



DOSSIÊ: RELIGIÃO E ECONOMIA: GENEALOGIAS, FRONTEIRAS E LIMIARES

Endividamento violento: entrelaçamentos entre religião, economia e política no Sul de Moçambique

Violent indebtedness: intertwining between religion, economy and politics in Southern Mozambique

Endeudamiento violento: entrelazamientos entre religión, economía y política en el sur de Mozambique

Clayton Guerreiro¹

orcid.org/0000-0002-2227-9925
clayton.guerreiro@yahoo.com.br

Recebido em: 1 out. 2024.

Aprovado em: 10 jan. 2025.

Publicado em: 29 maio. 2025.

Resumo: Neste artigo, investigo processos de endividamento violento em Maputo, Moçambique, destacando que as dívidas evidenciam o papel ambíguo da religião e envolvem não apenas aspectos econômicos, mas também políticos, morais e de parentesco. Baseado em pesquisa etnográfica realizada em Maputo, argumento que a crise das dívidas ocultas é uma importante evidência contemporânea do endividamento violento. Demonstro como esse endividamento afeta diversos aspectos da vida social, incluindo religião e economia. Finalmente, apresento evidências etnográficas da violência enfrentada por fiéis pentecostais, ressaltando sua relação com o caráter oculto do endividamento e o entrecruzamento entre religião e economia.

Palavras-chave: Endividamento. Violência. Economia. Religião. Moçambique.

Abstract: In this paper, I investigate processes of violent indebtedness in Maputo, Mozambique. I highlight that debts play an ambiguous role in religion and involve not only economic, but also political, moral, and kinship aspects. Based on ethnographic research in Maputo, I argue that the hidden debt crisis is an important and contemporary evidence of violent indebtedness. I demonstrate how this indebtedness affects various aspects of social life, including religion and economy. Finally, I present ethnographic evidence of violence faced by Pentecostal believers, highlighting its relationship with the hidden nature of indebtedness and the intersection of religion and economy.

Keywords: Indebtedness. Violence. Economy. Religion. Mozambique.

Resumen: En este artículo, investigo los procesos de deuda violenta en Maputo, Mozambique, destacando que las deudas resaltan el papel ambiguo de la religión e involucran no solo aspectos económicos, sino también políticos, morales y de parentesco. Basándome en una investigación etnográfica realizada en Maputo, sostengo que la crisis de deuda oculta es una evidencia contemporánea importante de deuda violenta. Demuestro cómo esta deuda afecta diversos aspectos de la vida social, incluida la religión y la economía. Finalmente, presento evidencia etnográfica de la violencia que enfrentan los creyentes pentecostales, subrayando su relación con la naturaleza oculta de la deuda y la intersección entre religión y economía.

Palabras clave: Deuda. Violencia. Economía. Religión. Mozambique.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução²

Em 2018, uma mulher moçambicana liga a TV para acompanhar sua

¹ . Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), São Paulo, SP, Brasil.

² O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil, processos n. 2017/24663-0, 2019/21237-5 e 2022/08123-3. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP

telenovela favorita, gravada no Brasil e transmitida em Moçambique pela TV Miramar, afiliada da Rede Record, de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd). Enquanto aguarda o início da novela, o jornal informa sobre o que ficou conhecido como o maior escândalo de corrupção do país nos últimos anos: a crise das *dívidas ocultas*. O jornalista explica a crise, contando que alguns políticos fizeram empréstimos de bilhões de dólares em bancos internacionais, em nome do Estado, para financiar a indústria pesqueira. Os recursos foram desviados, e o débito ocultado, deixando um vultoso passivo a ser pago por Moçambique. A dívida é chamada de oculta justamente porque os protagonistas do esquema³ trataram de fazer com que os números não aparecessem em nenhum documento público.

Em outro programa televisivo, um especialista explica que a crise das *dívidas ocultas* estava a afetar seriamente a economia do país e todas as pessoas que viviam em Moçambique sentiriam os efeitos do caso. A fim de recuperar a confiança dos investidores internacionais, o Estado deveria realizar reformas, diminuir investimentos públicos em áreas importantes, como saúde e educação, e deixar de ofertar serviços essenciais.

Mas a mulher sabia que as dívidas não se resumiam aos problemas macroeconômicos. Desempregada, abandonada pelo marido e com dificuldades para pagar o aluguel do pequeno quarto em que vive com seus dois filhos na periferia de Maputo, Sul de Moçambique, ela sente as consequências do endividamento em seu cotidiano. Os alimentos estavam mais caros e ela tinha feito empréstimos com seus vizinhos. Recorda-se também que havia se consultado com um *nyanga* (médico tradicional ou curandeiro) e ouvira dele que a falta de prosperidade estava ligada a uma antiga dívida familiar com os espíritos. Quando a mulher moçambicana ainda era muito jovem, seu avô teria procurado um feiticeiro e, em troca de gados e terras, a ofereceu como esposa de um espírito mau sem que ela tivesse ciência disso. Assim como outras

mulheres em Maputo, ela descobre que estava casada com um *marido espiritual* e que herdara as dívidas da feiticeira encomendada pelo avô.

Angustitada, a mulher toma uma decisão. Influenciada por uma pregação na TV Miramar, onde ouvira sobre as dívidas ocultas, ela passa a frequentar o Cenáculo da Fé, sede da Iurd no país. Em um dos cultos, o pastor faz uma prédica relacionada à dívida. Baseado em Colossenses 2.14, ele diz que Jesus já teria "riscado o escrito de dívida que havia contra nós", pericope que trata do cumprimento da Torá (lei judaica) por Jesus e relaciona dívida, culpa e pecado. Porém, para os pastores da Iurd, importa menos a pretensa ortodoxia da exegese protestante do que sua aplicação aos ouvintes ansiosos com problemas econômicos.

A personagem central de nossa história se impressiona com o discurso de superação das dívidas e com o conhecimento do pastor sobre questões "tradicionais". Como milhares de mulheres presentes às reuniões da Iurd, ela ouve que o *marido espiritual* seria um demônio acionado por feiticeiros e que a solução não seria negociar com o credor da suposta dívida, como fazem os *tinyanga* (plural de *nyanga*), mas expulsá-lo definitivamente.

Ao ser interpelada pelo discurso iurdiano, a mulher é convencida de que poderia conseguir se livrar dos efeitos da feiticeira e, conseqüentemente, das dívidas com os espíritos, por meio de campanhas na Iurd. Como se esta fosse a última opção para se livrar de um problema crônico de endividamento, ela passa a frequentar diariamente as reuniões e participa de todas as campanhas, sendo lembrada das ofertas voluntárias e da obrigatoriedade de entregar o dízimo, isto é, 10% de tudo o que "passasse por suas mãos". Em muitas reuniões, a mulher também ouve que aqueles que querem ter tudo de Deus devem dar tudo a Deus, o que a levou a fazer muitas campanhas, desafios, propósitos e sacrifícios, comprometendo-se com mais contribuições. Após alguns meses frequentando a igreja, a mulher

³ Tais como Manuel Chang (ex-ministro das finanças) e Ndambi Guebuza (filho do ex-presidente Armando Guebuza).

acumula dezenas de envelopes de contribuição sem poder cumprir com o prometido. Agora, além de seus gastos ordinários e das dívidas com os espíritos (*xikwembu*), ela estava em dívida com Deus. Para piorar, o *marido espiritual* continuava a atormentá-la por meio de pesadelos constantes, o que ela nunca deixou de associar às supostas dívidas que seu avô teria contraído no passado. Ao fim, o pacote de endividamento incluía: efeitos das *dívidas ocultas* em seu cotidiano, despesas pessoais, endividamento com os espíritos e promessas feitas em campanhas na lurd.

A precedente vinheta resulta da bricolagem de histórias e situações que presenciei durante minha pesquisa etnográfica na cidade de Maputo (Moçambique) entre 2018 e 2019. Muitas pessoas que conheci estavam insatisfeitas com a falta de perspectiva econômica e irritadas com as histórias de dívidas feitas por políticos e empresários corruptos, enquanto elas nem mesmo conseguiam pagar suas despesas básicas. Ao mesmo tempo, foram persuadidas de que seus problemas financeiros se relacionavam com dívidas contraídas juntos a espíritos e feiticeiros. Finalmente, algumas acabaram convencidas por pastores de que poderiam se livrar dessas dívidas aderindo aos desafios e propósitos financeiros em igrejas pentecostais, acumulando ainda mais dívidas.

O cenário descrito apresenta uma noção panorâmica sobre o poder das dívidas na experiência de muitas pessoas no Sul de Moçambique e sobre o quanto o endividamento abarca diversos aspectos da vida social. Diante disso, argumento que estamos diante de processos de *endividamento violento* que evidenciam os entrelaçamentos entre economia, religião, política, moral e parentesco, e demonstram o papel ambíguo da religião em relação à dívida. Se há aquelas que buscam na religião alívio para suas aflições cotidianas e oportunidades de uma vida próspera, muitas das pessoas que conheci passavam por processos violentos de endividamento e estavam atoladas em uma espécie de areia movediça. Quanto mais se esforçavam para vencer as dívidas, mais se afundavam junto a seus credores, fossem

amigos, familiares, líderes religiosos, espíritos ou divindades.

Para o exame desse argumento, cabe brevemente a discussão de duas perguntas fundamentais. O que é uma dívida? Em que consiste o *endividamento violento*? David Graeber nos ajuda a refletir sobre a primeira questão, destacando a plasticidade da categoria dívida e, ao mesmo tempo, enfatizando que é justamente nessa flexibilidade que reside o fundamento de seu poder.

Quanto à segunda pergunta, a ideia de *endividamento violento* que apresento implica em alguns pilares. Primeiramente, a noção pressupõe que dívida, poder e violência são inexoráveis, uma vez que, conforme Graeber (2016, 493), a dívida pode ser compreendida como a "perversão de uma promessa que fora corrompida pela matemática e pela violência". Além disso, me inspiro na discussão proposta por Andrew Ross (2013, 11), ao cunhar as noções de "endividamento compulsório e creditocracia", sendo ambos relacionados ao poder que a classe credora exerce sobre uma sociedade, de modo que as pessoas necessariamente tenham que se endividar para pagar por suas necessidades básicas. Em segundo lugar, a dívida é um problema que ultrapassa a questão meramente econômica. Histórias como as que acabei de relatar ilustram situações de endividamento em que economia, religião, política, parentesco, moral e outros aspectos da vida cotidiana estão profundamente entrelaçados. Finalmente, a categoria chama a atenção para os aspectos invisíveis e ocultos das negociações políticas e econômicas e conflitos violentos envolvendo humanos e não humanos.

Na primeira parte do artigo, ainda que circunscrevendo o argumento à minha experiência etnográfica em Maputo durante o período de trabalho de campo, buscarei demonstrar como a crise das *dívidas ocultas* ilustra o processo de *endividamento violento* e a insatisfação política e social generalizada com as dívidas naquele contexto. Em seguida, busco mostrar como esse endividamento afeta diversos aspectos da vida social, incluindo religião, economia e as relações entre pessoas e espíritos na cidade de Maputo.

Por fim, apresento dados etnográficos a respeito da violência sofrida por fiéis que aderem o discurso iurdiano e argumento que essa violência se relaciona, entre outros motivos, com o caráter oculto do endividamento, observado no entrecruzamento entre religião e economia.

Dívidas ocultas

Quando ouvi falar das *dívidas ocultas* pela primeira vez em Moçambique, não dei muita atenção ao tema. Entretanto, a recorrência com que o assunto surgia em conversas, matérias da imprensa e nas redes sociais me fez entender que ali havia uma espécie de "fato social total" (Mauss 2016, 58-193). Nos jornais e debates exibidos nas emissoras de televisão, certos analistas explicavam os números da dívida. Moçambique teria que pagar os empréstimos fraudulentos de 4 bilhões de dólares, além de arcar com um prejuízo direto de 11 bilhões de dólares. A situação era ainda mais dramática por se tratar de um país que aparece recorrentemente na lista dos dez mais pobres do mundo e depende fundamentalmente de investimentos estrangeiros.

Um aspecto importante da discussão foi o "efeito dominó" da crise (Cortez et al. 2019, 6), uma vez que "qualquer variação de uma variável da economia provoca efeitos múltiplos sobre toda a economia" (Mosca e Aiuba 2017, 1). Algumas dessas consequências foram: o aumento da inflação, da pobreza e da dívida pública, que passou de 61% do PIB (2016) para 104% (2018); e a diminuição de exportações e importações, do consumo, dos investimentos públicos e do PIB, interrompendo uma trajetória de crescimento econômico cuja média foi de mais de 7% entre 1991 e 2015 e chegou a alcançar os dois dígitos em 1997, 1998 e 2001. Em situações como as relatadas neste artigo, houve até mesmo quem abrisse a velha cartilha neoliberal do programa de ajustamento estrutural (Programa de Reabilitação Econômica – PRE) dos anos 1980, destacando que aquela seria uma boa oportunidade para repensar o papel do Estado na economia e cortar investimentos públicos à custa de maior empobrecimento e sacrifícios pessoais da população.

Mas o debate sobre a crise não ficou restrito aos economistas e cientistas políticos. Nas redes sociais, um dos destaques foi a campanha "Eu não pago as dívidas ocultas", promovida pelo Centro de Integridade Pública, órgão acreditado desde 2011 como Capítulo da Transparência Internacional. Basicamente, a campanha consistia na publicação de vídeos curtos no Facebook, em que cada pessoa expressava sua recusa em pagar as *dívidas ocultas*. Outrossim, a instituição promoveu a coleta de assinaturas para uma petição submetida ao Conselho Constitucional, reivindicando a revogação do pagamento das dívidas (Mangove 2023).

Entre a classe artística, uma das mais significativas mobilizações partiu do *rapper* Azagaia, com o lançamento da música "Só dever". Como um (bom) intérprete do mundo social em Moçambique e uma escrita tão afiada quanto a ferramenta cortante que escolheu como nome artístico, Azagaia apresenta os contornos do endividamento generalizado e demonstra como isso afetava a vida cotidiana da população. De um lado, o eu lírico da música salienta o aspecto incontornável da dívida, evidente em trechos em que o autor afirma que "africano com dívidas é pleonasma" e lembra que a vida do moçambicano "é só dever", mesmo não contraindo dívidas. De outro, o *rapper* elege os políticos moçambicanos como os principais culpados pelo endividamento, disparando contra os quadros do partido Frelimo, nomeados como os "tios que pegaram em armas e aqueles que revolucionaram e tornaram-se burgueses". Há aqui uma clara referência ao fato de o partido ter lutado contra o colonialismo português, assumido um projeto marxista-leninista em 1977 e, na década seguinte, aderido ao programa de ajustamento estrutural imposto pelas instituições ligadas ao *Bretton Woods*, como Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional (FMI), as mesmas que atualmente cobram o pagamento das dívidas e produzem a "disciplinarização" de Moçambique por meio de um projeto político e econômico neoliberal (Macamo 2003).

Os casos aludidos indicam contornos de um "repertório de ação coletiva" (Tilly 1976, 493-95)

bastante presente na África contemporânea: a participação da juventude urbana e o uso das redes sociais. O trabalho de Azagaia lembra, por exemplo, a pesquisa de Alcinda Honwana (2013) em múltiplos contextos da África contemporânea (Moçambique, Senegal, África do Sul e Tunísia), destacando os anseios e mobilizações de uma juventude decepcionada com a política e que age por meio das redes sociais e da música (nomeadamente, o *hip hop*), em ações de protesto contra governos e políticos corruptos.

António Siteo Júnior (2023) argumenta que o caso das "dívidas ocultas seria uma terra fértil para a eclosão de manifestações violentas",⁴ e sustenta que, logo após o escândalo vir à tona em 2016, chegaram a circular diversas mensagens via SMS, conclamando protestos contra as *dívidas ocultas*, mas as ameaças de repressão da Polícia da República de Moçambique (PRM) acabaram desencorajando o movimento.⁵ O autor lembra, todavia, que a ausência de rebeliões não impediu que houvesse um "sentimento de injustiça [...] generalizado" (Siteo Júnior 2023, 26), expresso em círculos de conversas de pessoas descontentes que reconheciam que teriam que "pagar preços altos para aquisição de produtos alimentares, enfrentar novas tarifas dos transportes, e de certa forma, pagar a defesa do ex-ministro de finanças, Manuel Chang".⁶

Como afirmado, as dívidas converteram-se em uma discussão quase que incontornável, com a população reclamando sobre a corrupção e o quanto seria injusto ter de pagar pela dívida que não fizeram. Outras pessoas, influenciadas por discursos pró-mercado, utilizavam a crise como um exemplo estereotipado da suposta "corrupção africana" e da ineficiência do Estado, esquecendo-se de que banqueiros e empresários também estavam envolvidos no esquema. Além disso, como lembrado por Graeber (2016), muitas

instituições internacionais, como o FMI e o Banco Mundial, cobram transparência na gestão dos recursos, mas favorecem ditadores corruptos que negociam com empresários. No fim das contas, o discurso de transparência acaba não fazendo sentido para as pessoas comuns, que recorrem à linguagem do oculto para explicar as dinâmicas e contradições do capitalismo (Sanders 2003).

Enquanto estive em Maputo, notei, como Siteo Júnior (2023), uma espécie de sentimento generalizado de insatisfação com o endividamento. Para a maioria das pessoas, a violência não estava no direito de manifestar-se contra a corrupção, mas na obrigatoriedade de ter de pagar uma dívida que eles não fizeram. Em certo sentido, essa indignação remete ao que Graeber (2016, 6-11) chamou de "confusão moral" subjacente ao problema da dívida. Na introdução ao seu *Dívida: os primeiros 5000 anos*, o autor relata uma discussão com uma advogada ativista. Enquanto ele militava por uma espécie de "jubileu bíblico" das dívidas, a ativista defendia que "é preciso pagar as próprias dívidas" (2016, 6-11), gerando um desconforto na conversa entre os dois. Segundo Graeber (2016), ele poderia ter se interposto contra a obrigação de pagar a dívida usando diversos argumentos. Poderia começar com a afirmação de que os empréstimos junto ao FMI e aos bancos internacionais eram tomados por ditadores que desviavam dinheiro para suas contas em bancos suíços e que o pagamento dessas dívidas implicava em mais crianças morrendo de fome. Também poderia ter afirmado que alguns países já tinham pagado três ou quatro vezes o valor da dívida sem vê-la reduzida, graças aos juros compostos, ou mesmo que as políticas econômicas impostas pelo FMI não funcionavam. Contudo, o autor defende que a questão fundamental era o suposto de que a dívida deveria ser paga, evidenciando que aquele não era um enunciado

⁴ Siteo Júnior (2023, 21) refere-se às manifestações de 2008 e 2010 em Maputo e Matola. À época, os jovens manifestantes foram rotulados pelo governo como indivíduos de "conduta duvidosa e marginal" e perturbadores da ordem pública. Ver também: Brito (2017).

⁵ Quando a revisão desse artigo estava sendo finalizada, Moçambique enfrentava uma onda de protestos liderados por Venâncio Mondlane, segundo colocado nas eleições de outubro de 2024 para a presidência da República. Os manifestantes exigiam a "reposição da verdade eleitoral", alegando fraude na vitória do partido Frelimo, e clamavam por melhores condições de vida. Embora os números não sejam precisos, estima-se que cerca de 300 a 400 pessoas foram mortas, entre manifestantes e policiais, além de aproximadamente três mil feridos e mais de quatro mil detenções. Houve milhares de denúncias de violência policial contra a população civil e violação dos Direitos Humanos.

⁶ Depois de 6 anos sob custódia, Chang finalmente foi condenado a oito anos e meio de prisão nos Estados Unidos em janeiro de 2025.

econômico, mas um pressuposto moral. Como é possível inferir da discussão feita por Graeber e como veremos a seguir, as questões econômicas se entrelaçam, em muitos momentos, com obrigações morais e religiosas.

A violência da responsabilização pessoal

Fala-se pouco em política nas reuniões públicas da lurd em Maputo. Diferentemente do Brasil, onde controla o partido Republicanos, o apoio da lurd ao partido Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) é mais discreto, e as referências à política são mais esparsas. Ficam restritas a algumas ocasiões especiais, como nas visitas dos dois últimos presidentes da República (Armando Guebuza e Filipe Nyusi) à sede da lurd, nos encontros dos mandatários com o bispo Edir Macedo, líder e fundador da denominação, ou nas participações do pastor moçambicano José Guerra (presidente da lurd) em eventos do governo ou do partido (Reis 2018).

Isso não significa que as discussões não ocorram, ainda que em ocasiões específicas. O caso das dívidas ocultas, por exemplo, foi citado por um pastor brasileiro durante uma reunião semanal da lurd dedicada à prosperidade, conhecida como Congresso para o Sucesso ou Nação dos 318, em que boa parte do público era de pessoas endividadas e/ou com dificuldades financeiras (Guerreiro 2022). Possivelmente muitas delas se informavam pela TV Miramar a respeito da crise das *dívidas ocultas* e todas ouviram o pastor Tarcisio afirmar o seguinte.

Ah, porque é o país, ah são as **dívidas ocultas** [grifo meu]. Ah, mas é porque o Chang foi preso. Ah, mas é porque ninguém está pagando. Ah, porque ninguém recebe. Não, meu amigo. O problema não é o presidente. O problema não é o ministro, o país, não é a **dívida oculta** [grifo meu]. O problema está dentro da pessoa. O problema está quando você aceita, quando você se acomoda.

Embora seu principal objetivo fosse explicar

as supostas causas dos insucessos financeiros e oferecer soluções aos fiéis, a explanação sobre as dívidas vinha a calhar para o governo, pois ressaltava que a conjuntura socioeconômica do país não seria relevante para o insucesso financeiro dos fiéis que ali estavam. A culpa do endividamento e da pobreza seria das próprias pessoas. Bastante performático, como de costume, e tentando ser tão didático quanto possível, o pastor apontou para uma cadeira na plataforma principal, dizendo que aquela não era uma simples cadeira, mas o motivo do insucesso financeiro das pessoas que ali estavam, já que simbolizaria o suposto comodismo que caracterizaria os moçambicanos, em particular, e os africanos, em geral. O discurso do pastor *mulungu*⁷ reproduzia a velha cantilena colonial, racista e violenta, comum em vários contextos africanos, e buscava reafirmar a inverídica "preguiça" africana e a necessidade de civilizar os corpos e mentes por meio do trabalho e das práticas religiosas.

A ideia de civilizar pelo trabalho forçado (*chibalo*) esteve presente no período colonial e marcou os primeiros anos de experiência socialista após a independência de Moçambique (Thomaz 2008). Com o abandono do socialismo e a adesão ao neoliberalismo, o mote civilizatório continuou presente no discurso estatal (Chambe, Guerreiro e Cassalho 2022), ao mesmo tempo em que os agentes do Estado se isentavam da promoção do bem-estar e incentivavam o empreendedorismo. Em certo sentido, há um cruzamento ideológico neoliberal entre a perspectiva estatal e a religião. Como fica evidente nas pregações, programas da TV Miramar e cursos profissionalizantes que a lurd oferece aos jovens, o empreendedorismo é visto como uma das chaves para a prosperidade, borrando as fronteiras entre o econômico, o político e o religioso. À população, cabe esforçar-se e trabalhar duro para pagar as dívidas, enquanto se nega os efeitos violentos do endividamento sobre os mais pobres.

Depois de descartar os fatores socioeconômicos e atribuir responsabilidades individuais às

⁷ A categoria *mulungu* ou *mulungo* é comum em diversos idiomas da África subsaariana. No contexto moçambicano, o termo é geralmente usado para designar pessoas estrangeiras, de pele branca ou patrões.

peças comuns por seu fracasso financeiro, o pastor buscou recorrer aos aspectos espirituais que poderiam explicar a situação vivenciada pelas pessoas presentes, atribuindo o problema à feitiçaria. No Sul de Moçambique,⁸ a feitiçaria é uma espécie de “linguagem de poder” (West 2008, 350-52) que opera em inúmeros aspectos da vida social, como nas relações de parentesco, na política, na economia e na religião. O principal termo para feitiçaria na língua changana é *vuloyi*, enquanto feitiçeiro em Maputo é *muloyi*, alguém capaz de matar, comer,⁹ causar doenças, destruir plantações, envenenar pessoas a distância, roubar alimentos, transformar-se em animais ou enviar animais para realizar essas ações (Mahumane 2015).

Em situações inesperadas, como doenças e outros problemas individuais e coletivos, muitos moçambicanos do Sul buscam um *nyanga* (especialista em medicina tradicional) para saber a causa e os possíveis tratamentos para aquela desventura, já que os infortúnios podem indicar a quebra de um estado de bem-estar que inclui não somente a saúde e a prosperidade individuais, mas também a relação da pessoa e seu grupo de parentesco (Granjo 2009). Tal como fora sinalizado por Evans-Pritchard (2005), Paulo Granjo (2009) adverte-nos de que quem busca os *tinyanga* reconhece que os infortúnios têm causas materiais. Porém, quando uma desfortuna atinge uma pessoa em particular e, no caso de a pessoa referida ter tomado todas as precauções para não ser atingida, deve-se considerar as possíveis causas de ordem espiritual para aquele problema específico. Muitas vezes, o problema é atribuído à feitiçaria. Ao mesmo tempo em que muitos interlocutores reconheciam as *dívidas ocultas* como a causa material da crise, investigavam a hipótese de que feitiçeiros estariam operando contra sua prosperidade. Para alguns deles, como dona Regina, fiel da lurd, muitos desses feitiços

eram segredos de família:

Então eu acho que existe um segredo aí. Porque nós, da nossa geração, há segredos de nossos antepassados, mas não sabemos, que levava eles aos curandeiros. Eles iam depositar lá alguma coisa. O que está a destruir as famílias é isso, porque nós deixamos aqui e depois vamos à igreja, mas lá trás existe um segredo que levava os nossos pais para lá. (Dona Regina, comunicação pessoal).

Os antepassados são percebidos como os responsáveis pela proteção de seus parentes vivos e pela manutenção do bem-estar social da comunidade. Se, de fato, a maioria das pessoas continua honrando as memórias dos antepassados por meio de periódicos rituais, ainda que tais cerimônias demandem cuidados e custos, outras entendem que as relações de parentesco podem se tornar bastante pesadas. Quando não são lembrados periodicamente por meio de rituais, os antepassados acabam retirando sua proteção dos vivos, deixando seus parentes vulneráveis aos ataques de feitiçeiros e espíritos maus. Diante disso, em um contexto urbano cada vez mais individualizado, o dever de honrar os mais velhos e os antepassados acaba gerando sentimentos ambíguos a respeito dessa relacionalidade.

Diante desse dilema, encontrei diversas pessoas que procuravam maneiras de escapar dos ataques de espíritos maus e das obrigações concernentes às relações de parentesco. Conheci algumas delas em palhotas (locais de atendimento) dos *tinyanga* e durante os tratamentos espirituais feitos pelos profetas das igrejas Zione.¹⁰ Depois dos *tinyanga*, os *mazione* são considerados grandes especialistas em cura, o que faz com que os trabalhos de ambos sejam confundidos, embora meus interlocutores considerassem os segundos mais baratos do que os primeiros.

Em Maputo, falei com centenas de pessoas que buscavam a solução para seus problemas financeiros nas igrejas pentecostais, onde eles

⁸ Ver outros estudos sobre feitiçaria em África: Geschiere (1997), Sanders (2003) e West (2008; 2009).

⁹ A linguagem da comensalidade é constantemente empregada para representar ações de feitiçeiros e acumulação de recursos em diversos contextos da África subsaariana. O tema é desenvolvido por pesquisadores como Jean-François Bayart (1989), responsável por cunhar a expressão “política do ventre”, e Patrice Yengo (2016), entre outros.

¹⁰ As igrejas Zione designam diversas denominações cristãs, cujas doutrinas e práticas enfatizam a cura e o Antigo Testamento. Sobre o tema, ver Sundkler (1948), Cavallo (2013) e Cabrita (2018).

alegavam que não teriam que lidar com as caras negociações com os espíritos. Conforme os pastores pentecostais, a pessoa atingida deve se converter ao pentecostalismo e começar a participar de uma série de campanhas, desafios e sacrifícios financeiros entregando "tudo" no altar. Ao contrário de seus concorrentes, os pastores simplificam as relações com os espíritos. Entre os *tinyanga*, os espíritos têm historicidade, falam idiomas específicos e podem ser bons ou maus. Essa ambiguidade não existe para os pentecostais, que tendem a narrar qualquer ação atribuída aos espíritos como feitiçaria, bruxaria ou macumba (Kamp 2016; Guerreiro 2022). Além disso, eles acusam os próprios *tinyanga* e os profetas Zion de serem feiticeiros, convocando uma guerra contra os espíritos diversos. Sejam estrangeiros ou antepassados, todos são considerados demônios que atuam sob a égide do diabo.

Linda van de Kamp (2016, 1), que realizou trabalho de campo em igrejas pentecostais brasileiras em Maputo descreve a adesão à lurd como uma "conversão violenta", em que "os convertidos precisam se apropriar das técnicas pentecostais de ruptura com os parentes". Para ela, a definição de violência supõe uma tentativa intencional de ameaçar ou causar danos a pessoas ou coisas e, no caso do pentecostalismo brasileiro em Maputo, tem três características principais (Kamp 2016, 29-30). O primeiro elemento é a intenção evidente de destruição da cultura local e das relações de parentesco, o que acaba gerando rupturas sociais nas famílias. Segundo, trata-se de uma violência que "não é necessariamente física, mas verbal, psicológica ou simbólica" (2016, 29-30) Por fim, a violência se manifesta "em relação às pessoas, incluindo ancestrais parentes e demônios, e objetos ligados a eles" (2016, 29-30). Há relatos diversos, que o espaço desse artigo não permite avançar, de destruição de artefatos materiais associados aos trabalhos dos *tinyanga*, além do vilipêndio de árvores e locais considerados tradicionalmente sagrados.

Segundo Kamp (2016, 29-30), a violência envolve "técnicas usadas para converter e os efeitos de conversão", em que os novos fiéis precisam

a aprender a quebrar, confrontar e destruir suas relações, opondo-se às formas locais de sociabilidade e afeição. Isso também ocorre quando os convertidos fazem grandes contribuições financeiras e destroem os "padrões locais de troca" (2016, 29-30). Os efeitos ficam evidentes na quebra de laços de amizade e parentesco após a conversão e nas discussões a respeito dessas doações à igreja, uma vez que os familiares dependem desses recursos para pagar as contas e suprir as necessidades familiares básicas.

Adicionalmente, Kamp (2016) ressalta que a conversão ao pentecostalismo interage com episódios de violência da história do país, como o colonialismo e a guerra civil, e questões cotidianas, como a violência doméstica. O exemplo mais significativo é o fenômeno do *marido espiritual* ou *marido da noite* (Honwana 2002; Mahumane 2015; Kamp 2016), expresso de duas formas. A primeira narrativa, menos frequente, é a de que soldados mortos em guerras anteriores teriam retornado para se vingar dos parentes de seus assassinos. Nos termos de Kamp (2016, 30), "a violência de guerras passadas resultou em muitos casamentos espirituais e em uma nova guerra pentecostal brasileira, gerando eventualmente novas formas de violência".

A segunda forma de manifestação do *marido espiritual* no Sul de Moçambique, muito mais comum, ocorre por meio do ato de *kukhendhla* (*pedido de sorte*). Em poucas linhas, os mais velhos, geralmente avôs, buscariam um feiticeiro e entregariam suas filhas (uma criança ou moça virgem) para serem esposas (ou mais raramente, maridos) de um espírito em troca de riqueza. Na adolescência, juventude ou idade adulta, a mulher (e alguns homens) passam a ter problemas diversos, como dificuldades nos relacionamentos afetivos, doenças, pesadelos, desemprego ou pobreza, e começa a desconfiar que foi uma moeda de troca entre um membro mais velho da família e um feiticeiro. Como destacado por Kamp (2016, 30), há inúmeros casos de mulheres que antes da conversão "tinham experiências religiosas violentas por meio do papel dos espíritos em suas famílias" e que buscavam a lurd para

acabar com essa violência. Ao fim, elas investiram em modos de sobrevivência que poderiam gerar novas oportunidades na cidade. Porém, em muitos casos, essas pessoas acabam se envolvendo com mais incertezas e dívidas.

Dívidas e castigo divino

Em junho de 2019, no inverno ensolarado de Maputo, encontrei-me com dona Regina. Caminhamos por cerca de 40 minutos em direção a um bairro próximo, onde visitaríamos sua amiga e ex-colega de trabalho, dona Esperança, também fiel da lurd. Ao longo da agradável caminhada, ela repetia sua admiração pelo Brasil, como ouvi muitas vezes na cidade, e reclamava dos contemporâneos problemas de Moçambique. Dona Regina me relatou que Moçambique teve bons momentos em um passado recente, mas agora se afundava em uma crise econômica causada pelas *dívidas ocultas*. Minha interlocutora citou a redução dos salários, disse que as pessoas trabalhavam e não recebiam e contou que ela mesma enfrentava problemas com isso, pois alguns inquilinos já não pagavam os aluguéis de seus pequenos quartos.

Dona Regina já estava há 15 anos na lurd, onde foi convencida de que poderia ganhar a vida na cidade e tornar-se uma pessoa próspera, desde que rompesse com os laços de parentesco e as obrigações com seus antepassados. Quando nos encontramos pela primeira vez, dona Regina mostrou-se irritada com seu casal de filhos, dizendo que ambos ignoravam o fato de serem africanos e necessitarem lidar com questões "tradicionais". Em sua avaliação, isso tinha relação direta com o fato de eles morarem na cidade. A filha, que estudava Direito e namorava um europeu, preferia rezar¹¹ na lurd, tida como uma igreja mais "moderna" e capaz de possibilitar a ruptura com as coisas da "tradição". Embora dona Regina rezasse na lurd, ela também buscava tratamentos com os profetas Zione ou em outras igrejas pentecostais.

A questão que me intrigava era: por que fiéis como dona Regina continuavam frequentando

a denominação? Segundo minha interlocutora, havia dois motivos principais. Por um lado, ela precisava rezar em uma igreja "civilizada", ou seja, uma igreja com cultos em língua portuguesa, onde as reuniões eram mais curtas e cujos templos eram mais "modernos" (Guerreiro 2022). Por outro, seria preciso equilibrar as relações com seus antepassados e espíritos dos quais ela ainda não conseguia se livrar totalmente. Seu desejo era migrar junto com a família para outro país, como o Brasil ou Portugal, e jamais retornar a Moçambique. O medo era repetir a sina de algumas de suas amigas, que migraram, voltaram para visitar a família, mas foram apanhadas pelo "gajo" (o espírito) ainda no aeroporto.

Ao fim de nossa caminhada, chegamos à residência de dona Esperança, onde me deparei com uma senhora doente e empobrecida, morando de favor em um quatinho coberto por uma lona. Filha de pai estrangeiro e mãe moçambicana, ela desfrutou uma infância relativamente confortável. Na idade adulta, porém, começou a sofrer com inúmeros problemas financeiros, convertendo-se à lurd há 17 anos. Dedicada, ela passou a participar de diversas campanhas, desafios e sacrifícios financeiros em busca de prosperidade. Contudo, acumulara dívidas, doenças e tristeza.

Sua fala confusa demonstrava uma espécie de ressentimento com Deus e com a igreja, mas deixava claro que não poderia escapar daquela relação, pois seria cobrada pelo próprio Deus. A fala a seguir, de dona Esperança, exemplifica esse ponto: "eu já li a Bíblia toda. Castigos e mais castigos que Deus deu ao ser humano por não se voltarem para ele". A lista de castigos daquela senhora era longa e cruel. Primeiro, ela perdeu a casa e o carro que seu pai deixou como herança. Depois, sofreu um Acidente Vascular Cerebral (AVC) que paralisou o lado esquerdo de seu corpo. Por fim, viu sua filha morrer aos 26 anos, vítima de leucemia.

Os infortúnios, lembra minha interlocutora, estavam ligados à sua "infidelidade" na Fogueira Santa de Israel, uma campanha semestral de

¹¹ No Sul de Moçambique, utiliza-se o termo "rezar" para referir-se a todas as igrejas cristãs, incluindo as pentecostais, e ao Islamismo.

sacrifícios financeiros promovida pela lurd. Há alguns anos, dona Esperança utilizara o dinheiro prometido à igreja para custear o tratamento da doença da filha. Em outra campanha, ela desistira de entregar o valor do desafio e sofreu o referido AVC. Para a fogueira a ser realizada em julho de 2019, ela se antecipara e prometera "sacrificar" 30 mil meticais no altar da lurd, cerca de 2 mil reais, aproximadamente sete salários-mínimos à época, muito acima do que ganhava mais da metade da população moçambicana, que vivia com cerca de 1 dólar por dia. Mas a religiosa desistiu novamente e resolveu doar apenas o dizimo e uma oferta, não o salário inteiro, como já fizera. Ao chegar em casa, sentiu novas dores nos braços e agora estava decidida a doar o dinheiro que poderia usar para comprar comida ou medicamentos para a doença que ela escolheu tratar somente com a água consagrada no altar da lurd (Guerreiro 2022).

As duas fiéis conheciam histórias de pessoas que haviam doado tudo para a igreja, mas suas perspectivas eram bem diferentes. Dona Regina relata que conheceu uma pessoa que entregou a casa e "estava a passar mal", enquanto sua amiga conta que ouviu falar de um sul-africano que morava em um barraco, doou todo seu sustento e teve a vida transformada. Por isso, ela insistia dizendo que iria doar seu "tudo".

Esse não é o tipo de situação fácil de se enfrentar no campo de pesquisa. Quando ouvimos o relato de dona Esperança, dona Regina e eu discordamos frontalmente de sua postura e tentamos convencê-la a não fazer a doação, mas a mulher parecia disposta, explicando que estava em dívida com Deus. O tema era algo caro para dona Regina, que seguia rezando na lurd, mas fazia comentários bastante críticos sobre os pastores, que ela suspeitava que fossem feiticeiros.

Nesse ponto, é desnecessário afirmar o quanto a relação entre a lurd e o dinheiro é um assunto bem trabalhado na bibliografia sobre o tema. Enquanto antigas pesquisas recorriam à metáfora do mercado (Campos 1997), estudos mais recentes buscam uma abordagem antropológica baseada nos supostos maussianos sobre a dádiva, como

é o caso da etnografia de Livia Reis (2018) na lurd em Maputo. Com efeito, os fiéis iurdianos são persuadidos de que devem toda sua vida e que, quanto maior o sacrifício, maior será a dádiva recebida. Essa concepção é reforçada pelos testemunhos de prosperidade divulgados em emissoras de rádio e TV e canais de internet.

Importante referir que, em determinados contextos, como no caso de sociedades indígenas no Brasil, a relação dádiva-dívida é fundamental para a manutenção das relações sociais. Como sinalizado por Eduardo Viveiros de Castro (2009), a dádiva é tanto uma relação interminável quanto produtora de uma dívida. Nesse sentido, ambas (dádiva e dívida) constituem uma relação aberta e interminável cujo rompimento só acontece em caso de violência, sendo a própria violência uma forma de estar em relação. A diferença fundamental entre os argumentos de Viveiros de Castro (2009) e o que temos proposto aqui, em diálogo com Graeber (2016), reside na correlação entre dívida e violência. Enquanto o primeiro sugere que a violência ocorre no rompimento da relação, defendendo aqui que o endividamento se constitui ele mesmo em diversos atos de violência.

No caso da narrativa violenta da lurd, o descumprimento da promessa resulta no aumento da dívida para com Deus. Conforme as histórias de dona Esperança e outras pessoas, as dívidas quase sempre são maiores do que a capacidade do fiel de cumprir o combinado. Por outro lado, se Deus prometeu e a prosperidade não chegou, a culpa nunca é dele (o credor) ou do pastor, que apenas foi o emissor da mensagem divina. Os fiéis não tiveram uma "fé inteligente" para fazer um sacrifício ousado, não souberam empreender ou ainda não conseguiram vencer o feitiço que impedia a prosperidade. Ao fim, a culpa é sempre da pessoa, que acumula mais sacrifícios financeiros e mais dívidas.

Conclusão

Começo o arremate deste artigo lembrando o argumento de Graeber (2016) de que a plasticidade da dívida é o elemento que torna o discurso sobre endividamento algo tão pode-

roso. A ambiguidade dos discursos que ouvi em Maputo, comum aos economistas e pastores, evidencia essa característica. De um lado, as falas pastorais parecem ir de encontro do que alguns especialistas afirmam sobre o endividamento, uma vez que reconhecem, mas também negam os efeitos da conjuntura econômica sobre o cotidiano da população. De outro, as narrativas sobre sacrifícios e negociações coincidem com os interesses de especialistas pró-mercado, pois culpam exclusivamente as pessoas pela incapacidade de prosperar e jamais a estrutura que perpetua a desigualdade.

No entanto, a força da ambiguidade persuasiva parece esbarrar em certas desconfiças. Cito aqui novamente o rap de Azagaia e as falas de pessoas comuns, como dona Regina. Se *rappers* e outros ativistas focavam no endividamento compulsório causado pela corrupção, alguns interlocutores usavam a linguagem da feitiçaria para fazer circular boatos sobre políticos e religiosos.

A feitiçaria quase sempre se relaciona com a acumulação de recursos, relações de poder e falta de transparência (Sanders 2003; West 2008, 2009). Políticos ou pastores acusados de "comerem" os recursos públicos ou alheios são tidos como feiticeiros, pois somente isso explicaria sua capacidade de persuasão e acumulação de recursos. Algumas dessas histórias abordavam a estreita relação de Edir Macedo com a Frelimo e falavam de um esquema internacional de corrupção envolvendo feitiçaria ou magia. Os pastores iurdianos, diziam os interlocutores, utilizariam artefatos sagrados, como a Arca da Aliança, para transportar dinheiro do continente africano para o Brasil. Verdadeiras ou não, as histórias buscam dar sentido às conexões entre política, economia e religião e reconhecem os aspectos ocultos dessas relações.

Referências

Bayart, Jean-François. 1989. *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Fayard.

Brito, Luís de, org. 2017. *Agora eles têm medo de nós! Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012)*. lese.

Cabrita, Joel. 2018. *The people's Zion: southern Africa, the United States, and a transatlantic faith-healing movement*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2n7hg3>.

Cavallo, Giulia. 2013. *Curar o passado: mulheres, espíritos e "caminhos fechados" nas igrejas Zione em Maputo, Moçambique*. Tese em Antropologia, Universidade de Lisboa.

Campos, Leonildo Silveira. 1997. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Vozes.

Chambe, Zacarias, Clayton Guerreiro, e João de Regina Cassalho. 2022. Violência civilizatória e neoliberalismo: quando política e religião se encontram em Moçambique. *Revista Debates* 16 (3): 17-34. <https://doi.org/10.22456/1982-5269.127872>.

Evans-Pritchard, Edward Evan. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Jorge Zahar.

Geschiere, Peter. 1997. *The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*. University of Virginia Press.

Graeber, David. 2016. *Divida: os primeiros 5.000 anos*. Três Estrelas.

Guerreiro, Clayton. 2022. "Universal é mazione": magia civilizatória e relacionalidade em torno das igrejas brasileiras em Maputo, Sul de Moçambique. Tese em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.

Honwana, Alcinda. 2002. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Promédia.

Honwana, Alcinda. 2013. *The time of youth: work, social change, and politics in Africa*. Kumarian.

Kamp, Linda van de. 2016. *Violent conversion. Brazilian pentecostalism and the urban women in Mozambique*. James Currey.

Macamo, Elísio. 2003. Da disciplinarização de Moçambique: ajustamento estrutural e as estratégias neoliberais de risco. *Africana Studia* 6: 231-55.

Mahumane, Jonas Alberto. 2015. "Marido espiritual": possessão e violência simbólica no sul de Moçambique. Tese em Antropologia, Universidade de Lisboa.

Mangove, Liliana. 2023. *Campanhas digitais como ferramenta de engajamento cívico - estudo de caso campanhas "Eu não pago dívidas ocultas" e "Portagens não vai dar"*. Dissertação em Gestão em Media digitais, Universidade Eduardo Mondlane.

Mauss, Marcel. 2016. *The gift: expanded edition*. University of Chicago Press.

Mosca, João, e Rabia Aiuba. 2017. Conjuntura econômica da crise das dívidas ocultas. *O fórum de monitoria do orçamento. Observatório do Meio Rural*, julho de 2017. Acessado em 24 jan. 2025. <https://tinyurl.com/ymf26n4>.

Reis, Livia. 2018. *Ser Universal: crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo*. Tese em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Ross, Andrew. 2013. *Creditocracy and the case for debt refusal*. OR Books.

Sanders, Todd. 2003. Invisible hands and visible goods: revealed and concealed economies in millennial Tanzania. In *Transparency and conspiracy: ethnographies of suspicion in the New world order*, organizado por Todd Sanders e Harry West. Duke University Press.

Sitoe Júnior, António Sai. 2023. Ressocialização do controle social e reversão das manifestações violentas em Moçambique. *Cadernos IS-UP – Cadernos do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto* 3: 20-30. <https://doi.org/10.21747/2975-8033/cad3a2>.

Sundkler, Bengt. 1948. *Bantu prophets in South Africa*. Lutterworth.

Tilly, Charles. 1976. *Getting it together in Burgundy, 1675-1975. CRSO Working Paper U128*. Center for Research on Social Organization, Universidade de Michigan.

Thomaz, Omar Ribeiro. 2008. "Escravos sem dono": a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *Revista de Antropologia* 51 (1): 12-34. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000100007>.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. Entrevista. In *Cultu-radigital.br*, organizado por Rodrigo Savazoni e Sérgio Cohn. Beco do Azogue.

West, Harry. 2008. "Governem-se vocês mesmos!": Democracia e carnificina no Norte de Moçambique. *Análise Social* 43 (187): 347-68. <https://doi.org/10.31447/AS00032573.2008187.07>.

West, Harry. 2009. *Kupilikula. O Poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Imprensa de Ciências Sociais.

Yengo, Patrice. 2016. *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de as politique*. Karthala.

Clayton Guerreiro

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em Campinas, SP, Brasil. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), em São Paulo, SP, Brasil. Pesquisador de pós-doutorado na mesma instituição.

Os textos deste artigo foram revisados pela SK Revisões Acadêmicas e submetidos para validação do autor antes da publicação.