

Tilburg University

Le pentecôtisme afro-brésilien et la distanciation culturelle au Mozambique

van de Kamp, L.J.

Published in:

Mobilite Religieuse: Retours Croisés des Afriques aux Amériques

Publication date:

2014

Document Version

Early version, also known as pre-print

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

van de Kamp, L. J. (2014). Le pentecôtisme afro-brésilien et la distanciation culturelle au Mozambique. In P. Chauson, Y. Droz, Y. N. Gez, & E. Soares (Eds.), *Mobilite Religieuse: Retours Croisés des Afriques aux Amériques* (pp. 193-212). Karthala.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Le pentecôtisme afro-brésilien et la distanciation culturelle au Mozambique¹

Linda VAN DE KAMP

Les images du mal et les concepts afro-brésiliens qui lui sont associés constituent une clé pour étudier les activités des pentecôtistes brésiliens installés en Afrique australe. Lors de mes recherches sur ce pentecôtisme au Mozambique (2005-2011), j'ai régulièrement entendu des pasteurs brésiliens employer les termes de « macumba » et de « pomba-gira ». Les convertis mozambicains au pentecôtisme assimilaient volontiers ce vocable étranger et parlaient de son influence dans leurs vies (Van de Kamp 2013). « Macumba », le mot le plus utilisé, est un terme péjoratif dans le jargon pentecôtiste brésilien. Il est souvent employé pour dénoncer les religions afro-brésiliennes en les assimilant à la sorcellerie ou à la magie noire. Étant donné que les religions des Africains, déportés au Brésil en tant qu'esclaves lors du commerce transatlantique, structurent tous les cultes afro-brésiliens, les pasteurs pentecôtistes considèrent que la source du Mal se trouve en Afrique (Macedo 2000 ; Birman 2006 : 65 ; Freston 2005 : 46-47). En effet, les pentecôtistes brésiliens relient les deux rives de l'Atlantique en associant leurs histoires au sein d'un cadre spirituel particulier : l'Afrique est le foyer originel des « mauvais esprits » – qui s'y trouvent toujours – venus au Brésil via le commerce des esclaves. Et c'est ce Mal qu'ils sont venus combattre en Afrique. Ainsi, pour les pentecôtistes, les esprits afro-brésiliens et africains sont des démons qui opèrent sous les auspices du Diable chrétien.

1. La traduction de ce texte a été assumée par Edio Soares et Yvan Droz avec la participation de Tim Blattmann.

Cette approche semble rencontrer beaucoup de succès en Afrique et, sur ce terrain particulier, l'Église Universelle du Royaume de Dieu (*Igreja Universal do Reino de Deus* connue sous le nom de l'Église Universelle) en est l'exemple emblématique. Pour Paul Freston (2005 : 33), aucune dénomination chrétienne fondée dans les pays du Sud ne s'est jamais exportée aussi rapidement et avec autant de succès. Cette croissance s'est principalement développée dans les années 1990. En s'appuyant sur des données que l'on trouve sur le site officiel de l'Église Universelle, en 2005 il a estimé qu'il existait quelque 500 à 600 congrégations « Universelles » dans le sud de l'Afrique (*Ibid.*). L'Église Pentecôtiste Dieu est Amour (*Igreja Pentecostal Deus é Amor*) possède près d'une centaine de congrégations et d'autres dénominations sont arrivées récemment, telle l'Église Mondiale du Pouvoir de Dieu (*Igreja Mundial do Poder de Deus*) et l'Église Internationale de la Grâce de Dieu (*Igreja Internacional da Graça de Deus*)² qui se développent aussi rapidement.

Dans son étude sur l'Église Universelle, Freston souligne encore l'importance de l'imaginaire afro-brésilien pour expliquer sa réussite. D'autres facteurs y ont également contribué, tel la couleur de peau des pasteurs, son empire médiatique (puissant réseau télévisé dont la *TV Record* qui s'étend du Brésil jusqu'en Afrique), sa richesse financière et sa capacité d'adaptation aux grandes villes et aux différentes sociétés.

À l'instar de Freston (2005 : 41 ; voir aussi Corten, André et Oro 2003) qui, parlant de son expansion mondiale, affirme que l'Église Universelle a fait preuve de « *flexibility in small «glocalising» methodological adaptations, [...] but always remaining essentially the same in doctrine, organisation and emphases* », j'ai observé que les pasteurs pentecôtistes brésiliens étaient capables de transférer leurs façons d'approcher les religions afro-brésiliennes du Brésil (Almeida 2009) au contexte mozambicain. Ceci malgré les nombreuses différences entre les réalités spirituelles autochtones et les religions afro-brésiliennes. Selon toutes vraisemblances, les Mozambicains se reconnaissaient dans les dires des pasteurs brésiliens, alors que ceux-ci pouvaient facilement adapter leurs discours à ce qu'ils avaient appris de la réalité mozambicaine. Il semble que des processus similaires ont été également observés en Angola (Swatowski 2012). Le pentecôtisme brésilien en Afrique australe paraît donc bien être un cas fascinant d'une forme spécifique de « bricolage » : les esprits « africains » du Brésil « retournent » en Afrique sous une forme pentecôtiste et sont adoptés par les Africains qui relient leur expériences spirituelles à une structure pentecôtiste afro-brésilienne³.

2. Données issues de mes observations personnelles et de mes entretiens sur le terrain.

3. L'expression « pentecôtisme afro-brésilien » fait référence à une forme spécifique de « bricolage » entre pentecôtistes brésiliens et mozambicains.

Toutefois, lors d'un examen plus approfondi, j'ai appris que la proximité apparente entre pentecôtistes brésiliens et mozambicains – qui trouve son origine dans une conception particulière de l'héritage spirituel afro-brésilien – a permis ou contraint les Mozambicains à adopter une position très critique face aux cultures et aux sociétés africaines. Lors de mes rencontres avec des convertis et des pasteurs, j'ai constaté que les « adaptations méthodologiques locales » (Freston 2005 : 41) et les manières de « traduire le Diable » (Meyer 1999) impliquaient avant tout le maintien d'une certaine distance entre Brésiliens et Mozambicains, ainsi qu'entre leurs connaissances respectives du monde spirituel, des expériences et des imaginaires. Des Mozambicains se sont convertis au pentecôtisme afro-brésilien précisément en raison de la capacité des missionnaires brésiliens à créer une distance critique vis-à-vis des perceptions locales de l'univers spirituel. Cette distance critique repose alors sur une distance « réelle », en ce sens que les Brésiliens et les Mozambicains ne s'intéressent que peu au monde socio-culturel et spirituel de l'autre. S'ils utilisent tous deux le mot « macumba », il n'y a que peu de ressemblances dans son contenu, ses formes, ses différences et ses particularités. Les *orixás*, ces entités spirituelles qui figurent dans l'univers très varié des religions afro-brésiliennes et qui trouvent leur origine dans les religions d'Afrique occidentale, ainsi que les esprits d'Afrique australe, sont tous considérés comme des démons par les pasteurs brésiliens (Macedo 2000 : 7-19). « Le Diable fait croire aux gens qu'ils ont à faire à un esprit ancestral spécifique, mais c'est bien un démon », affirment de nombreux pasteurs et convertis au Mozambique. En fait, les pasteurs brésiliens prétendent que, dans tous les cas et où qu'ils se trouvent, ils ont affaire aux mêmes pouvoirs démoniaques. C'est ainsi que les Mozambicains parlent aujourd'hui de « macumba » – terme étranger à leur univers religieux – en considérant l'influence des mauvais esprits sur leurs vies⁴. En d'autres termes, il paraît convenir d'accepter le potentiel destructeur de la

4. Il n'y a pas vraiment de consensus sur l'origine linguistique du terme *macumba* et sa connotation exacte. Kelly E. Hayes (2007 : 286) explique que certains chercheurs ont associé le mot « macumba » aux langues bantoues et à un certain type d'instruments musicaux de percussion. Étant donné l'importance des instruments de percussion dans les religions africaines et dans celles qui en sont issues, cela pourrait expliquer l'utilisation de ce terme en référence aux pratiques rituelles des esclaves et de leurs descendants qui parlaient une langue bantu, particulièrement nombreux à Rio de la fin du XVIII^e siècle à la moitié du XIX^e siècle. D'autres chercheurs ont associé ce terme aux communautés d'esclaves fugitifs. Selon le dictionnaire brésilien Houaiss, *macumba* est une appellation donnée par les laïcs aux cultes afro-brésiliens en général. Bien qu'un mot similaire dans les langages tsonga au sud du Mozambique ait des connotations avec le monde spirituel (je remercie Elísio Macamo pour cette information), les pentecôtistes du Mozambique le considèrent comme un terme pentecôtiste brésilien et se l'approprient de cette façon.

« macumba » sans s'encombrer de ses autres aspects. L'on considère même qu'il est dangereux d'en savoir trop à leur sujet. Les Mozambicains n'ont donc pas à connaître l'histoire spirituelle précise de leurs ancêtres ou la nature particulière des esprits afro-brésiliens. Et, pour les Brésiliens, des informations élémentaires sur certaines figures spirituelles emblématiques du Mozambique peuvent suffire, car ils ne s'intègrent que superficiellement aux sociétés africaines. Bref, comme nous allons l'exposer, moins l'on en sait, plus l'on devient étranger et, de fait, capables de traverser les frontières.

Le but de cette contribution est en effet de montrer que pour les pentecôtistes mozambicains, la combinaison d'expériences spirituelles similaires et la distance culturelle des pasteurs brésiliens rendent le pentecôtisme afro-brésilien particulièrement adapté pour transgresser les obligations des liens familiaux qu'ils perçoivent comme des entraves à leur succès personnel, ce qu'illustrera le cas des « époux spirituels ».

Le pentecôtisme afro-brésilien, l'Atlantique et la *feiticaria*

Depuis le début des années 1990, le christianisme a connu un formidable essor au Mozambique⁵. La fin de l'ère socialiste et le début de la démocratisation avec la libéralisation des domaines économiques et politiques, ont impliqué un affaiblissement des réglementations contrôlant l'expression religieuse. Depuis la période coloniale, l'Église catholique romaine avait été la plus grande Église chrétienne du pays, suivie par diverses dénominations protestantes et des Églises indépendantes africaines. Les résultats du recensement de 2007 (INE 2010) montrent toutefois que dans les provinces méridionales de Maputo et Gaza, le catholicisme n'est plus la religion la plus importante. Ils indiquent, par contre, que c'est le zionisme qui est devenu l'un des principaux groupes chrétiens indépendants africains. Pour la première fois, évangéliques et pentecôtistes étaient comptabilisés ensemble dans une seule catégorie, montrant leur importance grandissante, soit 11% de la population totale. Dans la capitale Maputo, où j'ai effectué la plupart de mes recherches de

5. Le nombre total d'Églises officiellement enregistrées au Département des Affaires Religieuses du gouvernement à Maputo était de 110 en 1992. Quelques 18 ans plus tard, en septembre 2010, ce nombre était de 758 (DNAR 2010). Cependant, étant donné que toutes les dénominations religieuses, particulièrement les plus petites, n'ont pas pu s'enregistrer, l'on peut supposer que le nombre d'Églises est certainement encore supérieur (Seibert 2005 : 133).

terrain, ils représentaient 21% de la population (INE 2009)⁶. Les dénominations pentecôtistes les plus importantes viennent du Brésil et ont une orientation transnationale claire. Leurs adhérents sont généralement des citadins en ascension socio-économiques. On observe également qu'une grande partie de ces dénominations pentecôtistes peuvent être classées comme néo-pentecôtistes, au sens où elles considèrent le monde comme un terrain de batailles spirituelles entre les forces du Mal et celles de la Lumière, soulignant ainsi qu'une foi combattante est à même d'apporter le bonheur – la santé et la prospérité dans tous les aspects de la vie –, leur doctrine reposant principalement sur la « Théologie de la Prospérité » (Asamoah-Gyadu 2013 ; Freston 1995 ; Meyer 2004).

Les Mozambicains qui ont pris part aux premiers services pentecôtistes afro-brésiliens à Maputo, dans le début des années 1990, se sont étonnés de la manière ouverte avec laquelle les pasteurs parlaient des esprits ancestraux et de la sorcellerie. Ils n'en avaient jamais entendu parlé jusque-là dans un environnement urbain dominé par une histoire coloniale portugaise et une période socialiste de politiques culturelles centrées sur l'abandon des « croyances arriérées », comme celle du commerce avec les esprits (Honwana 2002). Dix ans plus tard, quand je suis arrivée sur ce même terrain, le franc-parler brésilien au sujet des esprits n'était plus inédit. Néanmoins, les convertis étaient toujours fascinés par la manière dont les Brésiliens étaient capables de dévoiler les « ruses du Diable » au Mozambique. Les convertis au pentecôtisme me dirent qu'il y avait beaucoup de « macumba » au Mozambique et que les pasteurs brésiliens étaient capables de les en protéger. Un pasteur mozambicain de l'Église Universelle m'affirmait, par exemple, que s'il y avait beaucoup plus de démons au Brésil qu'au Mozambique, c'est « qu'ils étaient venus au Brésil à cause des esclaves, et donc que leur origine était en Afrique »⁷.

La circulation de l'imaginaire spirituel et culturel entre les pentecôtistes brésiliens et mozambicains trouve son origine dans l'Atlantique lusophone – espace particulier de production historique, culturelle et

6. Notons ici que les classifications utilisées en 2007 sont discutables (Cruz et Silva 2008). La plupart des Églises africaines indépendantes, par exemple, ont été classées comme zionistes, même si, au sens le plus strict, elles ne l'étaient pas. De plus, de nombreuses personnes classées comme n'ayant pas de religion adhérent en réalité à des formes de religion traditionnelle qui n'ont pas de catégorie spécifique dans le recensement.

7. Entretien du 12 mars 2007. Les pasteurs principaux étaient pour la plupart Brésiliens et les pasteurs assistants des Mozambicains. Mais la donne est en train de changer, le gouvernement mozambicain souhaitant que les Églises étrangères emploient des pasteurs locaux. Les pasteurs mozambicains que j'ai pu rencontrer durant ma recherche avaient cependant assimilé la vision pentecôtiste afro-brésilienne sur la « culture africaine » et avaient même adopté le portugais brésilien. Il y avait également des pasteurs d'autres pays africains lusophones, tels que l'Angola.

religieuse entre le Portugal, le Brésil et l’Afrique –, avec des rencontres fort diverses lors des processus de colonisation (Naro, Sansi-Roca et Treece 2007). L’Atlantique lusophone est ainsi un espace culturel partagé où des personnes et des imaginaires se déplacent. Les pentecôtistes brésiliens-mozambicains ont créé, quant à eux, un espace transatlantique spécifique d’interactions et d’échanges chrétiens, voire même pentecôtistes (Sarró et Blanes 2009).

Le sens de la *feitiçaria*, synonyme de « macumba » ou de sorcellerie dans l’univers pentecôtistes, reste un bon exemple des échanges pentecôtistes lusophone. Depuis le début de la période coloniale, le *feitiço* (fétiche, littéralement quelque chose de fait) est devenu une problématique centrale et même obsessionnelle dans les discours des étrangers sur l’Afrique. Les Portugais utilisaient le mot *feitiço* en référence aux amulettes et à toutes sortes d’objets de dévotion. Quand ils sont arrivés en Afrique de l’Ouest et ont vu que les Africains utilisaient des amulettes, ils les ont alors appelés *feitiços* (Pollak-Eltz 1970 : 37-38). D’autres explorateurs, tels que les Hollandais, les Anglais et les Français, ont alors mal interprété les origines du mot *feitiço* et l’ont considéré comme quelque chose d’africain, l’appliquant à tout ce qui était en lien avec les cultes africains. Pour eux, les *feitiços* n’étaient pas simplement des objets magiques, mais des dieux africains et leurs prêtres des *feiticeiros* (Sansi-Roca 2007 : 27). C’est pourquoi les pentecôtistes associent toujours les cultes afro-brésiliens à ce « fétichisme ». Aussi, les pasteurs pentecôtistes au Brésil prêchent-ils contre les *feiticeiros* – les prêtres des religions afro-brésiliennes – de la même manière qu’ils prêchent contre la *feitiçaria* au Mozambique, non sans considérer encore les guérisseurs traditionnels – les *curandeiros* – tels des *feiticeiros* en désignant leurs pratiques comme de la « macumba ».

Il est frappant de constater que des deux côtés de l’Atlantique lusophone, au Brésil et dans les pays africains, la renaissance d’une « identité africaine » fait partie de l’histoire des perceptions de la *feitiçaria*⁸. De manière évocatrice, Van de Port (2007) analyse la mise en scène du culte

8. Les théories sur le fétichisme (Goldman 2009 ; Latour 1996) se concentrent sur ce que cela représente (à tort). Le fétichisme fait donc référence à la conception imaginaire de la spiritualité africaine et des Africains en général. En ce sens, il était simultanément une préoccupation issue des idées occidentales modernes sur la religion dans laquelle le fétiche, un objet avec une âme, ne pouvait pas correspondre à un idéal enchanté de ce qui doit être considéré comme la religion. Au Brésil, des études sur la présence de religions africaines (Bastide 1978) ont traité de la « pureté africaine » de ces religions et de la mesure où elles peuvent être considérées comme étant de la sorcellerie. Selon Hayes (2008), la classification de Bastide des diverses religions afro-brésiliennes a abouti à une appropriation contemporaine du candomblé comme faisant partie de la culture brésilienne, alors que la macumba est perçue comme étant aussi destructrice que la *feitiçaria*. Ce qui peut être une des raisons de la préférence des pentecôtistes pour l’usage du terme « macumba ».

afro-brésilien du candomblé par le gouvernement de l'État de Bahia où vivent la plupart des descendants d'Africains. Ces politiques culturelles, soutenues par l'industrie du tourisme, encouragées par l'industrie du divertissement et des médias, reçoivent le soutien des prêtres du candomblé à la recherche de reconnaissance. La couleur blanche joue un rôle crucial dans le développement de ces politiques, et ce blanc immaculé a fini par dominer l'apparence publique du candomblé. Toutefois, cette couleur a également fini par représenter tout ce qu'il semblait cacher pour les non-pratiquants critiques, particulièrement pour les pentecôtistes : les ombres de l'occulte, le sang des sacrifices d'animaux, la mort et la violence. C'est précisément cette présence ambiguë de l'imaginaire du candomblé qui incite à regarder au-delà du visible. Les pentecôtistes profitent de cette occasion pour dénoncer le caractère satanique attribué au candomblé, comme ils le font du reste pour les religions africaines en Afrique (Van de Port 2007 : 253 ; Almeida 2009 ; Birman 1996). Ils conseillent à leurs adeptes de se méfier de cette *feitçaria*, en révélant ce que représente pour eux la « vraie » signification de la couleur blanche dans le candomblé.

Des processus sociopolitiques similaires ont lieu au Mozambique. Depuis les années 1990, le gouvernement mozambicain s'est tourné vers un développement capitaliste et démocratique ; il a ainsi entrepris un processus de revalorisation de la culture mozambicaine traditionnelle (Honwana 2002 ; West 2005). Aujourd'hui, le message politique porte sur la conscience et la connaissance du passé culturel mozambicain en tant qu'élément important pour la prospérité et le développement de la Nation. Des changements influents ont eu lieu et la mise en place de l'association nationale des guérisseurs traditionnels soutenue désormais par le gouvernement (AMETRAMO) a changé la manière dont la guérison traditionnelle est perçue par la population : elle fait désormais partie du projet de l'État. Les fonctionnaires participent aux rituels locaux dédiés aux ancêtres lors de l'inauguration d'un nouveau bâtiment, d'un pont ou lors d'une visite dans une communauté locale. Il y a là un renouveau de l'identité mozambicaine et des débats sur son sens. Les pentecôtistes rejettent ce « retour au passé mozambicain » dont les côtés obscurs ne peuvent parvenir à s'estomper par ce « processus de blanchiment » (Van de Port 2007). Ainsi, tant le gouvernement mozambicain (et des organisations de la société civile) que les Églises pentecôtistes afro-brésiliennes se sont engagés dans un processus de redéfinition – fort différent et même inverse – de certains aspects de la culture mozambicaine : le gouvernement mozambicain « blanchit » la guérison locale alors que les pentecôtistes en soulignent ses aspects « sombres ».

Ces politiques culturelles résonnent avec l'histoire transnationale et nationale. Durant l'époque coloniale, des *assimilados* mozambicains (des

« indigènes » qui étaient considérés « civilisés » par les autorités coloniales portugaises) devaient rompre avec la *feitiçaria* et, sous le régime marxiste-léniniste de Frelimo à la suite de l'indépendance, les *feiticeiros* et les guérisseurs traditionnels étaient persécutés (Lundin 2007 : 107-108). Aujourd'hui, ces guérisseurs font partie du projet politique de l'État, mais la renaissance du pouvoir des *curandeiros* sur les bons et les mauvais esprits renouvelle l'imaginaire de la *feitiçaria*. Bien que les membres des hautes et moyennes classes sociales parlent rarement de leurs visites aux *curandeiros* – ils font souvent partie des anciennes familles d'*assimilados* – ils se mettent mutuellement en garde contre les influences désastreuses des *feiticeiros* : ils craignent que leur confort matériel ne fasse l'objet d'un « travail » de *feitiçaria*. De nombreuses histoires circulent au sujet de « médicaments » suspects mis sous les chaises de personnes au travail, dans des voitures récemment achetées ou aux portes de maisons luxueuses. Et les femmes redoutent les *feiticos* utilisés par d'autres femmes pour gagner les cœurs de leurs maris.

À Maputo, de nombreux convertis pentecôtistes ont grandi dans un environnement où la *feitiçaria* était considérée comme quelque chose dont l'on n'était pas censé parler, car seul « le sauvage primitif » pouvait s'en occuper. Cependant, certaines formes et interprétations de la *feitiçaria* sont moins réprimées et donc plus présentes dans la sphère publique : les *feiticos* ont ainsi commencé à jouer un nouveau rôle dans la vie des gens. J'ai rencontré des convertis pentecôtistes qui étaient quelque peu déroutés par les membres de leur famille affirmant que quelque chose qui s'était passé il y a fort longtemps avait des répercussions sur leurs vies présentes. Ils apprenaient, par exemple, que certains incidents avec des esprits de la famille auraient pu conduire à leur incapacité à se marier. Pour comprendre l'influence du passé familial sur leur présent, ils furent contraints de participer en présence de leur famille à des séances de guérison avec un *curandeiro*. Toutefois, ces séances ne les aidaient pas souvent et ils ne comprenaient pas ce qui se passait au cours des rituels qu'ils subissaient. De leur côté, les *curandeiros* affirment qu'ils sont parfois incapables d'aider leurs clients citadins, car ceux-ci ne sont pas conscients de leur passé et ne veulent pas coopérer avec les esprits⁹. Les convertis avaient le sentiment que, contrairement à leurs familles et aux *curandeiros*, les pasteurs pentecôtistes expliquaient ouvertement ce que signifiaient ces pratiques pour leurs familles. Certes, leur perspective restait dans le cadre particulier du pentecôtisme, mais elle leur permettait de considérer de façon critique ces « problèmes culturels » dont l'esprit de « pomba-gira » est un bon exemple.

9. Interviews avec différents *curandeiros/as* les 15 novembre 2006, 5 décembre 2006 et 8, 27 et 28 février 2007.

L'esprit transatlantique de « pomba-gira »

À Maputo, en 2006 et 2007, j'ai eu l'occasion de participer au service religieux de l'Église Dieu est Amour. N'ayant pas de pasteur fixe, cette communauté comptait sur la présence ponctuelle de pasteurs brésiliens qui se déplaçaient en mission à travers l'Afrique. Un vendredi après-midi, lors d'une séance de prière, le pasteur qui venait juste d'arriver du Nigéria prêchait sur le texte d'Apocalypse 12 en insistant sur la façon dont Dieu avait chassé le Diable du paradis à coups de pieds : « Tous les démons ont été vaincus », affirmait le pasteur avant de décrire les différents types de démons. Il donna alors l'exemple de l'esprit de la « pomba-gira », celui qui « détruit les mariages » :

« Pourquoi une fille de 16 ans reste avec un homme de 60 ans ? C'est une question d'argent. Que devrait-elle faire avec lui ? Le laver ? S'il perd tout son argent, ne va-t-il pas retourner avec son ancienne femme ? Ce problème, c'est le démon de la "pomba-gira". Ici, au Mozambique, vous avez le "*marido da noite*" ["mari de la nuit"], n'est-ce pas ? »¹⁰

Il continua en relatant que la veille, peu après son arrivée, lui et son épouse avaient reçu plusieurs femmes dans le bureau de l'Église :

« Au moment où je dis, "*Paz do Senhor*" ["Paix du Seigneur"], elles sont toutes tombées sur le pas de la porte [et il avait l'air très satisfait de cela¹¹] ; certaines ont même vomi toutes sortes de choses. C'est la "*macumba*" ! Les esprits, eux-mêmes, l'avouent ! Moi, j'ai immédiatement su à quel type d'esprit j'avais à faire ! ».

Il expliqua enfin ce qu'il avait appris sur le « *marido spiritual* » lors de telles séances :

« Cet esprit bloque les possibilités des femmes pour se marier, pour tomber enceinte ou pour garder leur mari qui peut partir après quelques années de mariage. C'est un esprit jaloux qui ne veut pas partager ses femmes avec un autre homme ».

Des femmes pentecôtistes et non-pentecôtistes m'ont décrit combien leurs relations sexuelles et conjugales étaient devenues frustrantes à cause de cet « esprit de la nuit » ou « conjoint spirituel ». Selon ces femmes ou

10. L'ensemble des discours des pasteurs et des convertis ont d'abord été traduit du portugais vers l'anglais (par Linda Van de Kamp), puis de celui-ci vers le français.

11. Note de Linda Van de Kamp.

leur famille, elles étaient reliées à un esprit – avec lequel elles pouvaient vivre un acte sexuel – qui ne leur permettait pas de s’engager dans une autre relation. J’ai rencontré diverses explications de ce phénomène. On prétendait, par exemple, qu’il s’agissait d’un esprit guerrier issu de l’esprit d’une personne assassinée et qui cherchait à se venger en infligeant des maladies et des malheurs à la famille de l’assassin (Honwana 2002 ; Igreja, Dias-Lambranca et Richters 2008). Pour calmer cet esprit, une compensation pour sa mort et sa réintégration dans la société étaient alors nécessaires sous la forme d’un mariage avec une des filles de l’assassin. Ainsi, l’esprit devient « l’époux spirituels » de la fille, ce qui lui interdit d’épouser un autre homme à moins de suivre des procédures spéciales. Les *curandeiros*, ces guérisseurs traditionnels, identifiaient ces esprits comme appartenant à des personnes qui furent assassinées durant les guerres de l’époque coloniale¹².

Outre les effets de ces esprits précoloniaux, l’inquiétude au sujet d’une nouvelle vague d’esprits cherchant à se venger des guerres civiles postindépendances a sensiblement augmenté (Igreja, Dias-Lambranca et Richters 2008 ; Marlin 2001 ; Schuetze 2010 : 126-152). On s’attend désormais à ce que les esprits des personnes tuées lors de la guerre civile cherchent à se venger dans les années à venir. Ainsi, comme les soldats qui ont participé à ces guerres et suivi des rituels de purification (Granjo 2007) vieillissent et meurent, l’on s’attend à ce que les esprits – temporairement calmés par des rituels – deviennent à nouveau actifs, car ils chercheraient toujours à se venger. D’autant plus que, selon les *curandeiros* et les pasteurs pentecôtistes, il existe des esprits vengeurs actifs dans chaque famille.

Un autre récit concernant le « mari de la nuit » nous montre comment, dans l’ordre économique néo-libéral actuel, des (grands-)parents négocient leurs enfants avec les esprits pour s’enrichir. Les (grands-)parents consultent un *feiticeiro* qui reçoit une de leur fille (car l’esprit est de sexe masculin) pour « nourrir » ses pouvoirs spirituels qui leur apporteront

12. Les *curandeiros* avec lesquels je me suis entretenue au sud du Mozambique datent cette pratique du XIX^e siècle, quand des changements sociaux majeurs eurent lieu en Afrique australe à la suite de la migration des groupes nguni (*mfecane*). Un rôle important a été joué par le roi Ngungunyane qui venait d’un des groupes nguni qui établirent l’Empire Gaza dans le sud du Mozambique. Le roi Ngungunyane (1884-1895) était réputé pour les violentes guerres qu’il menait contre l’oppression coloniale portugaise et pour ses tentatives d’incorporer des groupes d’autres parties du pays dans son royaume, tels que les Ndaou du Mozambique central (Liesegang 1986). Étant donné que les Ndaou étaient asservis et que certains corps assassinés n’étaient pas enterrés convenablement, ils sont revenus dans les familles nguni et tsonga pour se venger grâce au *mupfuka* : l’esprit de la personne morte pouvait ainsi ressusciter et chercher la réhabilitation et la réintégration (Honwana 2002 : 62-64 ; Langa 1992 : 29-32 et 43-46). Les jeunes hommes pouvaient également s’engager dans un « mariage spirituel » (Bagnol 2006 : 185-202).

chance et richesse. Dans les régions d'Afrique australe, cet « époux spirituel », mangeur de chair humaine, renvoie à l'esprit de personnes possédées ou tuées. Ce qui implique généralement l'accumulation de richesses et pointe vers de la sorcellerie (Niehaus 1997 ; West 2005 : 35-39).

Le pasteur brésilien, qui n'était pas au fait de ces histoires complexes, a pourtant montré qu'il était capable de dévoiler l'œuvre du Diable au Mozambique le lendemain même de son arrivée, grâce à son accès à des forces spirituelles supérieures. Apparemment, partout où il se trouvait, les démons se révélaient. Il utilisa également des exemples issus de son passage au Nigéria :

« J'étais au Nigéria. Je n'ai jamais vu autant de "macumba", beaucoup plus qu'au Mozambique. Les *macumbeiros* font des rituels où les femmes donnent leurs enfants à un démon en échange d'argent ! Mais, après avoir conduit une grande voiture pendant quelques mois, elles deviennent folles ["*loucas*"] »¹³.

À la fin du sermon, quand les prophéties furent révélées, le pasteur annonça à l'assemblée : « Il y a des femmes qui ne sont pas en mesure de se marier ». Certaines femmes levèrent le bras et le pasteur les pointa du doigt pour qu'elles s'avancent puis leur demanda si le problème relevait d'un *marido espiritual*. Elles hochèrent la tête ! L'assemblée dut s'avancer et, mains orientées vers les malheureuses, cria « *Queima ! Queima ! Queima !* » (« Brûle ! Brûle ! Brûle ! »), afin de chasser ces démons pour toujours.

Yvonne, 23 ans, étudiante et mère d'un enfant, était l'une de ces malheureuses. Elle suivait des cours dans une école d'enseignement professionnel supérieur et venait de revoir le père de son enfant. Or celui-ci l'avait renvoyée chez ses parents, car il souhaitait vivre avec une nouvelle femme. Yvonne se tourna vers l'Église Universelle, mais comme cela resta sans effet, elle décida de fréquenter l'Église Dieu est Amour. Yvonne me dit que son « époux spirituel » lui rendait visite durant la nuit, raison pour laquelle son partenaire avait décidé de la quitter. En fait, il l'a vue se comporter comme si elle faisait l'amour avec l'esprit. Depuis qu'Yvonne fréquente l'Église Dieu est Amour, l'esprit s'est calmé mais ne l'avait pas quitté complètement. Elle avait donc besoin d'être guidée et bénie par le Saint-Esprit pour transformer sa vie.

Yvonne et d'autres femmes pentecôtistes m'ont précisé à quel point les services religieux étaient des endroits où elles apprenaient à examiner leurs corps en relation au spirituel. Au début des services religieux pente-

13. Jusqu'ici, je n'avais pas encore réalisé que ces pratiques avaient également lieu au Mozambique.

côtistes, chacun devait fermer les yeux, poser ses mains sur son cœur et prier pour que le Saint-Esprit révèle le mal qui se trouvait au sein de leur corps. Sous la direction d'un pasteur inspiré par le pouvoir du Saint-Esprit, en passant les mains sur leur corps, le mal qui s'y trouvait était localisé avant d'en être chassé.

Il arrive également que toute l'assemblée y participe en imposant les mains là où le mal se manifeste. Avec les mains posées sur le ventre des femmes qui n'arrivent pas à tomber enceintes, tous, « au nom de Jésus », ordonnent au Diable de s'enfuir. J'ai parfois tenté de garder les yeux ouverts, afin de pouvoir observer les autres, mais les assistants qui marchaient sans cesse dans les travées lors des prières m'intimèrent de garder les yeux fermés. Des convertis m'ont expliqué qu'il était essentiel de se déconnecter de tout et de tous afin de se connecter à Dieu et de pouvoir ainsi inspecter son propre corps. En outre, bien que les convertis se trouvent au sein d'un groupe de participants, ils ne devaient pas partager leur expérience personnelle avec les autres. Les pasteurs insistaient en effet sur le fait que les convertis devaient garder leur « bataille spirituelle » pour eux-mêmes.

Lors des premiers services religieux auxquels j'ai assisté, j'ai tenté d'entrer en contact avec les gens autour de moi, mais ils me répondirent avec prudence. Normalement, les Églises mozambicaines sont des lieux de rencontres. Or, la participation à une Église pentecôtiste relève des affaires privées. Les convertis ne doivent donc pas informer les autres des détails de leurs luttes spirituelles, et seuls les cas de réussite font l'objet de témoignages publics. Ce qui est fondamental ici, c'est la relation avec Dieu ; et le pasteur en est le seul médiateur. Les autres – amis, collègues, famille, guérisseurs locaux et mêmes les convertis – n'ont pas les capacités spirituelles de discernement et pourraient même avoir de mauvaises intentions en essayant de contrer le processus de conversion. Les pentecôtistes doivent donc apprendre à ne pas écouter les autres pour s'en remettre au Saint-Esprit, le seul qui les guidera dans la lecture de leurs corps.

Comme je l'ai étudié ailleurs (Van de Kamp 2011 et 2012), le champ de bataille spirituelle pentecôtiste afro-brésilien est devenu particulièrement adapté aux femmes en ascension sociale qui cherchent à orienter et à contrôler leurs nouvelles positions socio-économiques et culturelles dans un environnement urbain changeant et incertain, mais aussi stimulant. Les politiques nationales successives et la vie socio-économique citadine du Mozambique ont été continuellement remodelées et cela a affecté aussi bien les relations de parenté que de genre (Sheldon 2002). Au cours de la période d'après-guerre, de nouvelles opportunités économiques pour les femmes ont émergé, et celles qui purent en bénéficier firent l'expérience des rapports de genre de la société urbaine de

nouvelles manières. Bien qu'il soit désormais plus ou moins accepté que les femmes investissent dans des carrières professionnelles, leur conscience de soi grandissante et leurs nouveaux codes sociaux – leur manière de s'habiller, leurs relations sociales et leurs attitudes – font souvent l'objet de débats houleux. Certains les considèrent comme inappropriés pour une « femme africaine », un « mariage africain » et une « famille africaine ». Maintenant que le contrôle de leurs vies par l'État et par leur famille a diminué et qu'un mélange d'influences prévaut, ces femmes contestent la « *moçambicanidade* » (la « mozambiquité »).

Des attentes et des orientations contradictoires sont pourtant en train d'apparaître : les femmes peuvent faire la cour aux hommes, participer activement dans le mariage ou la famille et dans l'espace urbain. Les femmes en ascension sociale se trouvent de fait dans une situation difficile. Elles maintiennent ou remodelent leurs rôles reproductifs dans la société d'aujourd'hui, tout en explorant également de nouveaux territoires au-delà des frontières culturelles. Et sur ce plan, ces femmes et le pentecôtisme afro-brésilien se rejoignent et se renforcent mutuellement. Le pentecôtisme facilite le désengagement de la personne vis-à-vis des systèmes locaux de guérison et des manières de vivre en famille, y compris des liens avec les esprits ancestraux. D'autre part, ces mêmes femmes trouvent attrayante l'idée de décider seule de leur situation, sans dépendre de leur famille. Le désir d'avoir des modes de guérison plus intimes peut également se réaliser dans le cadre du pentecôtiste afro-brésilien. En outre, ces femmes ne peuvent parfois qu'agir indépendamment, car leur famille refuse de s'adresser aux guérisseurs et aux chefs religieux. Yvonne a ainsi appris des pasteurs qu'elle était liée à son « époux spirituel », car ses parents et ses grands-parents l'avaient offerte au Diable : ce qui est considéré comme une allégation grave. Mais lorsque j'abordais le sujet des « conjoints spirituels », elle me posa toutes sortes de questions. Elle sentait que j'en savais beaucoup plus qu'elle grâce à mes interviews avec des *curandeiros*. Yvonne m'a anxieusement demandée si je pensais que sa grand-mère ou son père auraient fait une chose pareille. Je lui ai suggéré d'en parler avec ses parents, mais elle secoua sa tête. Ce n'était pas possible, car son père était contre les pratiques spirituelles et se serait fâché. Il venait d'une ancienne famille d'*assimilado* pour qui les relations avec les esprits ancestraux étaient considérées comme faisant partie du passé. En outre, Yvonne m'a rappelé que consulter la famille ne correspondait pas à la manière pentecôtiste d'agir.

L'intégration des « époux spirituels » dans le cadre pentecôtiste brésilien permet donc aux femmes de réfléchir à leur situation et de s'adapter à de nouvelles positions. Les pasteurs pentecôtistes brésiliens leur offrent une compréhension et une expérience particulière des esprits, ainsi que des techniques pour rompre avec de supposés pouvoirs paralysants en

s'en remettant au Saint-Esprit. Prier en marchant dans les rues, s'émaniciper de sa famille et être attentif aux dangers des esprits sont quelques-unes des possibilités qu'offre le pentecôtisme pour réorganiser sa vie, ses relations sociales et ses émotions.

Quelques considérations sur l'hybridation comme distanciation culturelle

Ce que je souhaite montrer dans cette contribution sur le pentecôtiste afro-brésilien et son interprétation des « époux spirituels » ou de l'esprit de « pomba-gira », c'est que ses concepts hybrides du mal et ses manières d'aborder les sociétés africaines ne conduisent pas nécessairement à – ou ne sont pas fondées sur – une meilleure compréhension culturelle. On avance souvent l'hypothèse que l'héritage multiculturel ou syncrétique des missionnaires brésiliens les rendrait particulièrement aptes à transcender les identités ethniques et à bénéficier de divers héritages culturels (Freston 2009). Pourtant, lors de mes terrains ethnographiques, il est devenu toujours plus évident que la supposée proximité du pentecôtisme brésilien avec les réalités africaines – comme en témoigne l'appropriation rapide de termes tel que « macumba » – offre en fait aux pentecôtistes africains une manière de se distancer de leur réalité quotidienne. Afin d'établir une communication claire entre les pasteurs brésiliens et les convertis mozambicains, il est important que les pasteurs montrent qu'ils connaissent bien les astuces du Diable qui utilise les croyances locales et les relations sociales pour mener à bien son œuvre. En outre, ces pasteurs doivent conserver une position distante vis-à-vis du « Mal ». En d'autres termes, si l'usage du terme « macumba » permet aux missionnaires brésiliens de s'adapter aux réalités spirituelles africaines, cet usage permet également aux Mozambicains de devenir des « étrangers » de leur propre réalité et de se distancier du Mal. C'est la combinaison d'expériences spirituelles similaires et de la distance culturelle des pasteurs brésiliens qui semblent rendre le pentecôtisme afro-brésilien particulièrement apte à rompre avec les esprits ancestraux et les relations familiales. Le cas des « époux spirituels » ou de l'esprit de « pomba-gira » montre que les missionnaires brésiliens ne cherchent pas à s'adapter à l'univers culturel des convertis mozambicains. Ils n'investissent pas non plus dans des relations interculturelles, étant donné qu'ils connaissent à peine les histoires locales de ces esprits où n'y sont pas intéressés. Le pouvoir de la traduction transnationale du pentecôtiste afro-brésilien se fonde ainsi sur une connaissance superficielle des esprits et de leur puissance (Van de Kamp

2013). En fait, l'intérêt du pentecôtisme afro-brésilien en Afrique australe proviendrait du fait qu'il offre et crée des formes rituelles permettant aux convertis de s'éloigner de leur culture et de devenir des « étrangers » dans leur propre société (Van Wyk 2011). En bref, il serait possible de considérer le supposé métissage culturel du pentecôtisme brésilien en Afrique comme une combinaison de syncrétisme et d'antisyncrétisme (Stewart et Shaw 1994).

Ce que les pentecôtistes brésiliens cherchent à faire revient à transformer une personne en un « étranger » à son environnement local plutôt qu'à s'intégrer au sein d'une réalité inconnue, voire bizarre (Werbner 1989 : 223 ; Van Dijk 1997). Les cultes locaux qui ont émergé dans le contexte des migrations de travail en Afrique australe ont joué un rôle similaire. Ils ont eu une importante fonction sociale en réorganisant la vie des migrants sur les plans socioculturels et spirituels. Ils leur ont ainsi offert un sentiment de chaleur humaine alors qu'il se trouvait loin de chez eux (Van Binsbergen 1981). Ces cas anciens de mobilité religieuse en Afrique montrent que les formes de syncrétisme religieux qui s'étaient alors développées ont facilité l'intégration des migrants dans une nouvelle société. Cela correspond également au rôle du pentecôtisme africain en Europe (Adogame 1998). Au contraire, l'appel à rompre avec les forces du mal que propose le mouvement transnational du pentecôtisme afro-brésilien en Afrique australe évoque plutôt une religion offrant un lieu de refuge (Van de Kamp et Van Dijk 2010). Les pasteurs soulignent continuellement qu'ils opèrent depuis un espace pentecôtiste distinct et intouchable, et qu'ils sont capables de dévoiler immédiatement l'œuvre du Diable partout où ils débarquent : au Brésil, au Nigéria et au Mozambique. « Voyager » avec les pasteurs brésiliens vers une position similaire offre aux convertis africains la possibilité de briser certaines relations sociales avec leur communauté d'origine. Yvonne, par exemple, s'est distancée de sa famille – elle ne partageait plus les inquiétudes spirituelles de ses proches –, ce qui, toutefois, ne lui a pas nécessairement offert plus de sécurité spirituelle : elle s'est interrogée sur sa nouvelle position sociale et se sentait seule, car elle n'avait personne d'autre que le pasteur à qui parler.

Le cas d'Yvonne montre ainsi que les convertis peuvent choisir le pentecôtisme afro-brésilien au Mozambique en raison de ses capacités émancipatoires qui les libère de liens de dépendances et de hiérarchies néfastes – bien que la foi n'offre pas automatiquement un nouvel environnement de sociabilité et de paix. Ilana Van Wyk (2011) montre également comment cette position d'étranger est développée par l'Église Universelle en Afrique du Sud en décourageant les relations intimes et en stimulant l'anonymat. L'attrait du pentecôtisme brésilien qui se propage en Afrique australe repose précisément sur cette possibilité d'exorciser le mal indivi-

duellement grâce au pouvoir du Saint-Esprit, sans dépendre des interventions de la famille à qui l'on ne peut pas toujours faire confiance dans une société où la jalousie et la méfiance sont des réalités quotidiennes. Ainsi, il semble que les individus expriment de plus en plus de méfiance et de peur envers leur proches – la famille, les conjoints et les voisins – supposés « manger » leur richesse, ce qui les associe à la sorcellerie. Un profond sentiment d'insécurité (spirituelle) incluant un sentiment de danger et de doute les tourmente. C'est la conséquence de l'instabilité et de la redéfinition des réseaux sociaux fondés sur la famille au sein d'un environnement économique néo-libéral dans lequel la transformation des positions de genre jouent un rôle-clé (Ahsforth 2001 ; Costa et Udelsmann Rodrigues 2007 ; Nielsen 2010).

En effet, une partie des luttes des femmes pentecôtistes porte sur la possibilité d'être financièrement indépendante en tant que femme et sur leur position dans un couple marié. Cette lutte suscite la méfiance de leur famille, provoquant des suspicions quant à l'implication d'« époux spirituels ». Les actes de sorcellerie proviennent principalement des proches qui partagent ou veulent partager la richesse reproductrice de ces femmes : à la fois au sens d'argent et de sexualité, comme le montre le cas des « époux spirituels » associés à une personne tuée ou volée au moyen de la sorcellerie. Si la distanciation culturelle que propose les pentecôtistes peut permettre de se libérer de la sorcellerie, elle alimente également les conflits lorsque les convertis au pentecôtisme ne partagent pas (ou plus) leurs revenus avec leurs proches et n'entretiennent plus de relations avec leur famille.

Bibliographie

- ADOGAME, A., 1998, « A Home Away from Home : The Proliferation of Celestial Church of Christ in Diaspora Europe », *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 27 (2) : 141-160.
- ALMEIDA, R. de, 2009, *A Igreja Universal e Seus Demônios, Um Estudo Etnográfico*, São Paulo, Terceiro Nome.
- ASAMOAH-GYADU, J. K., 2013, *Contemporary Pentecostal Christianity : Interpretations from an African Context*, Eugene (Oregon), Wipf & Stock.
- ASHFORTH, A., 2001, « On Living in a World with Witches, Everyday Epistemology and Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto) », in H. MOORE et T. SANDERS (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities : Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London [etc.], Routledge : 206-225.

- BAGNOL, B., 2006, *Gender, Self, Multiple Identities, Violence and Magical Interpretations in Lovolo Practices in Southern Mozambique*, Ph. D. Thesis, University of Cape Town.
- BASTIDE, R., 1978, *The African Religions in Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BIRMAN, P., 2006, « Future in the Mirror : The Media, Evangelicals and Politics in Rio de Janeiro », in B. MEYER et A. MOORS (eds.), *Religion, Media and the Public Sphere*, Indiana University Press : 52-72.
- CORTEN, A., DOZON, J.-P. et ORO, A. P. (dir.), 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- COSTA, A. B. et UDELSMANN RODRIGUES, C., 2007, « Famílias e Estratégias de Sobrevivência e Reprodução Social em Luanda e Maputo », in J. OPPENHEIMER et I. RAPOSO, *Subúrbios de Luanda e Maputo*, Lisbon, Edições Colibri-Centro de Estudos Sobre África e do Desenvolvimento (CESA/ISEG/UTL) : 139-161.
- CRUZ, E. et SILVA, T., 2003, « Mozambique », in A. CORTEN, J.-P. DOZON et A. P. ORO (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala : 109-117.
- 2008, « Evangelicals and Democracy in Mozambique », in T. RANGER (ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Africa*, Oxford [etc.], Oxford University Press : 161-189.
- DE ALMEDIA, R., 2009, *A Igreja Universal e Seus Demônios, Um Estudo Etnográfico*, São Paulo, Terceiro Nome.
- DNAR, 2010, « Lista das Confissões Religiosas Registradas », Maputo, República de Moçambique, Ministério da Justiça, Direcção Nacional de Assuntos Religiosos.
- FRESTON, P., 1995, « Pentecostalism in Brazil : A Brief History », *Religion*, 25 : 119-133.
- 2005, « The Universal Church of the Kingdom of God : A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa », *Journal of Religion in Africa*, 35 (1) : 33-65.
- 2009, « Globalization, Southern Christianity, and Proselytism », *The Review of Faith & International Affairs*, 7 : 3-9.
- GOLDMAN, M., 2009, « An Afro-Brazilian Theory of the Creative Process : An Essay in Anthropological Symmetrization », *Social Analysis*, 53 (2) : 108-129.
- GRANJO, P., 2007, « The Homecomer : Postwar Cleansing Rituals in Mozambique », *Armed Forces & Society*, 33 (3) : 382-395.
- HAYES, K. E., 2007, « Black Magic and the Academy : Macumba and Afro-Brazilian "Orthodoxies" », *History of Religions*, 47 (4) : 283-315.

- 2008, « Wicked Women and Femmes Fatales ; Gender, Power and Pomba Gira in Brazil », *History of Religions*, 48 (1) : 1-21.
- HONWANA, A. M., 2002, *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*, Maputo, Promédia.
- IGREJA, V., DIAS-LAMBRANCA, B. et RICHTERS, A., 2008, « Gamba Spirits, Gender Relations and Healing in Post-Civil War Gorongosa, Mozambique », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (2) : 353-371.
- INE, 2009, *Sinopse dos Resultados Definitivos do 3º Recenseamento Geral da População e Habitação – Cidade de Maputo*, Maputo, Instituto Nacional de Estatística.
- 2010, *IIIº Recenseamento Geral da População e Habitação, 2007 : Resultados Definitivos*, Maputo, Instituto Nacional de Estatística.
- LANGA, A., 1992, *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana, Moçambique*, Braga, Editorial Franciscana.
- LIESEGANG, G., 1986, *Ngungunyane : A Figura de Ngungunyane Nqumayo, Rei de Gaza 1884-1895 e o Desaparecimento do seu Estado*, Maputo, ARPAC (Coleção Embondeiro, 8).
- LATOUR, B., 1996, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux fétiches*, Paris, Synthelabo.
- LUNDIN, I. B., 2007, *Negotiating Transformation : Urban Livelihoods in Maputo Adapting to Thirty Years of Political and Economic Changes*, Göteborg, Department of Human and Economic Geography, School of Business, Economics and Law, Göteborg University.
- MACEDO, E., 2000, *Orixás, Caboclos & Guias : Deuses ou Demônios ?*, Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal.
- MARLIN, R. P., 2001, *Possessing the Past : Legacies of Violence and Reproductive Illness in Central Mozambique*, Ph. D. Thesis, Rutgers University.
- MEYER, B., 1999, *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute.
- 2004, « Christianity in Africa : From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology*, 33 : 447-474.
- NARO, N. P., SANSI-ROCA, R. et TREECE, D. H., 2007, *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave Macmillan.
- NIEHAUS, I., 1997, « “A Witch Has no Horn”, The Subjective Reality of Witchcraft in the South African Lowveld », *African Studies*, 56 (2) : 251-278.
- NIELSEN, M., 2010, « Contrapuntal Cosmopolitanism : Distantiation as Social Relatedness among House-Builders in Maputo, Mozambique », *Social Anthropology*, 18 (4) : 396-402.

- POLLAK-ELTZ, A., 1970, *Afro-Amerikaanse Godsdiensten en Culten*, Romen, Roermond.
- SARRÓ, R. et BLANES, R.L., 2009, « Prophetic Diasporas : Moving Religion across the Lusophone Atlantic », *African Diaspora : A Journal of Transnational Africa in a Global World*, 2 (1) : 52-72.
- SANSI-ROCA, R., 2007, « The Fetish in the Lusophone Atlantic », in N. P. NARO, R. SANSI-ROCA et D. H. TREECE, D. H., *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave Macmillan : 19-39.
- SCHUETZE, C., 2010, *The World is Upside Down : Women's Participation in Religious Movements and the Search for Social Healing in Central Mozambique*, Ph. D. Thesis, University of Pennsylvania.
- SHELDON, K., 2002, *Pounders of Grain : A History of Women, Work, and Politics in Mozambique*, Portsmouth, N. H., Heinemann.
- SEIBERT, G., 2005, « "But the Manifestation of the Spirit is Given to Every Man to Profit Withal". Zion Churches in Mozambique since the early 20th Century », *Le Fait Missionnaire*, 17 : 125-150.
- STEWART, C. et SHAW, R. (eds.), 1994, *Syncretism/Anti-Syncretism : The Politics of Religious Synthesis*, London, Routledge.
- SWATOWISKI, C., 2012, « IURD na passagem do Marçal em Luanda », Paper presented at the Annual Conference of the Brazilian Association of Anthropologists, São Paulo, 2-5 July.
- VAN BINSBERGEN, W., 1981, *Religious Change in Zambia, Exploratory Studies*, London [etc.], Kegan Paul International.
- VAN DE KAMP, L., 2011, « Converting the Spirit Spouse : The Violent Transformation of the Pentecostal Female Body in Maputo, Mozambique », *Ethnos*, 76 (4) : 510-533.
- 2012, « Afro-Brazilian Pentecostal Re-Formations of Relationships across Two Generations of Mozambican Women », *Journal of Religion in Africa*, 42 (4) : 433-452.
- 2013, « South-South Transnational Spaces of Conquest : Afro-Brazilian Pentecostalism, "Feitiçaria" and the Reproductive Domain in Urban Mozambique », *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 42 (4) : 343-365.
- VAN DE KAMP, L. et VAN DIJK, R., 2010, « Pentecostals Moving South-South : Brazilian and Ghanaian Transnationalism in Southern Africa », in A. ADOGAME et J. SPICKARD (eds.), *Religion Crossing Boundaries : Transnational Dynamics in Africa and the New African Diasporic Religions*, Leiden [etc.], Brill : 123-142.
- VAN DE PORT, M., 2007, « Bahian White : The Dispersion of Candomblé Imagery in the Public Sphere of Bahia », *Material Religion*, 3 (2) : 242-273.
- VAN DIJK, R., 1997, « From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », *Journal of Religion in Africa*, 27 (2) : 135-159.

- VAN WYK, I., 2011, « Believing Practically and Trusting Socially in Africa : The Contrary Case of the Universal Church of the Kingdom of God in Durban, South Africa », in H. ENGLUND (ed.), *Christianity and Public Culture in Africa*, Athens, Ohio University Press (Cambridge Centre of African Studies Series) : 189-203.
- WERBNER, R., 1989, *Ritual Passage, Sacred Journey : The Process and Organization of Religious Movement*, Washington-Manchester, Smithsonian Institution Press-Manchester University Press.
- WEST, H. G., 2005, *Kupilikula. Governance and the Invisible Realm in Mozambique*, Chicago, Chicago University Press.