



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Conversão do marido espiritual: a realização da imaginação pentecostal em Moçambique

van de Kamp, L.

DOI

[10.22456/1982-8136.95731](https://doi.org/10.22456/1982-8136.95731)

Publication date

2019

Document Version

Final published version

Published in

Debates do NER

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

van de Kamp, L. (2019). Conversão do marido espiritual: a realização da imaginação pentecostal em Moçambique. *Debates do NER*, 19(35), 173-197.
<https://doi.org/10.22456/1982-8136.95731>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (<https://dare.uva.nl>)

CONVERSÃO DO MARIDO ESPIRITUAL: A REALIZAÇÃO DA IMAGINAÇÃO PENTECOSTAL EM MOÇAMBIQUE

Linda van de Kamp¹

Resumo: Mulheres moçambicanas que frequentam os cultos das igrejas pentecostais brasileiras na capital de Maputo dizem ser atormentadas por um espírito violento com quem elas estariam casadas. Este espírito de vingança é frequentemente relacionado a ocorrências de guerras no passado e a um tipo de feitiçaria na qual membros da família doam ou vendem uma virgem a um espírito que vai trazer riqueza à família. Esta contribuição sugere que o número elevado de maridos espirituais em Maputo atesta as relações complexas entre parentes, namorados, casais e entre humanos e espíritos na sociedade moçambicana contemporânea em consequência de uma longa história de guerras, migrações, o colonialismo português e transformações socioeconômicas recentes. No entanto, as mulheres pentecostais entram numa nova guerra espiritual Pentecostal, na qual devem lutar contra espíritos, parentes e maridos. Desse modo, o artigo mostra a significação dos sinais espirituais nas vidas das mulheres pentecostais Moçambicanas, não só como uma imaginação passiva ou experiência espiritual, mas também como força *ativa* no sentido de que essas mulheres incorporam os sinais pentecostais para lutar contra o poder do marido espiritual sobre suas vidas e para realizar uma nova vida.

Palavras-chave: Pentecostalismo afro-brasileiro; Parentesco; Gênero; Espíritos; Maputo.

CONVERTING THE SPIRITUAL HUSBAND: THE REALIZATION OF THE PENTECOSTAL IMAGINATION IN MOZAMBIQUE

Abstract: Mozambican women attending the services of the Brazilian Pentecostal churches in the capital Maputo say they are tormented by a violent spirit with whom they would be married. This spirit of vengeance is often related to occurrences of wars in the past and to a type of witchcraft in which family members donate or sell a virgin to a spirit that will bring wealth to the family. This contri-

¹ Antropóloga e professora adjunta no Departamento de Sociologia da Universidade Amsterdam, Holanda. E-mail: l.j.vandekamp@uva.nl.

bution suggests that the high number of spiritual husbands in Maputo attests to the complex relationships between relatives, boyfriends, couples, and humans and spirits in contemporary Mozambican society as part of a long history of wars, migrations, Portuguese colonialism and recent socioeconomic transformations. However, Pentecostal women enter a new Pentecostal spiritual war, in which they must fight against spirits, relatives and husbands. The article shows the significance of spiritual signs in the lives of the Pentecostal women in Mozambique, not only as a passive imagination or spiritual experience, but also as an active force. The women incorporate Pentecostal signs to fight against the power of the husband spirit over their lives and to realize a new life.

Keywords: Afro-Brazilian Pentecostalism; Kinship; Gender; Spirits; Maputo.

INTRODUÇÃO

Uma grande parte das mulheres que frequentam as igrejas pentecostais brasileiras em Maputo, a capital de Moçambique, disse-me que sofriam com relacionamentos amorosos problemáticos, por causa de um espírito chamado de *marido da noite* ou *marido espiritual* que obstrui seus relacionamentos íntimos, as impedindo de se casar ou engravidar. Essas mulheres são atraídas pelos pastores pentecostais brasileiros que abertamente lutam contra espíritos *maus* e falam sobre o amor romântico e sobre relações familiares transformadas.

Durante minha pesquisa em Moçambique,² ouvi várias interpretações sobre o fenômeno marido espiritual. Curandeiros ou médicos tradicionais enfatizavam as raízes históricas do espírito em diferentes guerras (Honwana, 2002; Igreja *et al.*, 2008; Mahumane, 2015). Para eles, o marido espiritual é um espírito de guerra que busca vingança e se acalma ao receber um presente,

² Pesquisa etnográfica em Moçambique teve lugar de agosto de 2005 até agosto de 2007 patrocinado pela Organização Holandesa para Pesquisa Científica (NWO) e nos meses de julho e agosto em 2008 e em 2011. Para um outro artigo sobre o marido espiritual, veja Kamp (2011).

como uma jovem virgem que se torna casada com o espírito. Porém, nas histórias que circulavam em Maputo, o espírito estava principalmente relacionado com práticas de feitiçaria (Cavallo, 2013, p. 185-225). Mulheres seriam dadas aos espíritos e, em troca, a família ficaria rica. Pentecostais veem o espírito como um demônio e pastores brasileiros explicavam o caráter diabólico do espírito referindo-se às entidades espirituais afro-brasileiras, como pomba-gira.

Nas histórias que as mulheres pentecostais me contavam sobre as suas experiências com o marido espiritual, das quais apresento algumas a seguir, elas descrevem suas imaginações do espírito usando visões, sonhos e profecias. Segundo Poewe (1989), o cristianismo carismático³ é uma religião da imaginação e para a imaginação [*of and for the imagination*]. É imaginário porque os carismáticos interpretam o universo através de sinais manifestados pelo Espírito Santo. Poewe define os sinais como imaginação passiva: os sinais se apresentam por outro poder. O universo manifesta-se através desses sinais e esses estão disponíveis para explorar o sentido da vida. Porém, mostrando a significação dos sinais espirituais nas vidas das mulheres pentecostais Moçambicanas, gostaria de salientar não só a imaginação passiva ou a manifestação e experiência espiritual, mas também como a imaginação pentecostal pode ser considerada ativa no sentido que estas mulheres incorporam os sinais para lutar contra o poder do marido espiritual sobre suas vidas e para realizar uma nova vida.⁴ Como vários autores demonstraram em estudos de religião e *embodiment* (Mahmood, 2005; Meyer, 2008), é instigando disciplinas corporais e sensoriais específicas que sentimentos e respostas religiosos específicos são levantados e vividos. Meyer (2008) fala

³ Considero o pentecostalismo brasileiro em Moçambique carismático. Poewe descreve que os cristãos carismáticos têm uma relação pessoal com Deus através de sinais manifestados pelo Espírito Santo, igual às descrições e experiências dos pentecostais. Em geral o pentecostalismo brasileiro em África faz parte do movimento chamado pentecostal-carismático (Meyer, 2004). Neste artigo, pentecostalismo refere-se ao pentecostal-carismático ou neo-pentecostalismo brasileiro em Moçambique (Freston, 1994; 2005; Mariano, 1999).

⁴ Poewe (1989, nota 7) menciona a imaginação ativa no sentido da pessoa ser crítica sobre as imaginações experienciadas.

de *sensational forms*, os quais são modos autorizados para invocar e organizar o acesso ao divino ou transcendental que cria uma realidade religiosa. Pretendo mostrar como a batalha espiritual pentecostal imaginada contra demônios faz a batalha acontecer no dia-a-dia dos pentecostais. A “armadura espiritual” não apenas simboliza ou imagina a batalha espiritual, mas faz a batalha acontecer. Os convertidos devem incorporar a luta contra poderes malignos e mostrar que suas vidas realmente se transformam mesmo que os efeitos nem sempre tragam relações melhoradas, mas ainda mais tensas.

MARIDO ESPIRITUAL

Ao explicar o papel do marido espiritual, curandeiros⁵ enfatizaram a importância da relação entre pessoas e espíritos para garantir a reprodução da vida. Quando uma pessoa morre e é enterrada, seu espírito continua vivendo, cuidando do bem-estar de seus descendentes e pela procriação da família. Espíritos de pessoas assassinadas ou desfavorecidas que não foram devidamente enterradas e por isso não podem viver como espíritos ancestrais em sua família procuram se vingar, atacando a família do assassino com doença e infelicidade. Para acalmar o espírito, a compensação pela sua morte, a sua reintegração na sociedade, mostra-se necessária, o que pode acontecer através do casamento com uma menina virgem da família do assassino.⁶ O espírito torna-se o marido da menina e, através do casamento, o espírito inquieto encontra uma família e se transforma num espírito bom, mas complica o casamento da menina com um homem de carne e ossos ou rituais especiais devem ser executados.⁷

⁵ Entrevistei quatro curandeiros que trabalham na cidade de Maputo e cinco curandeiros que trabalham nas zonas rurais do sul do país.

⁶ Alguns curandeiros sublinhavam que meninos virgens também podem ser dados ao espírito vingativo. O espírito muitas vezes é masculino, mas pode ser feminino também.

⁷ Nos relatos de alguns curandeiros, ressaltou-se que o espírito só pode ser reintegrado e a menina só pode se casar com um marido físico quando o espírito pertence a um

A maioria dos curandeiros entrevistados relacionou este espírito de vingança a ocorrências de guerra. Começando no século XIX, quando grandes mudanças sociais estavam ocorrendo na África Austral como resultado da migração dos grupos Nguni, o período que é frequentemente chamado de *Mfecane*.⁸ Um papel especial foi desempenhado pelo Rei Ngungunyane, que era o líder de um dos grupos Nguni que estabeleceu o Império de Gaza no sul de Moçambique. O rei Ngungunyane (1884 a 1895) era conhecido pelas guerras violentas que travou contra a opressão colonial portuguesa e suas tentativas de incorporar em seu reino grupos de outras partes do país, como o Ndu do centro de Moçambique (Liesegang, 1986). Desde que os Ndu foram assassinados e escravizados contra a sua vontade e alguns dos corpos Ndu mortos não foram devidamente enterrados, eles vieram para se vingar em famílias Tsonga do sul de Moçambique e famílias Nguni por *mupfuka*; o espírito da pessoa morta poderia ressuscitar e buscar a reabilitação e reintegração (Honwana, 2003, p. 71-74; Igreja *et al.*, 2008; Langa, 1992, p. 29-32, p. 43-46). Em seu estudo das estruturas de parentesco do povo Chope no sul

menino também. Quando a menina adulta vai se casar com um marido físico, os presentes de *lobolo* – casamento local que ficou classicamente registrado na antropologia como “bridewealth” (Granjo, 2005, p. 17) – no qual a família recebe pela menina, são oferecidos ao marido espiritual. Então, o espírito deve permitir que o menino use esses presentes para o *lobolo* de sua futura esposa. As crianças que nascerem posteriormente a esses pais terão o nome do espírito, garantindo sua plena reintegração e compensação por sua morte. Dessa forma, e seguindo a lógica da afiliação que Webster mostrou (2009 [1976], p. 300), para o caso da sociedade Chope, o espírito torna-se um genro ou *mukonwana* – em Ronga, na estrutura de parentesco da família e, a partir de então, o marido espiritual torna-se razoável e a menina tem permissão para se casar. Outra possibilidade é acompanhar o espírito de volta para sua casa e família de origem com presentes (Bagnol, 2006).

⁸ Existem diferentes leituras do período *Mfecane* (Hamilton, 1995). Uma interpretação entende *Mfecane* como parte da fundação de um estado altamente militarizado e centralizado pelos reis Zulus acompanhados por violência extrema. Outra explicação situa *Mfecane* em um período mais longo de formação de estado que envolveu migração e combate (para uma discussão recente, ver Ferguson, 2013).

de Moçambique, Webster (2009 [1976], p. 293-300) demonstrou a lógica de incorporar estrangeiros e inimigos, como o Ndau, na sociedade local, permitindo que eles se casassem com um Chope mulher (veja nota 7). Segundo Passador (2011), esta lógica de integração de estrangeiros caracterizou a longa história de conflitos e guerras no sul de Moçambique, pacificando inimigos e, conseqüentemente, espíritos estrangeiros (Ferguson, 2013).

Além do impacto dos espíritos nas guerras históricas (Honwana, 2003, p. 71-74; Langa, 1992, p. 29-32, p. 43-46), hoje em dia, na mais recente era pós-guerra depois de uma guerra civil de dezesseis anos (cerca de 1976 a 1992), existem preocupações sobre uma nova onda de espíritos em busca de vingança (Mahumana, 2013, p. 117-8, p. 176; Fry, 2000, p. 80; Igreja *et al.*, 2008). Agora que os soldados que foram submetidos a rituais de limpeza (Granjo, 2011) estão ficando velhos e morrendo, os espíritos que foram temporariamente acalmados pelos rituais voltarão a se tornar ativos, porque ainda estão em busca de vingança. De acordo com ambos os curandeiros e pastores pentecostais, existem espíritos vingativos ativos em cada família alargada.

Estudos sobre maridos espirituais têm sido realizados em áreas rurais e periurbanas, especialmente em relação a experiências (traumáticas) na última guerra civil (Honwana, 2002; Igreja *et al.*, 2008). Esses estudos têm apontado para o papel crucial dos espíritos maridos, e os espíritos em geral, no processo de reconciliação e restauração na sociedade moçambicana pós-guerra (Schuetze, 2010, p. 412-439). O casamento com um espírito contribui para o restabelecimento das relações entre espíritos e vivos e, como tal, para a renovação das comunidades e da sociedade. Nesse contexto, espíritos vingadores oferecem uma maneira de lidar com os traumas da guerra. No entanto, Passador (2011, p. 169-91), escrevendo sobre o distrito rural de Homoine, no sul de Moçambique, argumenta que a integração de espíritos de guerra nunca pode ser considerada definitiva, pois as pessoas podem romper com as obrigações da aliança (Marlin, 2001),⁹ levando a uma

⁹ Marlin (2001, p. 298) argumenta que a possessão por espíritos de homens mortos na guerra “[...] não oferece resolução nem a restauração de um senso de ordem anterior”.

realidade de desconfiança e suspeita que envolve principalmente mulheres. Como as mulheres são casadas com o espírito estrangeiro, elas têm uma posição crucial na manutenção ou no término da aliança, aumentando as suspeitas sobre essas. É essa posição feminina ambígua que também parece desempenhar um papel na forma como as novas atitudes independentes das mulheres ascendentes em Maputo estão a ser julgadas.

As várias mulheres com quem convivi, pentecostais e não pentecostais, muitas vezes, foram para curandeiros e profetas das chamadas Igrejas Africanas Independentes (Cavallo, 2013; Fry, 2000; Pfeiffer, 2002), por causa de possíveis relações com os espíritos de vingança, mas para elas os rituais de cura não faziam sentido ou elas não sentiam qualquer alteração na sua situação. Curandeiros apontaram para a falta de conhecimento das estruturas de parentesco e sobre os espíritos entre as famílias em Maputo, porque muitas famílias perderam parentes durante a guerra e refugiados perderam o contato com seus locais de origem, incluindo os seus antepassados. O conhecimento da história espiritual de sua família está desaparecendo, de acordo com esses curandeiros. Ao mesmo tempo, várias mulheres pentecostais cresceram em Maputo, no período após a independência do governo colonial Português, quando o regime do partido único Frelimo¹⁰ embarcou num caminho revolucionário de desenvolvimento, com uma orientação socialista que proibia práticas ‘retardadas’ ou ‘primitivas’, como os rituais ancestrais e a cura tradicional (Honwana, 2002). Também foi fortemente desencorajado a falar as línguas locais e, em casa, pais acharam melhor para o futuro de seus filhos falarem a língua oficial Português, a língua em que seus filhos estavam sendo educados. As mulheres muitas vezes podiam entender o idioma local, mas elas não sabiam falar ou não se sentiam a

Wiegink (2014, p. 165-191) demonstra como as relações com espíritos de guerra também podem legitimar violência. Mahumane (2015) analisa que o elemento de compensação no relacionamento com o espírito acaba legitimando ideologias e práticas de subserviência.

¹⁰ Frente da Libertação de Moçambique, criada em 1962 como uma união de movimentos de independência e partido no poder desde a independência em 1974.

vontade para falar. Elas experimentavam dificuldades de comunicação com seus avôs e outros parentes que não são habituados ao Português. Esta geração internalizou certa distância a um passado cultural que várias vezes é uma continuação das políticas coloniais de assimilação que seus pais tinham vivido (Cipriano, 2011; Sumich, 2008). Apesar de que desde o início dos anos 1990, na época pós-socialista, uma identidade nacional baseada numa ‘tradição cultural’ está sendo promovida e revivida pela Frelimo, as dimensões espirituais da ‘tradição’ ainda estão causando constrangimento e ansiedade (Honwana, 2003; West, 2005). Para muitas pessoas em Maputo e principalmente para os pentecostais, as influências crescentes de poderes incontrolláveis, incluindo espíritos, estão desorganizando a sociedade. Para eles, o retorno do governo à ‘tradição’ é a razão pela qual o projeto neoliberal e democrático pós-guerra está falhando e porque Maputo tem se tornado uma cidade incipiente.

De acordo com os curandeiros, não é necessário sofrer do marido espiritual, pois é possível apaziguar o espírito pela sua reintegração social através do casamento (Passador, 2011). No entanto, muitas pessoas sentem que o equilíbrio entre o social e o espiritual, importante para a organização e a força reprodutiva da sociedade, foi perturbado. O fato de que as estruturas de parentesco não estão funcionando adequadamente significa que os procedimentos corretos para reintegrar o espírito não estão sendo seguidos. Essa visão foi expressa em conversas e entrevistas com indivíduos pentecostais e não pentecostais, incluindo curandeiros (Cavallo, 2013, p. 185-252).

Além disso, salientando a intervenção de poderes espirituais na sociedade, as pessoas contavam entre si histórias e experiências sobre poderes extraordinários muitas vezes ligados à feitiçaria. Falando sobre mulheres que não conseguiam casar ou engravidar, pessoas perguntavam para mim se eu sabia o porquê de tantas mulheres de uma só família, que são bonitas e bem-educadas, não estarem casadas. Para eles estava claro que forças espirituais estavam envolvidas. Reduzindo suas vozes, pois é uma questão perigosa e séria, eles disseram que parentes vendiam seus filhos para espíritos através de um feiticheiro para trazer riqueza à família. A criança alimenta os fortes poderes

espirituais necessários para a sorte e riqueza. Esse espírito que proporciona riqueza é violento e precisa continuamente de novas crianças, de preferência meninas, porque ele é do sexo masculino.¹¹ As pessoas com quem falei estavam com medo da falta de conhecimento dos poderes que estavam controlando-as. Julia (quarenta anos, contadora) era uma dessas pessoas.¹²

Segundo Julia, ela e suas irmãs solteiras não conseguiam casar porque um espírito lhes atacava, por causa ‘da arrogância do meu pai’. Seu pai tinha sido educado num seminário católico no período colonial para se tornar um sacerdote. Julia esclareceu que os costumes locais, como ritos dedicados aos espíritos ancestrais, eram bárbaros para seu pai e que ele tinha sido “[...] orgulhoso de ter um carro e civilização”. Por falta de proteção dos espíritos ancestrais, a família passou por vários infortúnios, conforme Julia: “Sempre houve uma atmosfera negativa em nossa casa. Meus pais brigavam e por isso eu estava com medo de casar-me. Quando um homem queria se casar comigo, eu me retirava”. Para se livrar de ‘espíritos malignos’ e ‘tradições culturais’, Julia começou a frequentar a Igreja Universal do Reino de Deus (Igreja Universal).

ESPÍRITOS AFRO-BRASILEIROS PENTECOSTAIS

Em Moçambique, igrejas pentecostais brasileiras têm crescido exponencialmente desde os anos noventa do século passado (Cruz e Silva, 2003; Freston, 2005), após o término da guerra civil e a implementação de estruturas

¹¹ Nesta região, esse espírito que ‘come’ carne humana refere-se ao espírito de pessoas que tenham sido apropriados ou mortos para o benefício de outra pessoa. Isso geralmente envolve a acumulação de riqueza à custa dos outros, o que aponta para feitiçaria (Comaroff, Jean; Comaroff, John 1999; Fry, 2000, p. 79-80; West, 2005, p. 35-39). Este marido espiritual também foi referido como *xindontana* que pode ser traduzido como pequeno tirano e tem uma conotação pejorativa (Cavallo, 2013, p. 188).

¹² Os nomes usados neste texto são fictícios por razões de privacidade. As citações de Julia neste texto seguem de várias conversas com ela entre 2005 e 2007.

econômicas neoliberais e estruturas democráticas incluindo a liberdade de expressão religiosa. A igreja brasileira mais influente e com maior número de templos e adeptos em Moçambique é a Igreja Universal. Outras igrejas presentes durante minha pesquisa eram a Deus é Amor, Mundial do Poder de Deus e Internacional da Graça de Deus.¹³ A maioria das igrejas e dos missionários brasileiros em Moçambique faz parte do movimento pentecostal-carismático ou neopentecostal (Freston, 1994; Mariano, 1999), que se caracteriza pela sua ênfase na ‘batalha espiritual’ – uma guerra entre Deus e o Diabo. Os crentes devem se armar para lutar espiritualmente. Eles devem também estar conscientes de seus erros e daqueles cometidos pelos seus antepassados, pois esses têm implicações para o presente e o futuro. No contexto africano, essa crença levanta grandes preocupações com os espíritos ancestrais (Meyer, 1998). Outra característica importante das igrejas neopentecostais é a teologia da prosperidade, a qual afirma que os crentes que tiverem uma fé combativa e valente e um compromisso firme serão felizes e prósperos, tanto materialmente quanto social e individualmente.

A adaptabilidade dessas igrejas a uma nova cultura urbana no Brasil (Freston, 2005, p. 37) com suas alterações inerentes de estruturas familiares e papéis de gênero, tem sido relevante nas áreas urbanas de Moçambique também, particularmente para as mulheres com uma mobilidade socioeconômica ascendente. De alguma forma, elas se beneficiaram das reformas econômicas e políticas que lhes permitiram o acesso à educação e carreiras profissionais (Sheldon, 2002, p. 229-266; Wlsamoç, 2001, p. 106-150). Quase 75% dos frequentadores das igrejas pentecostais são mulheres relativamente bem-educadas que ganham um salário, mesmo que os valores possam diferir entre o salário mínimo ou vinte vezes o salário mínimo. Muitas delas estudam na universidade ou nos institutos de educação superior. Essas mulheres conquistam posições anteriormente impensáveis para mulheres,

¹³ No censo de 2007 os evangélicos/pentecostais foram uma nova categoria religiosa, mostrando sua crescente importância – para a cidade de Maputo o resultado foi 21% (INE, 2009, mas veja Morier-Génoud, 2014, para uma crítica).

tais como viver na cidade como mulheres solteiras e independentes, ou ganhar mais dinheiro do que seus pares do sexo masculino (Manuel, 2011). Essas mulheres desafiam e ultrapassam diversas fronteiras socioculturais e exploram domínios socioculturais desconhecidos na sua tentativa de criar uma vida melhor. Elas têm empregos que seriam inatingíveis para suas mães e questionam aspectos da chamada cultura tradicional e investem em mudanças socioculturais.

O pentecostalismo brasileiro parece se encaixar bem com o espírito transformador dessas mulheres. Convertidos pentecostais são fortemente encorajados a aproveitar oportunidades, criar novas possibilidades e desenvolver uma carreira profissional. Os discursos pentecostais e as práticas associadas a eles levam seus seguidores a tomar suas vidas nas próprias mãos, deslocar limites e criar uma nova vida usando o poder do Espírito Santo (Kamp, 2016; Dijk, 2010). Para criar uma nova vida, os pastores brasileiros enfatizam que as mulheres devem combater o mal na sua sociedade. Para mostrar o trabalho maligno do diabo, os pastores usavam exemplos de como espíritos afro-brasileiros tinham atuado na vida deles ou de crentes no Brasil.

Por exemplo, nos cultos a que assisti na igreja Deus é Amor, em 2006 e 2007, não havia um pastor permanente e pastores brasileiros que recorriam a países africanos permaneceram por alguns dias ou algumas semanas. Num culto,¹⁴ um pastor brasileiro que tinha acabado de chegar da Nigéria, explicou sobre os vários tipos de demônios que são ativos. Ele deu o exemplo de pomba-gira, uma entidade religiosa afro-brasileira, que ‘destrói casamentos’:

Por que uma menina de 16 ficaria com um homem de 60? Trata-se de dinheiro. O que ela deveria fazer com ele? Dar banho nele? Se ele perder todo o seu dinheiro, ele não vai voltar para sua ex-mulher? [...] Este problema é o demônio de pomba-gira. Aqui em Moçambique tem o marido da noite, não é? (Citação oral de um pastor em um culto, 2 mar. 2007)

¹⁴ Realizado em dois de março de 2007.

Os pastores brasileiros não conhecem a história do marido da noite ou marido espiritual em Moçambique e moçambicanos não estão familiarizados com o significado e o papel do espírito de pomba-gira no Brasil. No contexto pentecostal, nenhuma tradução exata da cosmologia afro-brasileira para a africana parece ser necessária. A conexão transnacional entre África e Brasil, a qual inclui uma história comum de ‘espíritos africanos’ se torna o meio para descobrir e refletir sobre os poderes das trevas na Nigéria, em Moçambique e no Brasil de hoje (Kamp, 2012). Para estabelecer uma conexão entre os pastores brasileiros e convertidos moçambicanos, é importante que os pastores mostrem conhecimento sobre os ‘truques do Diabo’, que no mundo todo usa as crenças e relações locais para fazer o seu trabalho. Ao mesmo tempo, é necessário ter uma posição de afastamento para com o ‘mal’. Quanto menos se sabe, mais fácil se torna para se distanciar dos laços diabólicos. O pentecostalismo transnacional exerce um poder especial, porque os pastores brasileiros atravessaram e refutaram limites históricos, culturais e espirituais (Mariz, 2009). A partir desta experiência, esses pastores apresentam às mulheres moçambicanas a possibilidade de fazer o mesmo. A poderosa atmosfera de luta e conquista que o pentecostalismo afro-brasileiro conseqüentemente traz é importante para a compreensão do efeito da sua imaginação. A pentecostal e obreira Mariza (38 anos) relatou como a sua vida transformou-se depois que um ‘pastor brasileiro alto e negro,¹⁵ exorcizou o espírito [marido espiritual]’.

Desde sua infância, numa cidade na zona central do país,¹⁶ Mariza sabia que ela era casada com um espírito. Sua mãe tentou libertá-la, indo a curandeiros e profetas nas Igrejas Africanas Independentes, mas sem sucesso. Mariza casou, mas não teve filhos e se divorciou. Inicialmente, ela recusou

¹⁵ Muitos pentecostais achavam que pastores negros (brasileiros e às vezes angolanos) poderiam entender melhor a sua situação espiritual em comparação aos missionários (brancos) europeus que ‘não entendem esta coisa de magia negra’.

¹⁶ Uma zona onde a última guerra foi a mais intensa, que é vista como a região com poderes espirituais muito fortes.

a proposta de casamento de seu atual marido, por ela saber que o espírito iria agir, mas finalmente cedeu. Seu novo marido conseguiu um emprego em Maputo, onde o marido espiritual de Mariza começou a operar com fervor: muitas vezes ela caía no meio da rua e quando o marido recebia seu salário, no final do mês, ela tornou-se tão doente que tiveram que gastar todo o dinheiro com médicos e curandeiros. Um dia, ela ouviu falar sobre a Igreja Deus é Amor na rádio e começou a frequentar os cultos no cinema Charlot, onde aquele pastor ‘alto e negro’ exorcizou o espírito. Demorou um ano ou dois antes do espírito realmente deixar Mariza livre. Finalmente, depois de muita oração, o espírito a deixou: ‘Uma noite, eu vi o diabo em meu sonho, ele parecia muito feio, e disse que ia embora porque ele estava cansado de Deus. Deus queimou-o muito’, relatou Mariza.¹⁷ Lentamente a sua vida começou mudar.

Quando Mariza começou a organizar seu casamento civil, o diabo/espírito voltou para dizer a ela que ela não iria se casar. Mas Mariza sabia que isso era parte de uma batalha espiritual: ela estava sendo testada. Com sua ‘armadura espiritual’ (a ação pentecostal), ela iria triunfar. No dia do casamento, os documentos estavam faltando no registro civil e, quando o pastor orou, ele viu o diabo com os papéis. No final, os documentos foram encontrados e eles foram capazes de se casar. Sua família não estava presente, uma vez que não podiam acreditar que seria possível para Mariza se casar. Eles estavam com medo de que algo terrível acontecesse, porém ela ainda estava casada e fervorosamente orava, jejuava e sacrificava dízimos e ofertas a fim de conceber.

A AÇÃO PENTECOSTAL

Quando Julia mencionou o marido da noite em nossas conversas, eu lhe pedi para me contar mais sobre este espírito. Ela começou falando sobre o seu último parceiro com quem ela tinha vivido durante vários anos. Ele conseguiu um emprego na cidade de Beira, 1.000 km ao norte de Maputo. O plano era

¹⁷ Entrevista realizada em 9 de março de 2007.

que o seu parceiro se mudaria primeiro e ela seguiria mais tarde. Mas, então, o contato diminuiu e Julia descobriu que ele tinha outra mulher. Olhando para trás, ela contou como um sonho espiritual tinha sido um sinal de alerta. Entretanto, como ela não era convertida não conseguiu reconhecer as dimensões espirituais do sonho, em que ela teve relações sexuais com uma mulher. ‘Naquela época eu não tinha ideia de que a mulher de Beira estava pedindo para ter o meu homem. Tal sonho significa que seu relacionamento acabou’, disse Julia. Algumas mulheres falavam sobre os sonhos que tinham como parte de sua relação com um espírito, mas esses sonhos eram reais na medida em que a relação sexual que tinham com espíritos era vivida fisicamente.

Primeiro cheguei à conclusão de que as narrativas de Julia sobre as razões de suas dificuldades com os homens – a falta de proteção dos espíritos ancestrais, o marido ou esposa espiritual, os sonhos – mostram a comunicação espiritual incorporada sobre questões sensíveis, tais como sexualidade lésbica, casamento e parentesco. Nas sociedades africanas, sonhos são médiuns para a interação entre os vivos e os mortos, e entre os próprios vivos (Evans-Pritchard, 1976 [1937]; Lambek, 1981). Curandeiros podem usar os sonhos de seus clientes e seus próprios sonhos para analisar doença e impedir um evento ruim que é anunciado pelo sonho. Nas comunicações entre o curandeiro, o cliente e a comunidade social, os sonhos também podem restaurar o equilíbrio das relações rompidas (Igreja; Dias-Lambranca, 2009, p. 150). No entanto, no caso de Julia, bem como no caso de outros pentecostais, sonhos desempenhavam um papel limitado na estimulação da comunicação sociocultural ou da restauração de relações. Crentes mantinham os sonhos para si mesmos e as únicas pessoas para quem possivelmente os mencionava era para pastores. Mas os pastores preferiram não se aprofundar demais nessas experiências. Sob a orientação do Espírito Santo, convertidos deveriam ser capazes de detectar sozinhos as forças que estavam agindo sobre elas.

Os cultos eram lugares onde convertidos aprendiam a controlar seus corpos em relação ao espiritual. No início dos cultos, todos tinham que fechar os olhos, colocar suas mãos no coração e começar rezando, permitindo que

o Espírito Santo revelasse o mal em seus corpos. Sob a orientação do pastor, que é preenchido com o poder do Espírito Santo, o mal que se encontra em seu corpo é jogado para fora, indo com as mãos sobre o corpo e depois puxando as mãos longe dele. Regularmente, as mulheres que não se casavam ou não podiam conceber eram chamadas para frente, para tirar os maus espíritos em seus corpos gritando ‘queima, queima, queima’.

Às vezes, eu mantinha meus olhos abertos, para observar os acontecimentos, mas os obreiros, os assistentes dos pastores, diziam para eu fechá-los. Convertidos explicaram para mim que isso era essencial, para desconectar de tudo e de todos, e para se conectar com Deus e inspecionar o próprio corpo. Mesmo estando em um grupo de pessoas, era importante que os participantes não partilhassem as suas experiências com os outros. Pastores salientavam que deveriam manter a sua batalha espiritual para si. Nos primeiros serviços a que assisti, tentei me relacionar com as pessoas ao meu redor, todavia respondiam com cautela. Normalmente, as igrejas em Moçambique são locais de encontro, contudo participar de uma igreja pentecostal era um negócio privado. Era fundamental que os convertidos não informassem outros sobre os detalhes de suas lutas espirituais. A relação com Deus é central e o pastor é o único mediador. Outros – amigos, colegas, parentes, curandeiros e até mesmo outros convertidos – não têm as capacidades espirituais de escrutínio e podem até ter más intenções e tentar contrariar o processo de conversão. Pentecostais têm que aprender a não escutar os outros, mas o Espírito Santo é quem irá orientá-los na leitura de seus corpos.

O importante papel do parentesco e das relações sociais em saber mais sobre os desejos dos espíritos, para encontrar uma maneira de viver com eles e, como tal, para ter uma vida abençoada na perspectiva da cosmologia local não são importantes e até mesmo destrutivos no campo pentecostal. A autoanálise e autoajuda que a configuração pentecostal permite, e onde só o Espírito Santo e o pastor são necessários, é exatamente a atração dessa forma de pentecostalismo em Maputo. As mulheres com uma mobilidade ascendente são a desencarnação de estruturas de comunicação espirituais

locais e/ou são felizes que podem agir independentemente de poderes nos domínios nacionais e locais, sem quaisquer parentes que normalmente têm um papel a jogar no processo de cura.

No entanto, os pastores também exigem que as mulheres pentecostais sejam capazes de participar na guerra espiritual contra maridos espirituais e contra demônios em geral. Elas devem examinar se todas as formas necessárias para ser um ‘soldado de Deus’ realmente se enraizaram em todo o seu corpo. Todos os seus sentidos devem estar alertas para serem soldados constantemente atentos e prontos. Elas sempre se encontravam numa situação de guerra e deveriam ter uma atitude forte e determinada, como a Mariza ilustrou quando relatou as dificuldades de se casar depois de sua conversão. Sinais da presença do Espírito Santo nas suas vidas não se restringem à busca de um casamento feliz e ao desejo de ter sucesso, mas também incluem uma forma idiossincrática de ser e agir (Campos; Gusmão, 2008). Crentes podem, portanto, precisar de anos de treinamento. Vestidas com a chamada ‘armadura espiritual’ (Efésios 6), os convertidos lutam contra espíritos, através de oração, jejum e ofertas financeiras. Assim, de vez em quando, os líderes pentecostais distribuem espadas e martelos de madeira ou plástico, as quais as crentes levam para casa para serem lembradas de sua posição de ‘soldado pentecostal’. Como parte dessa guerra, as mulheres pentecostais veem seus parentes cada vez mais como pessoas dominadas pelas forças do mal e nos quais elas não podem mais confiar, o que também influenciou a ausência dos familiares de Mariza no seu casamento. Como resultado, as pentecostais crescentemente experimentam tensões em seus relacionamentos. Por exemplo, as já tensas relações entre Julia e seus parentes aumentaram à medida que sua atitude pentecostal significava que ela pararia de compartilhar o seu salário com seus pais e outros parentes que dependiam deste dinheiro. Outros convertidos distanciaram-se de encontros familiares e certos rituais, o que criou uma atmosfera de desconfiança e brigas.

DISCUSSÃO E CONCLUSÃO

Seguindo a abordagem antropológica que enfatiza as dimensões simbólicas, encarnadas e imaginadas da possessão ou do envolvimento espiritual (Boddy, 1989; Csordas, 1987; Lambek, 1981; 2003; Poewe, 1989), as experiências espirituais vividas pelas mulheres Moçambicanas podem ser vistas como expressões culturais complexas que expressam a vida cotidiana e permitem múltiplas interpretações e imaginações da realidade (Honwana, 2002; 2003). O envolvimento com maridos espirituais pode ser visto como parte de um processo de comunicação sobre os papéis de gênero e formas de casamento e sexualidade aceitáveis e inaceitáveis. Novas posições das mulheres, como seus níveis mais elevados de ensino e melhores carreiras profissionais, estão provocando discussões sobre o papel apropriado de homens e mulheres. A acomodação do marido espiritual no quadro pentecostal igualmente permite que as mulheres conscientemente reflitam sobre a sua posição e se adaptem às novas. Inicialmente, Mariza, que migrou para Maputo, parecia ser uma vítima em um ambiente urbano que era novo para ela, uma posição que ela compensava por afirmar na renda do marido (Lewis, 1971, p. 75-79). No entanto, a percepção dos pastores brasileiros do espírito ofereceu a Mariza a chance de ter um entendimento diferente de si mesma, de sua sociedade e de resistir à sua situação (Boddy, 1989). Pastores pentecostais brasileiros oferecem às mulheres uma compreensão e sensação particular dos espíritos que agem nas suas vidas, bem como técnicas para romper com poderes paralisantes, tornando-se possuídas ou envolvidas com o Espírito Santo.

No entanto, enquanto há continuidades entre a imaginação espiritual local e pentecostal (Almeida, 2009), há aspectos de incorporação no processo de conversão pentecostal que mostram discontinuidades com relações espirituais locais. *A Arte de viver com espíritos* (Lambek, 2003) no ambiente pentecostal não permite um processo de comunicação com os outros, com exceção de conversas de aconselhamento com os pastores. O importante papel na sociedade das relações de parentesco e sociais em saber sobre os desejos dos espíritos, para encontrar uma maneira de viver com eles e,

como tal, para transmitir uma variedade de mensagens não é importante no contexto pentecostal e até mesmo destrutivo. Convertidos são deixados aos seus próprios recursos e autoconsultas, principalmente com base em revelações corporais pelo Espírito Santo e sobre o que os pastores dizem. A autoajuda que a configuração pentecostal permite é exatamente a atração dessa forma de pentecostalismo para as mulheres com uma mobilidade ascendente. Ao mesmo tempo, as mulheres pentecostais podem se sentir isoladas. Os parentes de Mariza decidiram manter distância e os parentes de Julia reclamaram pela falta de cooperação financeira. Enquanto as mulheres pentecostais aprendem a fechar seus corpos, excluindo assim espíritos intrusos e parentes exigentes, a forma como o Espírito Santo entra em seus corpos no movimento pentecostal brasileiro em Moçambique também assume formas de aflição.

Para Poewe (1989), a imaginação carismática fala da presença de incerteza no sul da África, onde novos projetos políticos estão falhando. O modo carismático de ser transforma experiências mundanas para religiosas, significando que o pentecostalismo desconstrói a ordem existente e oferece uma reconstrução com uma ordem nova. A imaginação pentecostal substitui 'o desespero anterior; uma sensação de plenitude substitui o antigo sentido de conflito, a paz e a vitória substituem pavor e medo' (Poewe, 1989, p. 82). No entanto, considerando o fato de que convertidos Moçambicanos têm de viver e produzir esta nova vida imaginada, é importante perceber que esta não será necessariamente pacífica e sem luta. Vivendo a imaginação pentecostal significa que mulheres pentecostais entram numa guerra espiritual que traz efeitos para as relações com seus familiares, muitas vezes aumentando os conflitos entre eles. Convertidos assumem esse risco porque consideram o poder universal do Espírito Santo mediado pelos pastores (afro-) brasileiros mais forte do que espíritos locais. Testemunhos longos e detalhados, por exemplo sobre o Diabo indo embora com papéis importantes para o casamento, são a prova da realização da nova vida imaginada.

Neste artigo, foi analisado como a inserção pentecostal das mulheres em Maputo se materializa numa guerra espiritual. A vida pentecostal é

experimentada como um processo contínuo de combate ao impacto dos poderes negativos sobre a vida das mulheres e como um desafio para criar um novo corpo que seja capaz de avançar na vida. Na formação do sujeito Pentecostal, que implica uma plenitude cada vez maior com o Espírito Santo através de práticas rituais, *performances* e técnicas corporais, as mulheres Pentecostais aprendem a interpretar e estruturar experiências corporais e usar seus corpos de maneiras novas (Meyer, 2009). Seus corpos tornam-se o centro de uma batalha entre o marido espiritual e o Espírito Santo. Ao fazê-la os convertidos separam seus corpos de seus ambientes sociais, como quadros locais de cura e envolvimento espiritual. Isso significa que os convertidos precisam agir em seus ambientes partindo de posições ‘individualizadas’. Suas lutas contra o espírito resultam na adoção de seus próprios corpos como fronteira, vestidos com a “armadura espiritual”, à medida que elas incorporam os conflitos de sua sociedade em sua inserção pentecostal. As mulheres pentecostais ficam com seus próprios corpos como locais de poder. De Boeck observou que os sujeitos pós-coloniais no Congo parecem estar separados dos textos biomédicos e do ritual divinatório, o que deixa as pessoas “[...] com seus próprios corpos como locais de (re) produção e poder (político) da cultura, e como locais de comemoração e gerando significados” (Boeck; Plissart, 2004, p. 117). Da mesma forma, as lutas na sociedade moçambicana e os conflitos entre as pessoas tornam-se encarnados como conflitos dentro dos convertidos. Às vezes, esse novo modo corporal pentecostal é recompensador e promissor para as mulheres com uma mobilidade ascendente, mas também pode aumentar as tensões e as dificuldades em suas vidas, intensificando o desassossego com violência (Mahumane, 2015; Igreja, 2014).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e Seus Demônios, Um Estudo Etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

- BAGNOL, Brigitte. *Gender, Self, Multiple Identities, Violence and Magical Interpretations in Lovolo Practices in Southern Mozambique*. Universidade de Cape Town, Tese (Doutorado em Antropologia), 2006.
- BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zār Cult in Northern Sudan*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1989.
- CAMPOS, Roberta Bivar C.; GUSMÃO, Eduardo Henrique. Celebração da Fé: Rituais de Exorcismo, Esperança e Confiança, na IURD. *Revista Antropológicas*, v. 19. n. 1, p. 91-122, 2008.
- CAVALLO, Giulia. Curar o Passado: Mulheres, Espíritos e ‘Caminhos Fechados’ nas Igrejas Zione em Maputo, Moçambique. Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Tese (Doutorado em Antropologia), 2013.
- CIPRIANO, António. *Educação, Modernidade e Crise Ética em Moçambique*. Maputo: Dondza Editora, 2011.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism. *CODESRIA Bulletin*, v. 3-4. n. 17-28, 1999.
- CRUZ E SILVA, Teresa. Mozambique. In: CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre; ORO, Ari Pedro (eds.). *Les Nouveaux Conquérants de la Foi. L'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Karthala, 2003.
- CSORDAS, Thomas J. Genre, Motive, and Metaphor: Conditions for Creativity in Ritual Language. *Cultural Anthropology*, v. 2, n. 4, p. 445-69, 1987.
- DE BOECK, Philip; PLISSART, Marie-Françoise. *Kinshasa: Tales of the Invisible City*. Tervuren, Amsterdam, Gent: Royal Museum for Central Africa, Ludion and Vlaams Architectuurinstituut VAI, 2004.
- DIJK, Rijk van. Social Catapulting and the Spirit of Entrepreneurialism. In: HÜWELMEIER, Gertrud; KRAUSE, Kristine (eds.). *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*. London: Routledge, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].

FERGUSON, James. Declarations of Dependence: Labour, Personhood, and Welfare in Southern Africa. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, n. 2, p. 223-242, 2013.

FRESTON, Paul. Breve Histórico do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRESTON, Paul. The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa. *Journal of Religion in Africa*, v. 35, n. 1, p. 33-65, 2005.

FRY, Peter. O Espírito Santo contra o Feitiço e os Espíritos Revoltados: 'Civilização' e 'Tradição' em Moçambique. *Mana*, v. 6, n. 2, p. 65-95, 2000.

GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um Velho Idioma para Novas Vivências Conjugais*. Porto: Campo das Letras, 2005.

GRANJO, Paulo. Trauma e Limpeza Ritual de Veteranos em Moçambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 21, p. 43-69, 2011.

HAMILTON, Carolyn (ed.). *The Mfecane Aftermath: Reconstructive Debates in Southern African History*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1995.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

HONWANA, Alcinda Manuel. Undying Past. Spirit Possession and the Memory of War in Southern Mozambique. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter (eds.). *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press, p. 60-80, 2003.

IGREJA, Victor. Memories of Violence, Cultural Transformations of Cannibals, and Indigenous State-Building in Post-Conflict Mozambique. *Comparative Studies in Society and History*, v. 56, n. 3, p. 774-802, 2014.

IGREJA, Victor; DIAS-LAMBRANCA, Béatrice; RICHTERS, Annemiek. Gamba Spirits, Gender Relations and Healing in Post Civil War Gorongosa, Mozambique. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 14, n. 2, p. 353-371, 2008.

IGREJA, Victor; DIAS-LAMBRANCA, Beatrice. The Thursdays as They Live: Christian Religious Transformation and Gender Relations in Postwar Gorongosa, Central Mozambique. *Journal of Religion in Africa*, v. 39, p. 262-294, 2009.

INE. *Sinopse dos Resultados Definitivos do 3º. Recenseamento Geral da População e Habitação – Cidade de Maputo*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2009.

KAMP, Linda van de. Converting the Spirit Spouse: the Violent Transformation of the Pentecostal Female Body in Maputo, Mozambique. *Ethnos*, v. 76, n. 4, p. 510-533, 2011.

KAMP, Linda van de. Pentecostalismo Brasileiro, 'Macumba' e Mulheres Urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos; RICKLI, João (orgs.). *Transnacionalização Religiosa: Fluxos e Redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome: Antropologia Hoje, p. 59-76, 2012.

KAMP, Linda van de. *Violent Conversion: Brazilian Pentecostalism and Urban Women in Mozambique*. Woodbridge: James Currey, Religion in Transforming Africa Series, 2016.

LAMBEK, Michael. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LAMBEK, Michael. Rheumatic Irony: Questions of Agency and Self-deception as Refracted through the Art of Living with Spirits. *Social Analysis*, v. 47, n. 2, p. 40-59, 2003.

LANGA, Adriano. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana: Moçambique*. Braga: Editorial Franciscana, 1992.

LEWIS, Ian M. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

LIESEGANG, Gerhard J. *Ngungunyane: a Figura de Ngungunyane Nqumayo, Rei de Gaza 1884-1895 e o Desaparecimento do seu Estado*. Maputo: ARPAC-Colecção Embondeiro, v. 8, 1986.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAHUMANA, Narciso António. *Rethinking Indigenous Medicine: Illness (mis)representation and Political Economy of Health in Mozambique's Public Health Field*. Universidade de Sussex. Tese. (Doutorado em Antropologia), 2013.

MAHUMANE, Jonas. *Marido Espiritual: Possessão e Violência Simbólica no sul de Moçambique*. Universidade de Lisboa. Instituto de Ciências Sociais. Tese (Doutorado em Antropologia), 2015.

MANUEL, Sandra. *Maputo Has no Marriage Material: Sexual Relationships in the Politics of Social Affirmation and Emotional Stability in a Cosmopolitan African City*. Londres. Tese (Doutorado em Antropologia e Sociologia) School of Oriental and African Studies, Universidade de Londres, 2011.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília L. *Igrejas Pentecostais Brasileiras no Exterior*. *Análise Social*, v. 44, n. 1, p. 161-187, 2009.

MARLIN, Robert P. *Possessing the Past: Legacies of Violence and Reproductive Illness in Central Mozambique*. Newark. Tese (Doutorado em Antropologia). Rutgers University, 2001.

MEYER, Birgit. Make a Complete Break with the Past: Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse. *Journal of Religion in Africa*, v. 28, n. 3, p. 316-349, 1998.

MEYER, Birgit. Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal – Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology*, v. 33, p. 447-474, 2004

MEYER, Birgit. Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. In: Hent de Vries (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, p. 704-723, 2008.

MORIER-GÉNOUD, Eric. Renouveau Religieux et Politique au Mozambique: entre Permanence, Rupture et Historicité. *Politique Africaine*, v. 134, p. 155-177, 2014.

PASSADOR, Luiz Henrique. *Guerrear, Casar, Pacificar, Curar: o Universo ‘Tradição’ e a Experiência com o HIV/Aids no Distrito de Homóine, sul de Moçambique*. Universidade Estadual de Campinas. Tese (Doutorado), 2011.

PFEIFFER, James. African Independent Churches in Mozambique: Healing the Afflictions of Inequality. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 16, n. 2, p. 176-199, 2002.

POEWE, Karla. On the Metonymic Structure of Religious Experiences: the Example of Charismatic Christianity. *Cultural Dynamics*, v. 2. n. 4, p. 361-380, 1989.

SCHUETZE, Christy. *The World is Upside Down: Women’s Participation in Religious Movements and the Search for Social Healing in Central Mozambique*. Philadelphia. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Universidade de Pennsylvania, 2010.

SHELDON, Kathleen. *Pounders of Grain: a History of Women, Work, and Politics in Mozambique*. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 2002.

SUMICH, Jason. Ideologias de Modernidade da Elite Moçambicana. *Análise Social*, Moçambique, v. 43, n. 187, p. 319-345, 2008.

WEBSTER, David. *A Sociedade Chope: Indivíduo e Aliança no sul de Moçambique 1969-1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

WEST, Harry G. K. *Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

WIEGINK, Nikkie. Beyond Fighting and Returning: Social Navigations of Former Combatants in Central Mozambique. Universidade de Utrecht. Tese (Doutorado), 2014.

WLSAMOÇ. *Famílias em Contexto de Mudança em Moçambique*. Maputo: Women and Law in Southern Africa Moçambique, 2 ed., 2001.

Recebido em: 17/06/2018

Aprovado em: 30/07/2018

