autoctonia; e, recentemente, com a expansão das igrejas pentecostais e da própria Igreja Universal, o pentecostalismo se apresenta como portador de uma espécie de *magia civilizatória*.

A noção de moralidade e civilização não é um tema ausente das análises dos processos e sistemas coloniais em contextos africanos. De acordo com o antropólogo Wilson

Trajano Filho (2006, p. 19), desde o século XIX “[...] a ideia de moralidade está estreitamente ligada às de civilização e de ordem, gravitando todas elas em torno de um mesmo núcleo de sentido”. No entanto, nossas perguntas se debruçam sobre um aspecto específico de noção de moralização, o de que moçambicanos precisam ser educados em seus corpos, mentes e comportamentos por determinadas instituições e processos para viver a nação e desfrutar da modernidade. Nesse sentido, optamos pelo recorte temporal que privilegia a importância que, na história moçambicana, adquiriram as redes sociais e educacionais protestantes do tardo-colonialismo, as quais ajudam a explicar certos aspectos de “cruzada moral” presentes na experiência socialista moçambicana encabeçada pela Frelimo (MACHAVA, 2018)³.

De acordo com nossa compreensão, a experiência de deslocamento da “Operação Limpeza”, de 2017, nos empreendimentos de mineração em Montepuez, e o discurso civilizatório por parte da Igreja Universal em Moçambique operam com noções de civilização, moralidade e trabalho que podem ser mapeadas em outros eventos e situações da história de Moçambique⁴. Sugerimos que o período *neoliberal*, com seus empreendimentos económicos e sua particular governabilidade, reactiva, em diferentes contextos, iniciativas políticas com intenções de cruzada moral e civilizatória.

O LUGAR DO NEOLIBERALISMO NO “ROTEIRO DA LIBERTAÇÃO”

Em Moçambique, *neoliberalismo* é mais que um termo académico, jornalístico ou de debates especializados. É uma palavra que circula com fluidez no quotidiano das mais diversas pessoas e que, com frequência, aparece como um marcador temporal que remete às transformações iniciadas na década de 1980. Tal período marcou o fim da experiência socialista no país e o desenvolvimento de uma particular abertura política e uma adesão feroz a uma economia de mercado. Um conjunto de acontecimentos, como a morte de Samora Machel, primeiro presidente, em 1986, a aplicação do Programa de Reabilitação Económica (PRE), os tratados de paz que colocaram fim à guerra entre a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) e a Frelimo e as primeiras eleições multipartidárias em 1994, fazem parte desse período.

³ Autores como Harries (1998), Teresa Cruz e Silva (1998) e Omar Ribeiro Thomaz (2001) ressaltam a importância das missões protestantes, a exemplo da Missão Suíça, para a emergência e consolidação de uma identidade nacional que se contrapunha ao colonialismo português. Por sua vez, o historiador moçambicano Benedito Machava (2018) estabelece a hipótese de que o ideal moralizante da Frelimo está relacionado a um *background cristão protestante* na formação de um sector de futuros líderes da Frelimo. A inclinação para um marxismo de estilo maoísta no processo de radicalização da FRELIMO na luta armada, especialmente após o 2º Congresso em 1968, não substituiu esse *background*, mas possibilitou uma nova plataforma que conformou uma ideologia moralista reformadora. As experiências nas zonas libertadas e em especial em Nashingwea serviram como um laboratório de práticas “pedagógicas” que poderiam ser aplicadas ao povo moçambicano com o objectivo de reformar a moral e os costumes, produzindo o “homem novo”.

⁴ O que não significa limitar as experiências entre moralização e projecto civilizacional a certa cosmovisão protestante. O ensino católico nos mais diferentes contextos, mesmo nas origens jesuíticas, propunha a civilização e moralização da população selvagem (DANTAS, 2007). É difícil dissociar o projecto assimilacionista português, também, de certa ideia de cruzada moral. De acordo com Omar Ribeiro Thomaz (2001, p. 39): “A *assimilação* é vista como um penoso e virtuoso trabalho de salvação, cercado de mistérios, e, metaforicamente, como uma espécie de antropofagia: sem alimentar-se dos ‘indígenas’ de suas colónias distantes, Portugal deixaria de existir”.

O abandono de uma economia planificada e a adesão aos planos estruturais implicou a privatização de grande parte das empresas estatais, o endividamento estrutural progressivo do país, além do aprofundamento da especialização de um forma particular de inclusão no mercado globalizado, em que a ajuda externa estava condicionada à abertura económica, à privatização e à constituição de um ambiente favorável ao trabalho precário, com altos níveis de informalidade (CASTEL-BRANCO, 2020).

Ainda que as diferenças entre a República samoriana⁵ e *neoliberalismo* moçambicano sejam imensas, existem exercícios mnemónicos e políticas ideológicas e culturais que constroem certas continuidades entre esses períodos. Os exercícios políticos de memória em torno da luta armada, por exemplo, operam na óptica da Frelimo no pós-socialismo de Moçambique, de forma a criar uma impressão de continuidade entre o período neoliberal, os anos revolucionários da independência e a República samoriana. Nessa operação, a luta armada é apresentada como “parteira da nação” e que deu origem “[...] a princípios políticos, práticas e procedimentos de decisão que definem a sua identidade e governam a sua actuação até hoje” (DINERMAN, 2007, p. 110)⁶. Tal argumento se aproxima do que diz o historiador moçambicano João Paulo Borges Coelho (2019, p. 06):

Se o ascendente militar garantia à Frente uma posição em que não tinha de negociar o poder, o seu itinerário histórico conferia-lhe legitimidade para essa atitude. Em tal contexto, o Roteiro da Libertação, enquanto narrativa desse itinerário efetuada pela entidade mais habilitada a fazê-la, a própria Frente, provou ser um poderoso instrumento não só para legitimar o regime em termos políticos, mas também para lhe proporcionar uma espécie de carta de navegação na condução dos destinos do país. De fato, a experiência granjeada durante a vitoriosa luta de libertação, baseada nas soluções encontradas pela Frente, constituía a melhor garantia de um sucesso continuado e, portanto, era ela que devia iluminar o caminho no presente. A experiência, tal como era narrada pelo Roteiro da Libertação, tornou-se assim uma base para a unidade de todos os moçambicanos.

No entanto, a reconstrução do capital político da Frelimo se relaciona com outras continuidades que podemos avistar em temas que tangem certa política moral e civilizacional frente à população moçambicana, tais como a formação político-militar com que o Estado se relaciona com as populações locais e a própria concepção de política para o trabalho em Moçambique. Nosso argumento passa pela percepção de que fenómenos contemporâneos como a violência contra comunidades nativas e *vientes*⁷ praticantes do garimpo, como os que descrevemos a partir de Cabo

⁵ Referência à Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique.

⁶ A pergunta que a autora procura responder é: “Como é que o partido compatibiliza as suas inclinações revolucionárias, ainda muito recentes, com o aparente ardor com que agora abraça o neoliberalismo, tal como definido e prescrito pelas instituições multilaterais de crédito e pelos seus principais patrocinadores, de cuja generosidade o Governo de Moçambique – que era em 1990 o mais pobre e o mais dependente de ajuda de todo o mundo – se tornou dependente para a própria sobrevivência?” (DINERMAN, 2007, p. 104).

⁷ O termo “*vientes*” é uma categoria étnica possuidora de várias significações e sentidos. Em alguns casos, o termo é usado entre os nativos de Montepuez para categorizar os estrangeiros ou os demais indivíduos não nativos da comunidade local. Noutros, como uma forma de evidenciar a existência de hábitos e costumes que os diferenciam dos que chegam, vindos de fora das aldeias e que não comungam com os seus ideais. Para quem se interessar em aprofundar este debate, pode consultar a tese de doutorado de Zacarias Chambe (2021), *Entre “vientes” e nativos: mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique*.

Delgado, e a presença de um discurso pentecostal de prosperidade e “civilização pelo empreendedorismo” em Maputo, se inserem em uma cosmologia política nacional em que o *neoliberalismo* convive com aprendizados, concepções e esquemas classificatórios que têm uma relativa continuidade com as políticas presentes nas duas primeiras décadas independentes de Moçambique.

A “OPERAÇÃO LIMPEZA” E OS NOVOS DISCURSOS DE NORMATIZAÇÃO MORAL EM NAMANHUMBIR

Namanhumbir é uma pequena aldeia localizada no distrito de Montepuez, na região sul da província de Cabo Delgado, no Norte de Moçambique, onde a descoberta de enormes jazidas de pedras preciosas – com destaque para o rubi – impôs uma efervescente mobilidade de pessoas de origens diversas, vindas tanto da periferia como dos grandes centros urbanos do país e do mundo para o pequeno posto administrativo. Diante dessas chegadas, a diferenciação entre nativos, aqueles que chamam a si de “donos da terra”, e “aqueles que vem de fora” – chamados de vientes – para trabalhar tanto nas novas empresas como para o garimpo de rubis, começou a causar antagonismos pela partilha de terra, que agora é transformada em campos de mineração.

As questões de moralidade, extensas ao comportamento de cada viente que chega na comunidade, são determinantes para a forma como ele é ou deve ser acolhido na comunidade pelos nativos.

No entanto, precisamos esclarecer aqui que os discursos e as narrativas da normatização da prática moral não são regulados apenas pelas comunidades rurais. No âmbito governamental, a ideia do que deve ser padrão, aceitável, ponderado e/ou normal esteve sempre presente, desde os primeiros momentos da construção do Estado em Moçambique. Com a conquista da independência nacional e a proclamação da República Popular de Moçambique, sob a liderança dos militantes da FRELIMO, então movimento de luta de libertação que dirigiu a guerra anticolonial, foi-se criando expectativas de várias ordens entre a população local, o que influenciou uma mobilização de várias gentes da periferia para os grandes centros urbanos do país. Esses eventos ofereceram ao governo as condições necessárias para a imposição de uma normatização da ordem moral e de um comportamento pré-definido, que passava pelo que se chamou de “Operação Limpeza”, a partir de 1974⁸.

Essa percepção se tornou uma prática institucional em Moçambique em relação à população que se pretendia urbanizada e com comportamentos específicos de civilidade normalizada. O uso do termo “limpeza” em referência à necessidade de higienizar a cidade dos males, práticas e comportamentos considerados mundanos é em si a evidência mais clara dessa percepção. Em 03 de Novembro de 1974, o então ministro do Interior e comissário político nacional Armando Guebuza afirmou que havia, apenas em Lourenço Marques (actual Maputo, capital de Moçambique), 75.000 prostitutas.

⁸ A inauguração desse período na história do país ficou também conhecida como Primeira República Samoriana, em alusão à Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique pós-independência, cujo período parte de 1974, com a constituição do governo de transição, até 1986, ano em que o presidente morreu em um acidente de viação do seu avião presidencial.

O trabalho de Benedito Machava (2018) explica que Guebuza anunciou que todos seriam enviados para campos de reeducação que estavam sendo criados nas zonas rurais do país. A fonte desse número astronômico [sic] era de um artigo escrito por Albino Magaia⁹, intitulado “Prostituição: o tráfico sexual mata a fome”, em que Lourenço Marques era descrita como a “capital da prostituição”. O artigo foi publicado em outubro de 1974 no semanário *Revista Tempo*, nº 211. Ilustrações de casas obscenas do famoso fotógrafo Ricardo Rangel acompanhavam as páginas do artigo.

A operação em Montepuez espelhava os mesmos princípios e qualificações sobre a necessidade de “limpeza”, mas agora tinha como alvo os “vientes” dos rubis. A ideia de que aquele que vem de “fora” é sempre o percursor do mal para o local de acolhimento foi novamente agenciada, buscando justificar a aplicação de políticas públicas baseadas em uma violência moral de carácter civilizatório.

Em 09 de fevereiro de 2017, diversas forças da Polícia da República de Moçambique, iniciaram, no âmbito da cidade de Montepuez, uma campanha de identificação de residências de cidadãos estrangeiros e outros nacionais considerados financiadores e praticantes do garimpo entre as aldeias de Namanhumbir-sede, Nanune, N’seu e Nthoro. Os dias que se seguiram foram de agitação total nos bairros centrais e periféricos do município de Montepuez. Com vários machimbombos alugados sob financiamento da empresa Montepuez Ruby Mining Lda., a uma transportadora de capitais tanzanianos (Nagi Investimentos), vários “vientes” viram-se obrigados a deixar seus sonhos, planos e investimentos em Montepuez e foram repatriados para as fronteiras pelas quais entraram em Moçambique. No final da campanha, que durou cerca de três meses e não ficou despercebida pelo resto do país e no mundo, a polícia afirmou ter retirado 3672 pessoas, das quais 1010 eram nacionais e 2662 estrangeiros, que trabalhavam no garimpo em Montepuez¹⁰.

As acções policiais se caracterizavam como invasões violentas a residências que cidadãos nacionais haviam arrendado para os “vientes”, identificados como financiadores do garimpo. Diversos bares e outros locais pré-seleccionados pertencentes a mulheres estrangeiras, que confeccionavam comidas típicas dos seus países de origem para os vientes dos rubis, também eram mandados encerrar, sob a acusação ou de fomentar o garimpo ilegal e a prostituição ou por não respeitarem a lei de actividade comercial do país.

Essas campanhas não foram um acto premeditado das Forças de Defesa e Segurança. As empresas de mineração industrial ofereceram meios (autocarros) para a polícia desencadear a operação. Além disso, cidadãos comuns (que de alguma forma têm a percepção de que a presença de vientes lhes causa algum desconforto) forneceram às autoridades informações sobre os locais de comercialização informal de pedras preciosas, sob justificativa de que os estrangeiros que financiavam o garimpo

⁹ Albino Magaia (1947-2010) foi jornalista, poeta e novelista moçambicano. Fez parte, junto a Armando Guebuza, do Núcleo de Estudantes Secundários Africanos em Moçambique (Nesam), fundado em 1949 por estudantes protestantes e pelo próprio Eduardo Mondlane (1920-1969), que futuramente seria fundador e primeiro líder da FRELIMO. Faziam parte do Nesam inúmeros futuros militantes e dirigentes da FRELIMO.

¹⁰ A campanha foi estendida a outras cidades do país, sobretudo aquelas em que a actividade mineira e a existência de fronteiras com países vizinhos mobilizavam uma entrada e saída de números altos de imigrantes: Manica (Zimbabwe), Tete (Zâmbia, Zimbabwe e Malawi) e Niassa (Malawi e Tanzânia).

(actividade considerada ilegal na legislação nacional) ganhavam mais pelos rubis de Montepuez do que as empresas e os nativos da comunidade de acolhimento.

Note-se que, tal como ocorreu em 1974, os alvos da “Operação Limpeza” de Montepuez foram exclusivamente aqueles julgados como exteriores à comunidade (por isso, vientes), os quais tornaram-se os maiores frequentadores de bares, restaurantes e locais de lazer. Somalis proprietários das electro-ferrageiras e vendedores de material de construção, nigerianos donos das lojas de peças de autocarros e guineenses (maioritariamente do Guiné-Conacri) donos das boutiques de roupa continuaram a desenvolver suas actividades com regularidade, salvo casos em que foram indicados como tendo dupla actividade (incluindo financiamento a garimpo).

Estudos sobre a relação permanente entre a mobilidade e as campanhas de expulsão de grupos externos a um determinado lugar (como é caso dos vientes de Montepuez) convergem com a percepção de que o repatriamento é uma ideologia de “normatização”. Uma vez que a presença de estrangeiros indicaria uma certa quebra da ordem, a expulsão dessas pessoas é vista como condição para o regresso à normalidade, enquanto expectativa maioritariamente das autoridades políticas e das organizações internacionais (WARNER, 1994; VIVET, 2015; MACHAVA, 2018; CHAMBE, 2021)¹¹.

No continente africano, em que quase todos os países experimentaram, logo após as suas independências, conflitos localizados e/ou guerras civis com motivações diversas, a entrada de financiamento das agências internacionais para o que se convencionou chamar de “recuperação pós-conflito” foi sempre acompanhada por denúncias de casos de corrupção que geraram diversas formas de violência. Mais uma vez, esses eventos impuseram também uma mobilidade de pessoas de um lugar para o outro, maioritariamente aqueles que moravam nas regiões rurais – as mais deflagradas pela guerra – e se deslocaram para os grandes centros urbanos.

As campanhas violentas de repatriamento para o “regresso à normalidade” levadas a cabo pelas Forças de Defesa e Segurança do Estado foram também presentes em quase todos os países e provocaram muitos debates na comunidade científica. Se tomarmos o exemplo de Rwanda sob regime de Habyarimana, no período pré-genocídio de 1994, quando escândalos de corrupção vazaram ao público, diversos opositores do governo foram atropelados e mortos em supostos acidentes. Sobre esses episódios no país, Philip Gourevitch (2006, p. 79) explica que “[...] para evitar que a imagem do país ficasse manchada aos olhos de organizações de ajuda internacional”, a polícia de Kigali usou a estratégia de criar comandos “para prender prostitutas”, uma categoria que incluía toda e qualquer mulher que tivesse problemas com as autoridades. O ministro de Interior convocou, inclusive, militantes católicos a depredar lojas que vendessem preservativos, associando os produtos aos supostos casos de prostituição

Se nos atermos a “Operação Limpeza” de Montepuez, veremos também que, para justificar o financiamento das grandes empresas multinacionais que extraem rubis em Namanhumbir, nos projectos sociais do governo, as lideranças tradicionais dos bairros periféricos, sheikhs das mesquitas e pastores das igrejas evangélicas

¹¹Daniel Warner (1994, p. 168) defendeu que o “[...] repatriamento dos estranhos para casa e o desejo de priorizar esse retorno, são todos os nossos desejos de retornar a um mundo de alinhamentos e simetrias”.

foram vigorosamente instrumentalizados pelas autoridades políticas como exímios activistas contra os “vientes” considerados percutores dos males sociais.

O argumento aqui é que as empresas multinacionais que chegaram no auge da expansão dos projectos neoliberais no país, colocaram ao governo condicionalismos para garantir a execução das suas operações. Para tal, o uso da violência e estratégias de repatriamento pelas Forças de Defesa e Segurança do Estado têm sido acompanhadas por uma vigorosa instrumentalização das autoridades tradicionais e religiosas com projetos empreendedores para o empoderamento de jovens e mulheres das comunidades locais, tal como veremos a seguir, no caso das actividades da Igreja Universal em Maputo.

CIVILIZAR PELO EMPREENDEDORISMO

A Igreja Universal do Reino de Deus é uma denominação pentecostal fundada no Rio de Janeiro, em 1977. Liderada internacionalmente pelo bispo Edir Macedo, a igreja é conhecida no Brasil por ter alcançado um impressionante poder político – com a eleição de políticos para vários cargos no Legislativo e no Executivo e o controle de um partido, o Republicanos; por uma forte presença mediática, com a propriedade de um poderoso conglomerado de comunicação capitaneado pela Rede Record de Televisão; pela expansão desde o Brasil para o exterior; e pela defesa da teologia da prosperidade. Esta última se caracteriza por promessas de enriquecimento aos que contribuírem financeiramente por meio de dízimos, ofertas, desafios e sacrifícios.

Em Moçambique, onde foi instalada em 1992, a denominação está presente em várias províncias. Sua sede, o Cenáculo Maior ou Cenáculo da Fé, fica localizada na cidade de Maputo, de onde partem as orientações para as demais igrejas. Além dos templos espalhados em lugares estratégicos, como mercados e terminais de transporte público, a igreja adentra em boa parte dos lares moçambicanos por meio da TV Miramar. Estamos falando aqui da principal emissora privada do país, que mistura a programação local com conteúdo brasileiro da Rede Record e programas religiosos da Igreja Universal.

Tal como no Brasil, a denominação tem sólidas relações com a política moçambicana, cooperando activamente com o partido Frelimo. Exemplo disso são os encontros públicos de Edir Macedo com Armando Guebuza e Felipe Nyusi, ex-presidente e actual presidente de Moçambique, respectivamente. Além disso, o pastor moçambicano José Guerra – presidente oficial da igreja no país e ligado à Frelimo – costuma participar de eventos promovidos pelo governo com outros líderes religiosos. Nesses conclaves, o tema quase sempre gira em torno da busca pela “Paz Efectiva”¹² e pelo desenvolvimento económico e social do país.

¹² O governo de Moçambique havia assinado anteriormente dois acordos de paz. O primeiro em Roma, Itália, em 04 de outubro de 1992, que pôs fim à Guerra dos 16 Anos e foi assinado pelo presidente Joaquim Chissano (governo) e Afonso Dhlakama (Renamo). O segundo foi assinado em Maputo, capital do país, em 05 de setembro de 2014, por Armando Guebuza (governo) e Afonso Dhlakama (Renamo). Depois desses acordos, a Renamo sempre reivindicou o não cumprimento pelo governo das pautas acordadas, por isso ordenava aos seus militantes armados para reiniciarem ataques. Em 2019, depois da revisão constitucional e lei eleitoral, houve a assinatura do terceiro acordo, entre o presidente Felipe Nyusi (governo) e Ossufo Momade (Renamo) em Gorongosa, base militar da Renamo. Neste, as partes comprometeram-se com o objetivo de que o país não voltasse a ter uma guerra, por isso o uso do termo “Paz Efectiva”.

De modo geral, os fiéis e líderes da Igreja Universal também se destacam na esfera pública pelas ações de voluntariado, criando-se o imaginário, para alguns de nossos interlocutores, de que se trata de uma igreja que “ajuda pessoas”. Em geral, as ações ocorrem por meio de projectos e grupos internos divididos por faixa etária ou género, alguns dos quais elencamos a seguir.

O Grupo Calebe, por exemplo, é voltado para os idosos e realiza actividades como intervenções nas ruas com aferição de pressão arterial, actividades físicas, artesanato etc. Já a Unisocial atua principalmente na distribuição de alimentos, em eventos nos quais os voluntários da igreja entregam cestas básicas e fazem orações e pregações. Quase todas as actividades são devidamente registadas e postadas nas redes sociais da igreja.

Já o projecto Godlywood é voltado para mulheres e segue uma orientação verticalizada, a partir da liderança de Cristiane Cardoso, filha do bispo Macedo e esposa do bispo Renato Cardoso, apontado como o futuro sucessor do sogro no comando da denominação. Basicamente, o Godlywood é um movimento que tem o intuito de reforçar um ideal de família e um modelo específico de feminilidade por meio de uma série de “desafios” relacionados ao trabalho doméstico e à autoestima feminina. Em linhas gerais, Jacqueline Moraes Teixeira (2018) aponta que o movimento propõe uma certa “razão pedagógica” da prosperidade, em que a mulher ideal é percebida como mais emocional e voltada para o serviço, e que ela precisa ser complementada por um par masculino escolhido por Deus e visto como um líder forte e intelectual.

Finalmente, a Força Jovem Universal (doravante FJU) reúne jovens de todas as idades, faz mutirões de evangelização, intervenções artísticas, concertos musicais, eventos esportivos, palestras de prevenção contra o uso de drogas, campanhas contra a depressão e o suicídio e *workshops* sobre estudos, trabalhos e carreiras (FIOROTTI, 2017; REIS, 2018). Além da actuação nas igrejas, a FJU mantém o Centro de Formação Jovem. Localizado quase em frente ao Cenáculo Maior, a instituição oferece diversos cursos “vocacionais” e “profissionais” gratuitos, os quais possibilitam formação em contabilidade, *marketing*, fotografia, alfabetização, inglês, francês, canto, capoeira, karatê, teatro, violão etc.

Outro movimento importante é o FJ Universitários. Como o nome do projecto indica, seu objectivo principal é actuar junto aos jovens académicos ou àqueles que desejam ingressar em um curso superior. Esse grupo atua tanto nos templos como nas próprias universidades, buscando persuadir os jovens acerca da legitimidade da mensagem “universal”.

Para além da função social, a FJU é certamente um dispositivo que visa atrair jovens para a mensagem evangélica. Embora o grupo realize actividades que, à primeira vista, nada teriam de religiosas, seu objectivo último é atrair mais jovens para o que a denominação costuma nomear como “família universal” (REIS, 2018). Nas reuniões desses grupos, é possível ouvir relatos – os chamados “testemunhos” – de jovens que outrora estavam desempregados, sem perspectiva de vida, envolvidos com criminalidade ou adictos, que se converteram e mudaram de vida. Muitas dessas

pessoas relatam que viviam na pobreza e que, por meio da participação nas inúmeras campanhas financeiras, tornaram-se jovens prósperos e abençoados.

Nos diversos sectores da FJU, os jovens são interpelados por um discurso ombreado com o que se prega nos cultos da igreja. É preciso se qualificar e empreender, ao mesmo tempo em que se deve desafiar a Deus e sacrificar tudo no altar divino. O discurso civilizatório da FJU parece se basear nos resquícios de ideias coloniais e na teologia da prosperidade, ataca as práticas tradicionais e reforça a suposta dicotomia entre o mundo da tradição e uma igreja que se pretende “moderna” e “civilizada”.

De um lado, tal como é característico no discurso colonial (MUDIMBE, 1988; MBEMBE, 2001; MENESES, 2018), os pastores iurdianos¹³ – sejam eles brasileiros ou moçambicanos – costumam agir de forma belicosa contra a cultura local, embebidos de preconceito racial e alinhados com discursos coloniais e neoliberais. Em contraposição ao discurso “tradicional”, ouvimos pastores afirmar publicamente que Moçambique seria um país “atrasado” e que a “civilização chegou muito tarde em África”, por meio dos missionários europeus, e que seria um continente amaldiçoado por causa das práticas “tradicionais”.

Em praticamente todas as reuniões da Igreja Universal, são feitas alusões depreciativas a determinadas práticas “tradicionais”, como os rituais de iniciação, os casamentos tradicionais (*lobolos*) e as cerimónias que os *tinyanga* (médicos tradicionais) fazem aos antepassados. Em suma, os diversos rituais de contacto com os espíritos dos antepassados, comuns em várias partes de Moçambique, são constantemente demonizados e classificados como feitiçaria ou bruxaria.

De outro, os pastores atuam como “analistas financeiros” em cultos dedicados especialmente ao tema da prosperidade. Tanto nas reuniões públicas como nos encontros internos de pastores – cujas informações captamos por meio de boatos espalhados por ex-pastores em redes sociais – circulam categorias que depreciam os moçambicanos, em particular, e os africanos em geral. Embora não dispensem os dízimos e ofertas que resultam do trabalho árduo de milhares de moçambicanas e moçambicanos que lotam os templos pentecostais do Sul do país, ouvimos afirmações dos pastores de que a pobreza que assola boa parte da população de Moçambique resultaria do “comodismo” ou da “preguiça” dos fiéis.

Tidos por atrasados, enfeitiçados, preguiçosos e incivilizados, restaria aos fiéis e potenciais fiéis a busca por dispositivos civilizatórios que os façam superar a situação na qual se encontram. Contra a feitiçaria, os pastores propõem rituais de exorcismo, no qual mimetizam e demonizam as práticas do *tinyanga*. São peremptórios em afirmar que os fiéis devem intensificar as contribuições financeiras para se proteger da feitiçaria ou para combatê-la. O 10% (dízimo) que entregam no altar impediria que os 90% fossem amaldiçoados. Já as demais contribuições – ofertas, ofertas especiais, desafios e sacríficos – poderiam

¹³ Relativo ao acrónimo IURD – Igreja Universal do Reino de Deus.

combater a feitiçaria e fazê-los prosperar, o que acaba resultando em um ciclo quase infinito de contribuições financeiras.

Mas não basta contribuir. Os iurdianos reforçam que a prosperidade pode ser alcançada por meio daqueles que, a despeito da conjuntura, trabalham e empreendem por meio de uma “fé inteligente”. Grosso modo, essa categoria émica pressupõe que os fiéis e potenciais fiéis precisam renunciar às emoções e ao medo de arriscar. Do contrário, devem praticar a fé por meio da entrega de somas vultuosas, desafiando o poder de Deus. Com o que lhes resta, descontados os dízimos, ofertas e sacrifícios, devem empreender e confiar que o resultado financeiro virá. Afinal, como os pastores costumam afirmar, Deus é obrigado a retribuir aos que o desafiam e se sacrificam no altar.

Com a incorporação de uma gramática neoliberal ao discurso político-religioso, a informalidade do trabalho passa a ter, então, outro nome: empreendedorismo. Sem considerar os anos de exploração colonial e a grave crise econômica dos últimos anos no país, agravada pelo *neoliberalismo*, o repertório do empreendedorismo iurdiano responsabiliza as pessoas pela precariedade econômica e reforça o discurso do partido Frelimo de que é possível civilizar por meio do trabalho. A progressiva diminuição da participação do Estado na economia, acompanhada do aumento da informalidade no mundo do trabalho, que resulta na quase ausência de direitos trabalhistas e sociais, passa a ser vista como oportunidade de empreender e prosperar. Dessa forma, milhões de moçambicanos e moçambicanas que vivem do comércio ou pequenos biscates passaram a ser, no discurso iurdiano, “empreendedores” com uma “fé inteligente”. Parafraseando Weber, parece haver aqui uma certa afinidade electiva entre uma “ética neopentecostal” e o “espírito do neoliberalismo”, compondo uma violência moral que busca civilizar por meio do empreendedorismo e que não se furta em misturar política, religião e ideologia econômica.

CONCLUSÃO

As duas situações etnográficas colocadas em diálogo no presente artigo sugerem que o neoliberalismo, em Moçambique, opera em uma arena sócio-histórica em que discursos moralizantes, política e economia estabelecem encruzilhadas entre si. Não se trata apenas de um campo discursivo, mas uma forma de agenciamento de redes econômicas, religiosas e políticas que implicam o enraizamento dos fenômenos neoliberais em realidades locais. Assim, o neoliberalismo não é percebido nesse artigo como um processo exógeno imposto à realidade moçambicana. Apesar de ser um fenômeno global, a realidade dos empreendimentos neoliberais depende de certa endogeneização e adaptação às redes políticas, culturais e religiosas locais.

Violência civilizatória é o nome que encontramos para significar a presença histórica em Moçambique de uma agenda em que moçambicanos são vistos como objectos de empreendimentos econômicos e estatais. A participação da população nos empreendimentos econômicos, ou na vida política civil nacional, é mediada pelo julgamento de estar eficientemente educada ou não em certos preceitos morais.

Como outras promessas da modernidade, tal processo de educação ou reeducação nunca é de fato concluído. Não suficiente, a ação de forças coercivas é convocada com o intuito de acelerar ou punir a parcela da população resistente a tal processo. Os processos violentos que participam desse intuito de civilizar os moçambicanos implicam não apenas a punição, mas também o deslocamento forçado daqueles que apresentam comportamentos considerados desviantes.

As iniciativas de repatriamento ocorridas em Montepuez são um exemplo de como os empreendimentos económicos necessitam criar um ambiente adaptado em que a população local seja normalizada. Essa adaptação envolve o agenciamento de esquemas classificatórios que estabelecem noções de autoctonia e de estrangeirismo que justificam acções violentas organizadas combinadamente pelo Estado e pelas empresas. Estar contemplado como nativo ou “viente” não se trata apenas da origem de fato, mas de estar dentro ou fora de determinadas exigências morais.

No caso dos discursos civilizatórios praticados nas redes iurdianas em Maputo, percebemos esquemas semelhantes sendo operados, mais uma vez, com o intuito de adaptação ao trabalho, dessa vez acompanhado de um espírito neoliberal de *empreendedorismo*. Tal perspectiva, além de agenciar relações económicas, políticas e religiosas, estabelece esquemas classificatórios entre incluídos e excluídos devido ao uso ou não de uma “fé inteligente”.

O fato de que as acções violentas perpetradas em Montepuez tenham aludido ao mesmo nome de uma operação que marcou os primeiros anos de independência de Moçambique, sinaliza a reverberação de certos mecanismos ideológicos de produção de inimigos internos, ou, ao menos, de marginalização. Benedito Machava (2018) sugere que a implementação dos centros de reeducação políticos-ideológicos, assim como, as campanhas de “limpeza” urbana, ou os inúmeros deslocamentos forçados resultantes da “Operação Produção”¹⁴, no contexto samoriano, correspondiam a um aspecto moralizante da ideologia e dos objectivos da Frelimo. Existiria, portanto, uma cruzada moral para modificar os costumes e valores dos moçambicanos.

O que ficou conhecido como “Homem Novo” na experiência de independência moçambicana condensou tais expectativas de educação moral. No contexto das revoluções da segunda metade do século XX, a expressão “Homem Novo” foi uma espécie de jargão dos movimentos de inspiração maoista que buscava expressar a relação entre o papel da direcção formada no processo de luta armada e a constituição

¹⁴A “Operação Produção”, iniciada em 1983, foi uma campanha de dimensão nacional em que indivíduos que não portassem documentos como carteira trabalho ou cartão de residência eram presos e enviados para trabalhar sem remuneração no desenvolvimento agrícola de regiões remotas ou em projectos de desenvolvimento em regiões rurais no interior de Moçambique. Com foco nas cidades, a “Operação Produção” atingiu especialmente desempregados e trabalhadores informais (QUEMBO, 2017), mas incluiu em sua lista de “inimigos internos” dissidentes, suspeitos de crimes, possíveis colaboracionistas do colonialismo português, autoridades tradicionais, testemunhas de Jeová, funcionários públicos, entre outros. A “Operação Produção” pode ser compreendida como um processo compulsório com objetivo disciplinador, relacionado à construção de uma autoridade estatal e de uma identidade nacional imbuída de um particular moralismo (THOMAZ, 2008; QUEMBO, 2017; MACHAVA, 2018).

da nação e o ideal de cidadão (CAHEN, 2005)¹⁵. No contexto moçambicano, tal aspiração incluía julgamentos morais como o que diz que o desemprego é produto da preguiça (QUEMBO, 2017).

O contexto de adesão ao neoliberalismo implicou, certamente, mudanças no discurso estatal. Farré (2015, p. 213) sugere “a queda do Homem Novo”, uma vez que a austeridade moral e o engajamento característico da formação da FRELIMO davam lugar a uma noção cada vez mais positiva de produtivismo e do enriquecimento individual. Chichava (2009), por sua vez, defende que, na hegemonia neoliberal, é recorrentemente recuperada a imagem de que a culpa pela pobreza se encontra nos próprios pobres: devido à preguiça, indisciplina ou ausência de criatividade.

Em algum sentido, as mudanças ocorreram sobre linhas mestras que evidenciam certas regularidades. A moralidade e certa ética do trabalho são referenciais constantes que se adaptaram a novas paisagens económicas, políticas e religiosas. Assim, fenómenos intimamente ligados à expansão neoliberal em Moçambique acabam fazendo referências ao passado, o que sugere algumas permanências. Em Montepuez, por exemplo, a nova “Operação Limpeza” é mais do que um nome recuperado. Ela expressa a permanência da necessidade de normatização do espaço que depende da ação violenta das forças armadas, que operam ainda sob a lógica de inimigos externos e internos.

No contexto iurdiano, que busca “civilizar pelo empreendedorismo”, a Frelimo se mostra alinhada com o ideal de desenvolvimento que glorifica o esforço, o trabalho individual e o espírito empreendedor. Em uma realidade económica na qual o modelo neoliberal adoptado significa a ausência de direitos trabalhistas, de previdência social e a hegemonia do trabalho informal, a propagação de tal ética pelas lideranças políticas e lideranças religiosas não é apenas um acidente de percurso.

Portanto, o exercício analítico realizado neste artigo sugere que política e religião se entrecruzam em diferentes momentos da história do país. Sugerimos também que a presença de uma violência civilizatória em fenómenos tão distintos evidencia que política, economia e religião operam, nos contextos moçambicanos, uma arena moral que de forma recorrente conclama o Estado, e outros agentes, a normatizar, policiar e disciplinar a população moçambicana.

¹⁵De acordo com João Feijó (2017, p. 335): “Em cenários revolucionários e de incerteza política, a idealização de um Homem Novo procura traduzir o cidadão (re) educado de acordo com os novos valores, preconizado pelo emergente grupo dominante, politicamente mobilizado e capaz de concretizar os novos projectos. Trata-se de alguém expurgado dos ‘vícios’ do regime anterior, frequentemente designado de ‘decadente’, cujo modelo de conduta se apresenta como exemplar, como a sinalética para o caminho idealizado. O Homem Novo é frequentemente idealizado à semelhança da experiência dos heróis revolucionários, politicamente (re) construída e mitificada, onde aqueles são imunizados dos vícios terrenos, num processo bastante moralizado. O Homem Novo representa a antítese do inimigo do povo, por sua vez personificando todos os vícios a combater, assim como o bode expiatório dos problemas sociais. O Homem Novo e o inimigo do povo constituem as duas faces de uma mesma moeda, as duas sinaléticas que clarificam o caminho revolucionário a seguir”.

SOBRE OS AUTORES

Zacarias Milisse Chambe: Doutor em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp – São Paulo, Brasil. Professor no Departamento de Letras e Ciências Sociais da Universidade Rovuma – extensão de Cabo Delgado, Moçambique. É pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unifesp, Campus de Guarulhos, onde desenvolve pesquisa sobre “Mulheres, Violência e Narrativas sobre a Guerra de Cabo Delgado”, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo 2022/08122-7.

Clayton Guerreiro: Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp e pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião (Unicamp) e do Grupo de Estudos sobre Mediação e Alteridade (Cebrap/Unifesp). Foi pesquisador visitante na Utrecht University (Holanda). A pesquisa que originou este artigo foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processos nº 2017/24663 e 2019/21237-5.

João de Regina Cassalho: Doutorando em Antropologia Social pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humana da Unicamp – São Paulo, Brasil. Realizou pesquisa no sul de Moçambique sobre experiências violentas e memórias após a independência. Actualmente pesquisa relações entre Antropologia e Política na África Austral.

REFERÊNCIAS

1. CAHEN, Michel. Luta de emancipação nacional anticolonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico: o caso das colônias portuguesas e de Moçambique em particular. *Africana Studia*, n. 8, p. 39-67, 2005.
2. CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno. Finanças internacionais e formação do capitalismo nacional em Moçambique. In: FORQUILHA, Salvador (Org.). *Desafios para Moçambique 2020*. IESE, 2020. p. 141-184.
3. CHAMBE, Zacarias Milisse. *Entre “vientes” e nativos: mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique*. 2021. 321 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.
4. CHICHAVA, Sérgio. “Por que Moçambique é pobre?” Uma análise do discurso de Armando Guebuza sobre a pobreza. In: CONFERÊNCIA IESE: Dinâmicas da pobreza e padrões de acumulação económica em Moçambique, 2., 2009, Maputo. *Conference Paper*, n. 19, 2009. Disponível em: <http://www.iese.ac.mz/lib/publication/II_conf/CP19_2009_Chichava.pdf>. Acesso em: 14 out. 2022.
5. COELHO, João Paulo. Política e história contemporânea de Moçambique: dez notas epistemológicas. *Revista de História*, n. 178, 2019. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.146896
6. COOPER, Frederick. *Colonialism in question: theory, knowledge, history*. San Francisco: University of California Press, 2005.
7. CRUZ E SILVA, Teresa. Educação, identidades e consciência política: a Missão Suíça no Sul de Moçambique (1930-1975). *Lusotopie*, n. 5, p. 397-405, 1998.
8. DANTAS, Maria José. Instruir para civilizar: em nome da fé cristã. *Scientia Plena*, v. 3, n. 5, 2007. Disponível em: <<https://scientiaplena.org.br/sp/article/view/1200>>. Acesso em: 16 dez. 2022.
9. DINERMAN, Alice. Moçambique depois do socialismo: a independência revisitada. *Relações Internacionais*, v. 15, p. 101-124, 2007. Disponível em: <https://ipri.unl.pt/images/publicacoes/revista_ri/pdf/tr15/RI15_10ADinerman.pdf>. Acesso em: 14 out. 2022.
10. DUTRA, Roberto. A universalidade da condição secular. *Religião & Sociedade*, n. 1, v. 36, p.151-174, 2016. DOI: 10.1590/0100-85872016v36n1cap07
11. FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. *Anuário Antropológico*, v. 40, n. 2, p. 199-229, 2015.
12. FEIJÓ, João. Mudam-se os tempos, mudam-se os modos de pensar? (Des) continuidades nas reflexões sobre o trabalho em Moçambique. In: ALI, Rosimina; CASTEL BRANCO, Carlos N.; MUIANGA, Carlos (Orgs.). *Emprego e transformação económica e social em Moçambique*. Maputo: IESE, 2017. p. 327-353.
13. FERGUSON, James. *Global shadows: Africa in the neoliberal world order*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
14. FIOROTTI, Silas André. *A Igreja Universal e o espírito da palhota: análise dos discursos “religiosos” e “políticos” da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no sul de Moçambique*. 2017. 226 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
15. FRANÇA, Alex Santana. O cinema em Moçambique – história, memória e ideologia: análise dos filmes Chaimite, a queda do Império Vátua (1953) e Catembe sete dias em Lourenço Marques (1965). In: GOMES MORAIS, Maira; SERVA PEREIRA, Matheus; MATTOS, Reagiane Augusto (Orgs.). *Encontros com Moçambique* [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016. p. 97-123.
16. GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 9-38, 2006. DOI: 10.9771/aa.v0i34.21111
17. GOUREVITCH, Philip. *Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias: histórias do Rwanda*. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia do Bolso, 2006.
18. HARRIES, Patrick. Christianity in black and white: the establishment of protestant churches in Southern Mozambique. *Revista Lusotopie*, v. 5, n. 5, p. 317-333, 1998. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1998_num_5_1_1165>. Acesso em: 16 dez. 2022.
19. MACHAVA, Benedito Luis. *The morality of revolution: urban cleanup campaigns, reeducation camps, and citizenship in socialist Mozambique (1974-1988)*. 2018. 370 f. Dissertation (Doctorate in Philosophy [History]) – University of Michigan, Michigan, 2018.
20. MAGAIA, Albino; RANGEL, Ricardo. Prostituição: tráfico sexual mata a fome. *Revista Tempo*, n. 211, 1974.
21. MBEMBE, Achile. *On the postcolony*. Los Angeles: University of California Press, 2001.
22. MENESES, Maria Paula. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. esp., p. 115-140, 2018. DOI: 10.4000/rccs.7741
23. MOORE, Henrietta; SANDERS, Todd. *Magical interpretations, material realities: an introduction*. In: MOORE, Henrietta; SANDERS, Todd. *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. Londres; Nova York: Routledge, 2001. p. 1-28
24. MUDIMBE, Valentin. *The invention of Africa*. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

25. QUEMBO, Carlos. *O Poder do poder: a Operação Produção e a invenção dos improductivos urbanos no Moçambique socialista, 1983-1988*. Lisboa: Alcance Editores, 2017.
26. REIS, Lívia. *Ser Universal: crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
27. SUMICH, Jason. Construir uma nação: ideologias de modernidade da elite moçambicana. *Análise Social*, n. 187, p. 319-345, 2008
28. TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. 2018. 191 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
29. THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 1, p. 177-214, 2008. DOI: 10.1590/S0034-77012008000100007
30. THOMAZ, Omar Ribeiro. Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e formação de Moçambique (notas de uma pesquisa em andamento). In: FRY, Peter (Org.) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora. UFRJ, 2001. p.135-153.
31. TRAJANO FILHO, Wilson. *Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde*. Brasília: UnB, 2006.
32. VIVET, Jeanne. *Os deslocados de guerra em Maputo: percursos migratórios, “cidadinização” e transformações urbanas da capital moçambicana (1976-2020)*. Maputo: Alcance Editores, 2015.
33. WARNER, Daniel. Voluntary repatriation and the meaning of return to home: a critique of liberal mathematics. *Journal of Refugee Studies*, v. 7, n. 2-3, 1994. DOI: 10.1093/jrs/7.2-3.160

Submissão em: 15 out. 2022

Aceito em: 21 out. 2022

