

40º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS
SPG 5: Controvérsias religiosas na contemporaneidade e tomada de
posição política

“SAIBA DIZER NÃO!”: CONSTRUINDO O PÚBLICO A PARTIR
DO PERTENCIMENTO À FAMÍLIA UNIVERSAL DE
MOÇAMBIQUE

Lívia Reis Santos

Doutoranda em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ, bolsista da FAPERJ

2016

RESUMO

Numa tentativa de lançar luz sobre os desdobramentos da (re)construção do lugar do religioso em Moçambique, analiso neste texto o “Saiba dizer não!”, um evento promovido pela Força Jovem Universal na Praça da Independência em Maputo, capital do país. Divulgado como um “movimento social” de alerta aos jovens sobre os efeitos negativos de determinadas “escolhas” – drogas, sexo, violência etc. –, o projeto contou com a presença de pastores, músicos moçambicanos, membros do partido governista e reuniu aproximadamente dez mil pessoas num domingo. É importante destacar que o Moçambique enfrenta hoje, em variados aspectos, profundas dificuldades resultantes do imbricamento de acontecimentos históricos significativos. A Igreja Universal chega ao país em 1992, mesmo ano da assinatura do Acordo de Paz que deu fim à guerra, prometendo milagres e prosperidade a quem tem fé. A partir dos discursos dos pastores, das reivindicações realizadas, das falas dos jovens e das atividades promovidas durante o dia na principal praça pública da cidade, levanto algumas reflexões sobre a noção de *espaço público*, sobre quais *moralidades* estão sendo disputadas como legítimas e o *ideal de sociedade* que está sendo construído discursiva e ativamente a partir do pertencimento à IURD.

INTRODUÇÃO

Essa apresentação se baseia no trabalho de campo realizado em Maputo, capital de Moçambique, entre agosto de 2014 e fevereiro de 2015. Durante esse período frequentei a Força Jovem Universal, movimento mundial voltado para o segmento jovem da IURD, privilegiando a observação de seus processos internos. A participação quase que diária nas atividades propostas pela igreja me permitiu aprofundar a percepção das relações e conflitos que dali se desdobravam. No entanto, também circulei por diferentes cantos da cidade acompanhada de jovens fiéis e pude ter alguma dimensão sobre as relações vividas no “mundo lá fora”¹ – uma oposição em relação à proteção dos muros da igreja – que também compõem as redes de sociabilidade nas quais eles estão inseridos. Ao longo do texto pretendo mostrar que é sendo parte da

¹ Colocarei entre aspas interjeições e falas dos fiéis e pastores da Igreja Universal.

Família Universal que esses jovens são incentivados a enfrentar um mundo cheio de batalhas materiais e espirituais a serem vencidas, conferindo novos sentidos às noções de *guerra e paz* e, assim, construindo novas noções de público. Os jovens são orientados a se guiarem pela fé, mas também por valores morais, como “foco e determinação”, que os ajudarão a perseguir seus desejos, prosperar, “vencer na vida” e fazer de Moçambique um país livre da miséria.

O CAMPO

A metodologia utilizada no trabalho de campo baseou-se na organização, seleção e análise qualitativa das fontes, com destaque para o acompanhamento de trajetórias individuais. Paralelamente, li os jornais da igreja, participei de suas atividades diárias, acompanhei a cobertura midiática das eleições presidenciais de 2014 e a bibliografia sobre religião disponível na biblioteca da Universidade Eduardo Mondlane. O conteúdo produzido pela página da FJU na rede social Facebook se revelou um instrumento eficaz na intermediação da relação entre fiéis e igreja, e, por isso, também é parte importante dessa pesquisa.

A pesquisa, no entanto, foi marcada por alguns percalços que, em conjunto, acabaram por restringir a possibilidade de ampliação das ferramentas de análise e me levaram a adotar exclusivamente o método qualitativo. O primeiro deles é a insuficiência de números oficiais relativos às práticas religiosas em Moçambique. De acordo com Teresa Cruz e Silva (2003), os dados do Censo relativos às práticas pentecostais/neopentecostais divulgados pelo Instituto Nacional de Estatística (INE) não correspondem à realidade. Segundo ela, só na cidade de Maputo cerca de 40% da população seria adepta de religiões pentecostais e neopentecostais enquanto o censo de 2010 afirma que apenas 25% o são. O segundo percalço está relacionado ao tratamento da IURD aos pesquisadores interessados em estudá-la. Minha supervisora no período em que estive em campo relatou que as lideranças religiosas recomendaram que os fiéis não lhe concedessem entrevistas quando ela tentou fazer uma pesquisa na IURD, o que inviabilizou, portanto, o prosseguimento de seu trabalho. Ao contar sua experiência ela destacou o fato de estarmos em período – extremamente tenso no país devido às disputas entre os dois principais partidos – e que a presença de uma pesquisadora poderia gerar desconfianças, colocando em risco a continuidade do trabalho.

Baseada em seus relatos, decidi que me identificaria como pesquisadora apenas para as pessoas cujas trajetórias fossem ser por mim acompanhadas, o que, de antemão, já eliminaria qualquer possibilidade de realizar *surveys*. Em contrapartida, desenvolvi grande intimidade com as interlocutoras – algumas tinham quase a mesma idade que eu –, demodo que passávamos grande parte do nosso tempo juntas, dentro e fora da igreja. Desse modo, suas narrativas conseguiram dar conta dos conflitos a serem resolvidos na circulação cotidiana entre os diferentes mundos pelos quais transitavam.

A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS EM MOÇAMBIQUE

O ano de 1992 foi marcado pelo fim da Guerra de Desestabilização² (Abrahamsson; Nilton, 1994) e pelo início da abertura religiosa em Moçambique após um período pós-independência marcado por uma excessiva regulamentação relativa a expressão religiosa. Também foi o ano em que a Igreja Universal chegou a Moçambique, um dos países com maior número de adeptos em África e cujo crescimento se deu de forma rápida, principalmente na região sul do país onde fica Maputo. Em janeiro de 2011, Edir Macedo inaugurou pessoalmente o “Cenáculo da Fé”, catedral construída no centro da capital moçambicana, com espaço para três mil pessoas.³ O aparato midiático é vasto: a versão moçambicana da Folha Universal também é distribuída semanalmente⁴, a TV Miramar, rede de televisão local, foi comprada pela IURD e já se firmou como a líder de audiência no país⁵ com uma programação que inclui novelas, programas religiosos, jornais de notícias e entretenimento. Há também emissoras de rádio e o Portal sempre atualizado na internet⁶. As ações da Igreja no país incluem, além das "curas espirituais", sua "responsabilidade social. Por intermédio da igreja é possível fazer documentos, receber capacitação profissional, alimentos ou tratamento para dependência química.

²Também chamada de Guerra Civil Moçambicana ou Guerra dos Dezesesseis anos. Escolhi adotar o termo “guerra de Desestabilização” por concordar com as análises que consideram que, mais que impulsionada por fatores internos, num contexto de Guerra Fria fatores externos teriam sido decisivos para a efetivação da Guerra – que teria como objetivo principal desestabilizar o estado socialista que estava sendo construído pela Frelimo.

³Dados retirados da site: <http://www.odiarior.com/blogs/inforgospel/2011/03/16/fieis-morrem-em-inauguracao-de-templo-da-iurd/> (acessado em 22.07.2012)

⁴Dados retirados da site da IURD em Moçambique: <http://www.iurdmocambique.com/cenaculo-da-fe/> (acessado em 22.07.2012)

⁵Dados retirados da reportagem publicada na revista Carta Capital: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/labia-universal-2/> (acessado em 22.07.2012)

⁶Dados retirados do site da IURD em Moçambique: <http://www.iurdmocambique.com/cenaculo-da-fe/> (acessado em 22.07.2012)

A IURD também estabeleceu uma boa relação com a Frelimo, partido governante, de modo que sempre há líderes políticos do governo presentes em eventos dentro e fora da igreja. Edir Macedo foi recebido em 2011 no gabinete presidencial e eu acompanhei de perto a primeira visita oficial do então Presidente da República, Armando Guebuza, ao Cenáculo da Fé em setembro de 2014. Tais episódios contribuíram para que se acentuassem os questionamentos, tanto da mídia como da população que não compartilha deste credo, sobre a legitimidade da relação estabelecida entre a IURD e a Frelimo. Com pouco mais de vinte milhões de habitantes, Moçambique é mais um dos países africanos que tenta se reerguer após séculos de uma exploração colonial marcada por inúmeras ações de resistência. A Guerra de Desestabilização travada entre a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique, que se mantém no poder até hoje) e o partido de oposição, a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), mergulhou o país numa situação crítica, tanto econômica como socialmente. É nesse contexto que a IURD chega ao país. Milagres são prometidos a quem os pede com convicção. Riqueza, saúde e sucesso podem ser alcançados desde que se tenha fé.

A IGREJA NA CIDADE

Embora meu interesse inicial consistisse em analisar as atividades da Força Jovem Universal dentro da igreja, percebi que a circulação dos jovens fiéis pela cidade, acionando a identidade iurdiana, era habitual. Em outras palavras, entendi que os trabalhos de evangelização, as ações sociais e encontros festivos eram centrais para o desenvolvimento espiritual do grupo. Ao mesmo tempo, a ocupar a cidade também era parte importante do projeto de expansão da IURD no país e contava como apoio da Frelimo. Diferentemente da postura antirreligiosa assumida pelo partido entre as décadas de 60 e 90, era possível perceber que a Frelimo legitimava os projetos de ocupação de espaços não religiosos, cujos eventos sempre podiam contar com a presença de importantes representantes do governo.

Carregada das representações brasileiras sobre a IURD, confesso que não estranhei o engajamento político partidário da igreja num primeiro momento. Percebi que o cenário exigiria uma mudança de perspectiva ao ter acesso à bibliografia que resgatava historicamente a relação entre a Frelimo e as religiões. Criada como uma frente popular para enfrentar os portugueses na Guerra de Libertação, a Frelimo desde o

início suprimiu as tradições por motivos estratégicos de guerrilha (Vicentini, 2012, p. 92) Terminada a guerra, a orientação marxista-leninista assumida oficialmente pelo partido a partir de 1977 (idem, p. 97) acentuou a perseguição às religiões de maneira mais geral. Deslegitimou-se, por exemplo, a atuação dos “curandeiros” como autoridades locais em prol da nomeação dos régulos, ligados ao partido e responsáveis pela resolução de conflitos, além das acusações por parte da Frelimo de que os cultos anímicos seriam sinônimo de atraso. De acordo com Howana (2002), a Renamo capitalizou rapidamente a supressão da tradição e o florescimento do descontentamento popular principalmente na região norte do país, “apresentando-se como um movimento contra o comunismo e o desrespeito pelas tradições moçambicanas” (idem, p. 189). No entanto, ao mesmo tempo em que ganhava a simpatia dos camponeses por recuperar e conferir protagonismo à tradição, preenchendo, assim, a lacuna deixada pela marginalização das autoridades tradicionais locais e das religiões pela Frelimo, suas ações brutais impediram que eles ganhassem terreno no sul do país.

Para além das divergências no tratamento empregado às religiões pela Renamo e pela Frelimo, entendo ser fundamental um debate trazido por Howana (2002) que diz respeito aos desdobramentos políticos das tramas de conflito e dominação entre as diferentes etnias que circularam pelo território moçambicano a partir do fim do século XIX⁷. De acordo com a autora, a guerra da Renamo contra o governo e os conflitos entre os grupos étnicos *Ndau* e *Nguni* ocorridos no século XIX estariam relacionados. A forte base *Ndau* da Renamo e as declarações contra as ligações étnicas da Frelimo com os *tsonga/changana* são, a meu ver, questões de fundamental importância para compreensão do contexto político atual. No século XIX, o povo *Tsonga*, oriundo do sul de Moçambique, interagiu com o grupo *Nguni*, que havia migrado da Zululândia em direção ao norte de Moçambique. Durante esse movimento, os *Nguni* escravizaram os *Ndau*, forçando-os a descer para o sul como “escravos” do império Gaza em território *Tsonga*. As relações entre pessoas e espíritos *Nguni* e *Tsonga* foram se ajustando aos poucos por meio dos casamentos e trocas políticas (Honwana, 2002, p. 70) entre integrantes das duas etnias, mas o *Ndau* nunca aceitaram se submeter aos *Nguni*.

Criada no norte do país, a Renamo possui uma forte base étnica, tendo sido liderada inicialmente por membros da etnia *Ndau*. Segundo Howana (*idem*), a

⁷Escolhi esse recorte histórico por se tratar do período da chegada das missões protestantes naquela parte do continente africano das missões protestantes, o que não significa que não existiam conflitos étnicos anteriores a esse período.

proeminência dos *Ndau* na liderança da Renamo indica que a etnicidade seria um importante fator de conflito. Para além de combater a orientação política da Frelimo, os rebeldes estariam, portanto, lutando também por sua aceitação no poder como grupo étnico. Não obstante, os discursos da Renamo enfatizam o fato das lideranças da Frelimo serem majoritariamente *changana*, favorecendo, assim, pessoas da região sul do país que acabaram por dominar as posições de poder em nível estatal.

Conforme demonstrado, as disputas entre Frelimo e Renamo têm diferentes motivações e origens, sendo algumas delas anteriores à criação dos partidos. De acordo com Visentini (2012), o resultado das eleições em Moçambique ainda hoje costuma seguir a divisão territorial do período de guerra, com cada um dos partidos recebendo votos das populações que controlavam desde antes do Acordo de Paz, em 1992. Há acusações de ambos os lados e as denúncias de fraudes nas eleições são frequentes por parte da Renamo, que nunca reconhece oficialmente os resultados dos pleitos eleitorais. A Frelimo, no entanto, mostra grande capacidade de renovação de seus quadros, além de uma forte influência em setores variados da sociedade. Pessoas com quem conversei ao longo do trabalho de campo criticaram o fato de que uma vasta gama de empregos é criada dentro do setor estatal, mas distribuída majoritariamente entre membros do partido. Por isso, muitas pessoas se filiam à Frelimo para conseguir empregos para si e seus familiares. Essa situação também implicaria uma grande resistência a declarações públicas de oposição à Frelimo, posto que isso poderia significar o banimento das possibilidades de emprego e até mesmo perseguição política. A Renamo, por sua vez, possui forte mais ao norte do país. Seu poder, no entanto, permanece centralizado na figura de Afonso Dhlakama, presidente do partido desde a sua fundação. Atualmente a Renamo sustenta discursos separatistas ao mesmo tempo em que a Frelimo é acusada de aparelhar o Estado.

OLHANDO A IURD A PARTIR DA RUA

A rápida contextualização realizada visa enfatizar que o clima de instabilidade política permanece no país mais de vinte anos após o fim da última guerra e destaca alguns fatos históricos que entendo fundamentais para compreensão do atual contexto. A Frelimo hoje assume publicamente a importância das religiões para os moçambicanos e para a manutenção da paz no país. Para além do discurso unificador, é importante para a Frelimo poder contar com atores que façam desse discurso uma prática. Em sua

primeira visita ao Cenáculo da Fé, o então Presidente da República Armando Guebuza⁸ discursou no altar da igreja e agradeceu à IURD por incutir nos moçambicanos a “cultura da paz”, ajudando, assim, na “consolidação da unidade e reconciliação nacional”. Em sua fala também destacou que a IURD difunde valores estruturantes da sociedade, além de admitir “contar com a IURD para superação dos desafios na luta contra a pobreza e manutenção do bem-estar dos moçambicanos”.

Diante desse terreno escorregadio, onde domínios que aparentemente estariam separados se misturam, procuro pensar a relação entre fiéis, igreja e estado principalmente a partir da apropriação que Meyer e Moods (2006) fazem do conceito de *esfera pública*. Embora não encampem por completo o conceito habermasiano, nem tomem a noção de esfera pública como universal, ele se mostra, de acordo com as autoras, uma ferramenta útil para pensar o contexto pós-colonial se utilizado “como ponto de partida para desenvolvimento de uma moldura mais adequada para análise das complicadas políticas de identidade na era da informação” (p.4, *tradução minha*). Nesse sentido:

“A ideia de esfera pública (...) pode ajudar antropólogos a entender a emergência de novas arenas de debate que não estão totalmente controladas pelos Estados-Nação pós-coloniais e gerar ideias compartilhadas, sentimentos e ânimos entre pessoas que não necessariamente possuem o mesmo quadro cultural ou étnico. Desse modo, a mídia de massa parece ser essencial, porque em torno da mídia evoluem noções e possibilidades alternativas “do público” e do que significa ser uma pessoa ou parte numa audiência” (*ibidem*).

Sob essa ótica, a esfera pública seria, portanto, a proliferação de vários públicos, um terreno que deve ser pensado em termos de diversidade e multiplicidade. A presença pública da religião, é claro, não pode ser afastada desse quadro e pode ser pensada principalmente a partir das *controvérsias* e dos processos sociais de múltiplas naturezas (Giumbelli, 2002, 2014) que, para além do Estado, ajudam a produzir o lugar do religioso numa sociedade. Localizar o Estado dentro de um conjunto mais amplo de atores e discursos que promovem modificações no “público” significa não privilegiar a dimensão estatal, ainda que não se desconsidere seus poderosos dispositivos de poder, nem se ignore o importante papel que o Estado desempenha na vida das pessoas:

“Enquanto novas tecnologias de mediação de massa e comunicação permitiram a construção de comunidades de pertencimento que vão além do Estado-Nação, isso não pode significar a morte do estado. Em

⁸ Acompanhado de sua esposa, da Ministra da justiça e do Governador da Província de Maputo e do Presidente do Conselho Municipal.

vários lugares, o nacionalismo ainda tem presença por si mesma no campo da cultura pública. Noções de pertencimento não são estáticas, elas também são transformadas de alguma maneira pelo público e mediado por presenças de outros imaginários, tais como etnicidade e religião” (Meyer; Moods, p. 14, tradução minha).

No mais, é interessante perceber como instituições religiosas e seculares enunciam discursos com conteúdo equivalente no que diz respeito à imposição vertical *demoralidades*, à formação de identidades e, finalmente, de cidadãos moçambicanos portadores do direito de terem uma vida melhor. Como se vê, é impossível prever de antemão os desdobramentos desse imbricamento, mas pretendo, ao longo do texto, mostrar a forma como esse processo é vivido pelos fiéis, de que maneira se torna eficaz e o que é produzido a partir dessas relações: “para o bem ou para o mal, parece impossível separar a religião da demanda de se tornar visível” (Stolow, 2014, p. 154).

FORÇA JOVEM UNIVERSAL, A BASE DA FAMÍLIA UNIVERSAL

A Força Jovem Universal é um movimento mundial relativamente recente e, entre outras coisas, é responsável por formar os principais quadros da igreja, tais como pastores, obreiros e missionárias. Quando fui convidada a participar dos encontros pela primeira vez, um obreiro me disse que ali todos eram uma família: “todos cuidam de todos”. O grupo é coeso, hierarquizado – os mais antigos têm responsabilidades pelos fiéis mais recentemente convertidos – e há um rígido controle sobre as condutas dos crentes no que diz respeito a relacionamentos amorosos: os jovens devem viver uma “fé racional” e ser um “visionário”. Durante os encontros, os pastores enfatizavam a necessidade de “foco” e “determinação” para alcance dos objetivos profissionais, os quais deveriam ser perseguidos antes de qualquer anseio sentimental.

Logo no primeiro contato com o grupo os jovens “recebem o cuidado” de membros mais antigos. Aos fiéis iniciantes, os “discípulos”, é reservado o cuidado da “erva firme”, que, em geral, é o jovem responsável por ter trazido o recém-chegado à igreja. A erva firme está no controle dos seus discípulos e assume a responsabilidade de informar ao novato quais os dias das reuniões, dar conselhos comportamentais e instruções de orações via SMS ou Whatsapp, além de cuidar da frequência à igreja – que deve acontecer preferencialmente todos os dias. As ervas firmes, por sua vez, estão sob responsabilidade dos líderes das tribos, terminologia usada em analogia às doze tribos de Israel. Os líderes são necessariamente obreiros e, no caso moçambicano,

estavam submetidos ao casal de pastores brasileiros líderes da Força Jovem em Moçambique. Quanto mais alto na hierarquia na FJU, maiores as responsabilidades e o trabalho a ser feito na igreja. Tudo precisa ser muito organizado para que esteja sob controle. A burocratização é evidente e o fim único: levar cada vez mais pessoas à igreja para que elas também possam receber “as glórias do Espírito Santo”.

Qualquer jovem pode querer se integrar à Força Jovem Universal, mas, entre ser convidado a participar das reuniões e tornar-se efetivamente membro, um longo caminho precisa ser percorrido. “Servir ao altar”, o principal de todos os dez mandamentos da FJU, é tarefa árdua que, de acordo com a igreja, só poderá ser cumprida por um jovem visionário, descrito pela Igreja como “aquele que possui a rara habilidade de aliar a visão à competência. Ele não enxerga apenas o presente: enxerga também o futuro. É capaz de prever tendências e de antecipar mudanças, em vez de ser simplesmente atropelado por elas”⁹. O batismo pelo Espírito Santo¹⁰, mais que o batismo nas águas, também é um fator determinante para definir o quão envolvido com a igreja aquele jovem está.

De acordo com os ensinamentos da IURD, viver a fé racional, em suma, ajuda na construção dos alicerces que sustentarão sua vida dali pra frente. Durante as reuniões, as lideranças enfatizam a necessidade de não se comportar como criança, isto é, não se deixar vulnerável diante das fraquezas e anseios gerados pelos sentimentos, pelo coração. O jovem visionário deve pensar com a cabeça, ter foco e disciplina para estabelecer metas e batalhar, material e espiritualmente, dia após dia para alcançá-las. À igreja cabe ensinar o empreendedorismo e incentivar que sejam eles os responsáveis por criar seus próprios trabalhos (em contraposição ao emprego formal), além de incentivar a adoção de um *ethos* específico que institui moralidades e domestica corpos. Fiéis arrumados, higienizados, discretos, batalhadores e atentos são a prova cabal de que a Universal salva e a adesão aos seus valores também.

No entanto, a IURD pode proporcionar mais que prosperidade financeira. Se o “diabo” é o principal responsável pela má situação da vida de pessoas sem esperança de inclusão social, a IURD está pronta para expulsá-lo, numa solução rápida e eficaz. “Aceitar Jesus” significa afastar da vida do fiel o “espírito da morte” e o “espírito da inveja” que chegam por meio de feitiços e são responsáveis pelas mazelas da vida. Por

⁹ Informação retirada do site da Igreja Universal: <http://www.universal.co.mz/2013/11/jovens-visionarios-sao-graduados-no-cenaculo-maior/>. (Acessado em 12.04.15)

¹⁰ O mais interessante do batismo pelo Espírito Santo é o fato dele ser autoatribuído. O próprio jovem poderá dizer se ele recebeu um dos nove dons do espírito Santo e qual deles possui.

meio de uma fórmula peculiar capaz de atender aos diversos segmentos que compõem o conjunto estratificado de fiéis, ela abarca, de forma generalizada, problemas inerentes ao mundo espiritual e ao material. Mulheres casadas com “maridos espirituais” contavam das dificuldades para engravidar quando insistiam em se casar com maridos reais. Ou, se obedeciam às tradições e se mantinham virgens para os “maridos espirituais”, relatavam acordar nuas durante a noite ou narravam experiências sexuais por sonhos para, em seguida, emendarem num testemunho acerca da libertação do espírito/demônio e de como conseguiram traçar seu próprio destino no amor a partir de então.

Ora irônicos, ora agressivos, espíritos, e agora também entidades como pretos velhos e pombas-gira – inexistentes na cosmologia moçambicana antes da chegada da Universal – atacam pastores e os acusam de revelar aos outros seus segredos, tais como matar, causar doenças, tirar a sorte, impedir casamentos ou filhos. Ali, unidos, os fiéis buscam se livrar totalmente dos perigos invisíveis e traçar um caminho protegidos de espíritos malignos, dependentes quase que exclusivamente de seus próprios esforços e de sua fé. De acordo com Kamp (2011), a experiência africana pode mostrar que o pentecostalismo não é necessariamente parte de uma modernidade globalizante ocidental, mas, ao invés, que a forma neopentecostal desenvolvida em cada contexto contribui para moldar processos específicos de globalização e modernização. Em Maputo, por exemplo, a nova religião está empurrando principalmente as mulheres a mover barreiras espirituais, socioculturais e econômicas, particularmente no domínio da família e gênero, e estabelecer novas relações (Kamp, 2011, p. 21) as quais, na maioria das vezes, entram em conflito com as antigas. Minhas interlocutoras sempre diziam ser parte de uma comunidade específica: a de orgulhosos crentes da Família Universal de Moçambique. Pertencer à Família Universal é mais do que simplesmente tornar-se parte. Inclui também ajudar a construí-la continuamente.

“SAIBA DIZER NÃO!”

As batalhas do “mundo lá fora” tornam-se mais recorrentes quanto mais o crente “vive na fé”: “quanto mais perto de Deus a gente chega, mais o Diabo quer levar pra longe” – dizia o pastor. Para vencê-las, os fiéis devem se esforçar individualmente para agir como jovens cristãos, e, assim, tornar-se exemplo nas relações cotidianas com pessoas em diferentes espaços: na igreja, em casa e no trabalho. Também devem sempre

buscar “salvar almas”, motivo pelo qual “evangelizam” em imersões quase que diárias nos bairros mais afastados do centro da cidade, levando às pessoas palavras de conforto, orações e tentativas de ajuda. Enquanto grupo, a IURD se esforça para realizar eventos culturais e esportivos em ruas, praças e ginásios, de modo a levar a palavra a mais pessoas, mas também para deixar claro que está disposta a disputar espaços para além dos muros da igreja.

Vícios, prostituição, gravidez precoce, desemprego e violência, por exemplo, foram elencados como males aos quais os jovens deveriam renunciar no evento chamado “Saiba dizer não!”. De acordo com a IURD, a proposta do projeto é a “conscientização juvenil e o incentivo à cultura” e ocorreu em duas das principais cidades do país, Maputo e Beira, em 2015. O evento contou com a participação de inúmeros grupos de dança, cantores famosos e apresentadores de televisão, mas o objetivo maior da chamada “ação social” era afastar os jovens “da realidade de marginalidade e criminalidade que eles vivem na rua”.

Nas semanas que antecederam o evento, a IURD se empenhou em ensinar aos jovens que a palavra “sim” poderia ser perigosa quando usada irrestritamente, além de oferecer sérios riscos para a sociedade como um todo. De acordo com os testemunhos de alguns jovens, eles teriam sido “vítimas do sim” por terem aceitado convites de “más companhias” para consumo de drogas e álcool, por exemplo. Alguns se diziam violentos e agressivos com os pais e irmãos, enquanto outros cometeram furtos para sustentar seus vícios. Violência, desobediência, criminalidade e falta de higiene foram algumas das “consequências das decisões erradas” na vida daqueles que se dispuseram a dar seu testemunho durante o evento.

O discurso do presidente da IURD em Moçambique, por sua vez, incentivou os jovens a permanecerem no caminho com Deus porque deseja que dali “nasçam grandes empresários, empreendedores, políticos e governantes”. A Ministra de Juventude e Desportos lá presente ressaltou “a importância em nossa sociedade de projetos de conscientização dos jovens para que o país tenha um futuro de jovens brilhantes e conscientes”. Na cidade da Beira, a representante do Conselho Nacional de Combate à SIDA/HIV, em entrevista à TV Miramar, também ressaltou a importância de um evento que reúne muitos jovens, porque, além de “ocupá-los”, torna mais fácil falar a eles sobre “a importância de utilizarem a fidelidade e dizer não ao sexo antes da hora”.

A IURD enfatiza a todo momento seu trabalho ativo “na formação humana e de uma sociedade mais solidária”. Não por acaso, a Igreja se apresenta como uma

"instituição capaz de recompor a estrutura social de todo um país", tanto material como simbolicamente. O evento em questão sintetiza perfeitamente esse discurso, já que o convite a “dizer não!” trazia consigo uma importante dupla-mensagem: aproximar os jovens de uma vida com Deus que possibilitaria não só a libertação, mas também a construção de um país melhor.

QUESTÕES SOCIAIS SÃO INDIVIDUAIS?

A ocupação de uma importante praçada cidade por um evento religioso de jovens é um dado importante queditudo sobre o que está disputano contexto moçambicano. Osproblemas sociais foram apresentados apenas como “escolhas” individuais que podem ser evitadas mais facilmente se as moralidades instituídas pela igreja forem seguidas à risca. Ao se libertarem dizendo “não”, esses jovens estariam construindo no agora um futuro melhor para todos os moçambicanos.

A esse cenário somam-se dois importantes dados. O primeiro é que não há, por parte da igreja, nenhuma atribuição de responsabilidade ao Estado pelos mais de dez milhões de pessoas que vivem abaixo da linha da pobreza no país ou cobrança por políticas públicas que promova qualquer melhoria nas condições de vida dos mais pobres. O segundo fica por conta da percepção do Estado pelos fiéis. Numa tentativa apreendê-lo em sua bidimensionalidade, isto é, como ideologia e como prática (Abrams, 2006), decidi conversar – fora da igreja – sobre questões sociais mais amplas como, por exemplo, acesso à educação e à saúde. Era interessante perceber que em todas as falas Estado e Frelimo se confundiam. Além disso, o Estado não era de fato considerado como uma instituição capaz de promover quaisquer direitos: “da Frelimo a gente não pode esperar nada” – dizia um obreiro. Ao mesmo tempo, o partido desempenhava um papel bastante específico no imaginário de alguns fiéis. A meu ver, ter conduzido o processo de independência não apenas legitimava a permanência da Frelimo no poder, mas também impunha respeito e admiração aos Chefes de Estado: sempre se referiam ao Presidente como “meu presidente” ou como “papá”. O partido era lembrado orgulhosamente como responsável pelo processo de independência cinquenta anos atrás.

De todo modo, as denúncias sobre as inúmeras necessidades materiais vividas cotidianamente por muitos fiéis não estavam atreladas à intermitência do Estado, mas a falta de um empenho cada vez maior da própria pessoa em mudar seu destino. Tal fato, no entanto, não impedia que alguns dos fiéis criticassem a Frelimo - e, inclusive,

declarassem particularmente a mim seu voto no candidato do partido adversário—e no dia seguinte estivessem balançando bandeirinhas alegremente na recepção do Presidente da República.

A partir desse espectro ideológico é possível perceber que o Estado não é visto como uma instituição provedora de direitos por muitos dos fiéis e isso reflete na noção de “público” que se constrói entre os crentes moçambicanos. A Frelimo é reconhecida pelo que foi mais do que pelo que é. Aqueles com quem eu conversei não esperam que o Estado promova condições dignas de sobrevivência. Em algum momento o Estado/Partido foi responsável por devolver aos negros o comando político do território, mas o acesso a melhores condições de vida estaria condicionado ao trabalho, aos esforços individuais de cada um, e, é claro, à mediação da igreja. Os crentes, por sua vez, escolhem pertencer a uma comunidade que não só fornece um horizonte de expectativas, mas também orienta na busca por condições materiais para viver uma vida que consideram mais justa. O que destaco aqui é que a Igreja Universal opera positivamente no sentido de criar um sentimento de pertencimento que transborda fronteiras e faz com que os fiéis se reconheçam enquanto indivíduos e moçambicanos em razão do pertencimento à Família Universal: “Vocês querem que seus filhos vivam num país miserável?” – indagava o pastor num encontro de jovens. Todos responderam que não. “Então vamos mudar esse país com a força do Espírito Santo” – no que foi seguido por uma salva de palmas e gritos de “aleluia” emocionados.

CONSTRUINDO UM DEBATE PÚBLICO

A opção por analisar o “Saiba Dizer Não!” a partir de uma perspectiva que privilegia a discussão em torno do conceito de espaço público parte do entendimento da religião como um eixo de transformações sociais, e, conseqüentemente, uma importante chave de leitura para compreensão do processo de consolidação da IURD como ator político relevante em Moçambique. Se, após a independência, num primeiro momento, houve perseguição às religiões e a capitalização política dessa proibição para o fortalecimento da Renamo (Howana, 2002), o processo de abertura religiosa também produziu impactos nas diferentes esferas da vida social.

As críticas feitas à Universal por pessoas que não compartilhavam do mesmo credo acusavam a IURD de “enganar pobres para ganhar dinheiro”, de “ter ido para Moçambique levada pela Frelimo” ou, ainda, “fazer lavagem cerebral nas pessoas”.

Curiosamente, não vi ou ouvi críticas diretas sobre a compra do canal de televisão ou sobre os eventos religiosos na rua com presença de lideranças políticas. No entanto, a informação de que eu estudava a Igreja Universal sempre vinha acompanhada de alguma fofoca ligando IURD e Frelimo: para além do boato já citado de que a Frelimo teria levado a IURD à Moçambique, também escutei que a sede da IURD era, durante muito tempo, no mesmo prédio da sede do partido e, por fim, que a Frelimo queria que todos os crentes fossem da IURD para que pudessem ser mais facilmente enganados. Apesar das fofocas, verdadeiras ou mentirosas, era unânime um entendimento: “os governantes não deveriam estar metidos dentro das igrejas”. A Frelimo, apesar de direccionar a todas as igrejas seu discurso sobre a importância da religião para os moçambicanos, atribui tratamento diferenciado à Igreja Universal. Para além da visita oficial de um Presidente Guebuza durante o período eleitoral, Felipe Nyusi, candidato à presidência pela Frelimo à época, foi a um culto no mesmo período receber bênçãos dos fiéis. A igreja, por sua vez, pediu votos na FJU para o candidato da Frelimo. Menos de um ano após sua posse, Felipe Nyusi fez nova visita enquanto Presidente da República para agradecer o apoio da IURD em sua eleição, deixando claro que a IURD tem um posicionamento político definido no contexto moçambicano.

De uma maneira geral, as críticas que escutei sobre a relação entre IURD e Frelimo partem do pressuposto de que as religiões deveriam se restringir estritamente ao domínio privado. No entanto, enquanto pesquisadora, é necessário assumir uma perspectiva que assumo, antes de tudo, que a oposição público/privado é uma ideologia que descreve e produz o mundo (Gal, 2002, p.79). Tal ideologia, fundamental na construção dos estados modernos, já foi devidamente colocada em cheque, por exemplo, pelo feminismo: o pessoal é político. Público e privado, são, portanto, definições inconsistentes, que se definem mutuamente a partir do contexto ao qual se referem, e, portanto, não são um dado. Em seu verbete sobre religião no *Companion to Urban Anthropology*, Thomas Hansen (2014) problematiza de maneira aprofundada a discussão sobre religião e espaço público. O autor analisa os clássicos das ciências sociais sobre as cidades modernas do início do século XX para mostrar como a maioria dos intelectuais analisou a religião como um domínio da vida apartado de outros, além de muitas vezes reforçarem a ideia que ligava cidade e modernidade em oposição ao campo, à tradição e à religião.

A fim de desconstruir esse paradigma, o autor descreve detalhes das cidades, para além da organização social ou urbana, justamente para mostrar como a religião

sempre esteve presente nos espaços públicos, materializados na arquitetura, nos costumes e nas corporeidades. Indo mais fundo em seu processo de desconstrução, o autor mostra também como é que em lugares com passado colonial mais recente, como o Marrocos, as partes modernas das cidades viviam algo que se poderia chamar de cosmopolitismo, mas nunca de secularismo. No mesmo sentido, antropólogos do sul da Ásia notaram que os espaços urbanos eram modernos, mas também marcados por um intenso ativismo religioso e usaram a Índia para mostrar como a religião se articulou com demandas étnicas e culturais já no início do século XIX. Ao descentralizar o foco da Europa e da América, o autor consegue mostrar como foi perfeitamente possível produzir teorias socioantropológicas que ligavam religião à tradição, e, conseqüentemente, ao atraso, apesar das inúmeras evidências etnográficas que mostravam o contrário.

A religiosidade que se vive, portanto, ajuda a construir o mundo social e isso não pode ser ignorado. O “Saiba Dizer Não!” é um dos muitos exemplos possíveis que eu poderia trazer para mostrar como a IURD incentiva seus fiéis a participarem da vida pública enquanto crentes. Manifestando pública e ativamente suas reivindicações por paz, cidadania e trabalho, os fiéis colocam novas pautas no debate público e constroem novos espaços de atuação motivados pelo desejo de viver num país melhor.

A DISCUSSÃO SOBRE RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL

Sem a pretensão de fazer uma comparação com a discussão sobre religião e política no Brasil, penso que acionar parte da bibliografia brasileira sobre o tema ajudaria a lançar luz sobre o contexto moçambicano. De acordo com Vital da Cunha (2012), a discussão das religiões no espaço público no Brasil possui hoje duas importantes dimensões: a primeira diz respeito a uma discussão crescente nas ciências sociais sobre laicidade e secularização, enquanto a outra se relacionaria com análises recentes sobre o que configuraria a revelação de um importante segredo público, isto é, a histórica presença do religioso no espaço público brasileiro, com destaque para a relação entre Estado e Igreja Católica. Ressalta-se, para tanto, que a participação evangélica não inaugurou a relação entre religião e Estado no Brasil. Embora a Constituição de 1891 tenha estabelecido um estado formalmente laico, a Igreja Católica sempre atuou no Brasil como um importante interlocutor. No entanto, a presença cada vez mais incisiva dos “evangélicos” na política a partir da década de 80 contribuiu

significativamente para uma alteração de relações solidificadas que existiam nos campos político, religioso e social e tornou mais presentes os debates em torno da discussão entre laicidade do Estado e secularização da sociedade.

Primeiramente faz-se necessário ressaltar que há diferenças entre os conceitos de secularização e laicidade, embora muitas vezes eles sejam utilizados como sinônimos ou como resultados de um mesmo processo, isto é, uma consequência do desencantamento do mundo (Weber, 2005). Do ponto de vista da sociologia da religião, secularismo e laicidade não são fenômenos que se impliquem necessariamente, do mesmo modo que a secularização não pressupõe o desaparecimento da religião na vida social. De acordo com Vital da Cunha (2012), parte dos trabalhos que discute as diferenças entre o modelo de laicidade idealizado e o exercido no Brasil inspira-se na tese sobre o processo de secularização na modernidade de Max Weber. Nesse sentido, há um consenso sobre o descompasso entre o que se estabeleceu como laicidade do Estado, isto é, a separação entre órgãos estatais e as instituições religiosas no Brasil, e o que se operou de fato no país desde então. Isso porque a ideia predominante sobre laicidade e secularização informa que a manutenção da separação entre esfera pública ou estatal e as religiões é condição fundamental para o exercício pleno da democracia, para garantia de direitos das minorias demandantes e para o exercício da cidadania. No entanto, o que se observa hoje no Brasil revela uma necessidade de revisão dessas perspectivas. Entre os evangélicos percebe-se uma demanda crescente por uma igualdade de direitos e uma reivindicação para que a presença da religião, enquanto ator político atuante, tenha a mesma força e a legitimidade que outros grupos de opinião e pressão também exercem sobre o Estado.

Já de acordo com Montero (1999), as preocupações que passaram a fazer parte de todos os estudos sobre protestantismo no Brasil aprisionaram o debate em torno de dois grandes temas: a secularização da sociedade como condição da construção da modernidade e a conversão como caminho da mudança cultural. Segundo a autora, muitas das principais análises feitas sobre o protestantismo utilizam a sociologia da religião de Weber como paradigma, ou, ainda, seus leitores mais recentes, como Peter Berger (1986). De acordo com Pompa (2012), se Bourdieu constituía uma referência contemporânea nos estudos sociológicos sobre a permanência da religião na modernidade, com o desvendamento das relações de poder, simbólico e político, na definição do *campo religioso*, o foco da reflexão e, ao mesmo tempo, seu pressuposto epistemológico, se tornou a secularização. As questões norteadoras das investigações,

cujos campo empírico era, em geral, constituído pelo fenômeno pentecostal e neopentecostal, diziam respeito à necessidade de dar conta sociologicamente de uma presença não prevista na teologia moderna do Estado secular e sobre a necessidade de repensar os desdobramentos e as reformulações do próprio secularismo.

Embora a perspectiva weberiana tenha de fato orientado trabalhos paradigmáticos sobre sociologia da religião no Brasil, observa-se hoje um movimento de repensar o lugar das religiões na sociedade. De uma maneira geral, Pompa (2012) afirma que grande parte das pesquisas enxerga a religião, por um lado, como um sistema de crenças e um domínio da experiência de determinados grupos sociais, e, por outro lado, a relação entre a religião e o poder (estado, instituições, política) é vista como uma tensão entre duas esferas ontologicamente distintas. Isso significa dizer que, seja do ponto de vista simbólico, seja na perspectiva sociológica, o domínio do religioso e sua separação do domínio do político são tomados como dado autoevidente e não como problema histórico conceitual.

É justamente aí que se encaixa a proposta defendida por Montero (2006, 2012) a partir de sua crítica a Weber. De acordo com a autora, às categorias sociais por meio das quais a sociologia historicamente pensava o mundo (mobilidade, estratificação, desigualdade) somaram-se, ou até se sobrepuseram outras de ordem cultural, tais como raça, gênero, etnia. Cada vez mais o conceito de cultura, e suas reformulações em termos de identidade e etnicidade, tornou-se o *locus* dos direitos coletivos à autodeterminação e a base da solidariedade e mobilização política de diferentes grupos. Nesse sentido, a dupla demanda por identidade e diferença apresentada por Hall (2005) é perceptível no que diz respeito à presença dos evangélicos na esfera do político: querem ser iguais a todos a partir de suas particularidades.

A resignificação da religião na vida cotidiana – seu papel enquanto definidora de códigos e valores de cidadania – implica a necessidade de repensar teoricamente o lugar da religião no espaço público. Nesse sentido, Montero (2012) ressalta o papel das linguagens, conceitos e agentes religiosos na própria construção da sociedade civil e do debate público. Ao propor uma superação da oposição da relação entre política e religião, a autora defende a necessidade de se encarar a emergência da esfera pública não como fruto do retraimento da religião na esfera privada, mas como dimensão discursivamente construída, em contextos específicos, impossíveis de serem definidos fora das interações que a constroem. Ao deslocar o foco da investigação da crença para a prática, Montero vê no conceito habermasiano de controvérsia – e embora também

pegue de Habermas a ideia de esfera pública, não se detém com rigor sobre ele – um importante instrumento de análise capaz de explicar como as dinâmicas em que atores sociais, códigos simbólicos e discursos interagem para conferir visibilidade e legitimidade social a determinados temas e problemas.

Apesar de reconhecer a incontestável autoridade da obra weberiana, é importante destacar que a autora considera que grande parte da literatura sociológica sobre religiões ainda é bastante imersa na problemática da relação entre religião, modernidade e secularização tal como foi proposto por Peter Berger (1986). Segundo a autora, Berger não reconheceria nas mudanças ocorridas na retórica religiosa e em seu lugar na organização do discurso público um desafio ao paradigma da secularização. Sua crítica recai justamente sobre o fato de que a separação entre os domínios do religioso e do político não leva em conta que as religiões também são parte dos processos de construção dos critérios que delimitam o público e o privado. O trabalho de Giumbelli (2002), por exemplo, mostra de forma bastante clara como estão imbricados os conflitos que envolveram a definição do que seria “religião” no Brasil, a constituição jurídico-político-religiosa do “direito à liberdade religiosa” garantido na Constituição de 1891 e o papel da Igreja Católica como importante força política durante esse processo. O autor mostra como no início do século XX já vigorava uma noção de religião bastante genérica e as implicações significativas em termos políticos, culturais, e econômicos por ela geradas. Isso porque a noção de religião era acionada para demandar a garantia da liberdade religiosa, a regulação de bens, obras e formas de associação religiosa. Em outras palavras, era o modelo católico que servia de parâmetro para a delimitação do que se concebia como religião. Montero (2012) argumenta, ainda, que os sentidos religiosos sempre são produzidos em relação a percepções e estratégias que se desenvolvem em nível local. A esfera pública não poderia ser pensada, portanto, como um espaço vazio, mas como um fluxo de interações discursivas carregadas de subjetividades de todas as partes, motivo pelo qual não deve ser tratada como uma entidade empiricamente observável, mas como um espaço que se constitui discursivamente em contraposição com outras esferas.

Trazer os trabalhos de Montero para a presente discussão tem como objetivo demonstrar como a problematização do paradigma da secularização vem sendo feito. Mais que uma crítica a possíveis reducionismos causados pelo uso indiscriminado – e, como bem nos lembra Mariz (2003), por vezes incompreendida – da perspectiva weberiana de modernidade, a autora avança no sentido de propor alternativas para

compreensão dos fenômenos religiosos, que, a seu ver, seriam chave para compreensão da sociedade brasileira. Embora reconheça que a diferenciação das esferas sociais certamente constitui uma dimensão fundamental da ordem social moderna, ela não pode ser reduzida a um movimento de simples retração do religioso. Vários autores têm demonstrado que a secularização é apenas um dos elementos de um processo histórico amplo, que inclui a emergência de um mercado impessoal, de um Estado mais distante da regulação moral, de uma vida intelectual que dispensa a ideia de Deus e de uma experiência de individuação urbana mais escolarizada e autônoma. No entanto, ela entende que o viés do legado protestante implícito no paradigma da secularização faz da emergência da sociedade civil uma extensão da lógica secularizadora do próprio protestantismo. Ao acionar Habermas, a autora mostra que é possível pensar o processo de diferenciação das esferas, em particular a emergência da distinção “esfera pública/esfera privada”, de formas diferentes da interpretação dominante baseada na obra de Weber e que podem ser produtivas para compreensão, por exemplo, da presença dos evangélicos na política.

Hoje, políticos religiosos muitas vezes mobilizam o mesmo conjunto de argumentos utilizado por aqueles que desejam garantir a separação institucional entre Estado, política e religião. De acordo com Vital da Cunha (2012), líderes religiosos argumentam que a laicidade não pode ser confundida com laicismo, que, para eles, seria a negação do religioso da esfera pública e do estado. Desse argumento resultam duas implicações: a defesa da igualdade de tratamento do estado na direção das religiões e a defesa da religião como mais um grupo de pressão político social que, portanto, tem direito de desfrutar do mesmo espaço social que diversos grupos e movimentos seculares. O discurso de igualdade, vale ressaltar, vai assumindo novas configurações conforme demandas propostas por políticos “evangélicos” avançam frente aos demais. Assim, o que é demandado como acesso igual para todas as religiões por vezes se configura na demanda por privilégios ou pela predominância dos valores e discursos de uma religião em relação às demais. Esse lugar ocupado pelos evangélicos os coloca na posição de vocalizadores de valores culturais construídos, sem dúvida, nos embates entre preceitos religiosos cristãos e noções humanistas e republicanas. Estudiosos da religião no espaço público brasileiro vêm observando mudanças discursivas das diferentes lideranças religiosas e como essas mudanças são operadas em relação ao que críticos ou aliados no Brasil e no exterior apresentam. Localizar os grupos religiosos como grupos de pressão como qualquer outro é um dos principais trunfos discursivos

utilizados pelas lideranças evangélicas e se constitui como um grande desafio para os que, até hoje, se baseavam nas teorias da secularização para explicar a presença do religioso na política em nosso país. Nessa disputa por espaço e legitimidade de diferentes atores políticos e religiosos, ficou mais evidente a histórica relação entre religião e estado no Brasil, mas, por outro lado, a revelação tornou-se importante para diferentes grupos religiosos, que, ao verem publicizadas as relações históricas mantidas entre Igreja Católica e Estado, passaram a buscar relações igualmente estreitas e legítimas com esse último. De todo modo, o questionamento do status quo operado pelo crescimento desses atores no cenário político, social, econômico e cultural teria sido fundamental tanto para consolidar o pluralismo religioso como para questionar as intensas relações entre o catolicismo e Estado brasileiro. É inegável sua importância nas mudanças ocorridas na esfera pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recuperar, mesmo que de forma superficial e limitada, o debate sobre religião e esfera pública no Brasil foi um esforço de mostrar como as religiões ajudam a construir os limites do público e do privado e, conseqüentemente, pautar disputas e processos políticos na sociedade moderna. O caso da Igreja Universal em Moçambique, mais precisamente a atuação da Força Jovem, precisa ser lida a partir dessa perspectiva para que seja compreendida com a amplitude que merece. Ao longo do texto, me esforcei em mostrar que o pertencimento à Família Universal de Moçambique localiza os jovens fiéis em duas importantes comunidades de pertencimento: a de crentes e a de moçambicanos engajados em transformar o país em que vivem. Enfatizei o papel desempenhado pela IURD nesse contexto, na medida em que a igreja é o ator responsável por promover e incentivar ocupações de espaços não religiosos, tais como ginásios, praças e ruas, além de invocar debates sobre questões sociais mais amplas e incentivar que seus fiéis ascendam social e politicamente. O “Saiba Dizer Não!” mostra exatamente como as relações entre governo, fiéis e igreja se articulam para promover a ocupação da cidade, quais moralidades – trabalho, prosperidade, empreendedorismo, obediência etc – estão sendo disputadas como legítimas e o ideal de sociedade que está sendo construído discursiva e ativamente a partir do pertencimento à IURD.

Os discursos afinados de líderes espirituais e de políticos da Frelimo nos grandes eventos sugerem um *dever-ser* para aqueles que desejam ser parte da Família Universal de Moçambique. Percebe-se, ainda, a emergência de uma “cultura evangélica” que se deu *paralelamente a e em relação* com a Frelimo e a busca pela consolidação de uma *moçambicanidade*, uma identidade nacional buscada sem sucesso pelo partido desde a Independência. A busca pela paz que é comum aos fiéis da IURD está, portanto, em total conformidade com o discurso estatal de “unidade e reconciliação” e acaba por construir e reforçar uma identidade nacional específica, atrelada a uma noção de indivíduo detentor de moralidades e portador de direitos que é acionada a cada nova guerra cotidiana. Estar em paz, contudo, não significa uma ausência de conflito ou estabilidade contínua, mas a reunião de um conjunto de condições necessárias para enfrentamento cotidiano das diferentes guerras que nunca acabam e sempre se renovam, sejam elas espirituais ou materiais.

Fica claro que existe uma vontade comum a fiéis, partido e igreja no que diz respeito à consolidação de uma comunidade de pertencimento estável após tantos anos de guerra. Ao optar pela adesão à IURD, e, conseqüentemente por recusar aspectos culturais importantes em sua sociedade, os fiéis negam práticas culturais que os conectavam a pessoas que compunham seus laços de pertencimento mais próximos, culminando, num primeiro momento, naquilo que Kamp chamou de “conversões violentas” (2011). No entanto, o cenário moçambicano de hoje me permite sugerir que toda a conjuntura ali existente reuniu as condições ideais para consolidação de uma “cultura evangélica” que se mostra eficaz na solução de problemas individuais, muitos deles ligados diretamente à “cultura tradicional”. Mais do que uma discussão sobre nacionalismo, desejo partir do desejo coletivo pela paz e do que é acionado discursiva e ativamente em intervenções públicas pela IURD, para pensar sob diferentes óticas o processo de (re)construção do lugar do religioso e de uma identidade nacional que passa pela ideia de Estado-Nação mas que não se basta nele. A partir do momento em que passam a agir positivamente na construção da “Família Universal Moçambique” e a aderir - mesmo que somente em alguns momentos - aos valores morais a eles apresentados, os fiéis se tornam parte de uma comunidade nacional que os reconhece como indivíduos portadores de direitos, sonhos e quereres que podem e devem ser realizados num mundo que só está à espera de intervenção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAMSSON, H.; NILTON, A. *Moçambique em transição. Um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992*, Peace and Development Research Institute, Gothenburg University, 1994.
- ABRAMS, Philip. Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, vol. 1. N.1. 1988, pp. 58-89.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CRUZ e SILVA, Teresa. *Igrejas Protestantes e a consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930 – 1974)*. Maputo: Promédia. 2001.
- _____. Igreja Universal em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre (org). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 123 - 135.
- GAL, Susan. “A semiotics of the public/private distinction”. *Differences: a journal of feminist cultural studies* 13.1, 2002, pp. 77-95
- GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.
- _____. “Símbolos religiosos em controvérsias”. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- HANSEN, Thomas B. “Religion”. In: NONINI, Donald. *A Companion to Urban Anthropology*. London: Willey: Blackwell, 2014, p.364-380.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HONWANA, Alcinda. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. 2002.
- KAMP, Linda van de. *Violent conversion: Brazilian pentecostalism and the urban pioneering of women in Mozambique*. 2011
- MARIZ, Cecília L. “A sociologia da religião de Max Weber”. In. TEIXEIRA, F. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p.60-78.
- MEYER, Birgit; MOORS, Annelies. “Introduction”. *Religion, Media and the Public Sphere*. Indiana University Press, 2006. Pp. 1-25.
- MONTERO, Paula. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: MICELI, Sergio. *O que ler nas ciências sociais (1970-1995)*. São Paulo: Anpocs, 1999, p.327-363.

- _____. “Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP* n° 74. São Paulo, 2006. p.47-65.
- _____. “Controvérsias Religiosas e Esfera Pública”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro 32 (1): 167-183, 2012.
- POMPA, Cristina. “Introdução ao Dossiê Religião e Espaço Público”. *Religião e Sociedade* 32 (1), 157-166, 2012.
- STOLLOW, Jeremy. «Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar». *Religião & Sociedade* [online]. 2014, vol.34, n.2, 02-11], pp. 146-160 . (disponível no scielo).
- VINSENTINI, Paulo Augusto. *As Revoluções Africanas: Angola, Moçambique e Etiópia*. São Paulo, SP. Editora Unesp, 2012.
- VITAL DA CUNHA, Christina. *Religião e política : uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil* / Christina Vital, Paulo Victor Leite Lopes. - Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.