

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
LINHA DE PESQUISA: SOCIABILIDADE E SISTEMAS SIMBÓLICOS: CIDADE,
RELIGIÃO E CULTURA POPULAR

ADRIANO DAMIÃO KILALA

**O KIMBANGUISMO EM ANGOLA:
Análises sobre as dinâmicas de formação e de atuação**

São Luís
2021

ADRIANO DAMIÃO KILALA

O KIMBANGUISMO EM ANGOLA:

Análises sobre as dinâmicas de formação e de atuação

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Martina Ahlert.
Co-orientador: Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos.

São Luís
2021

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Kilala, Adriano Damião.

O Kimbanguismo em Angola: análises sobre as dinâmicas de formação e de atuação/ Adriano Damião Kilala. – 2021.
257f.

Impressa por computador.

Orientadora: Martina Ahlert.

Co-orientador: Lyndon de Araújo Santos.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/cch,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

1. Kimbanguismo 2. Formação histórica 3. Configurações internas 4.
Contatos culturais. I. Ahlert, Martina. II. Santos, Lyndon de Araújo. III. Título.

ADRIANO DAMIÃO KILALA

O KIMBANGUISMO EM ANGOLA:

Análises sobre as dinâmicas de formação e de atuação

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Aprovada em 30/03/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Martina Ahlert (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (Co-orientador)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. João Frederico Rickli (Examinador Externo)
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Harley Abrantes Moreira (Examinador Externo)
Universidade Estadual de Pernambuco

Prof^ª. Dr^ª. Camila Alves Machado Sampaio (Examinadora Interna)
Universidade Federal do Maranhão

Prof^ª. Dr^ª. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (Examinadora Interna)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Alvaro Roberto Pires (Suplente Externo)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Carlos Benedito Rodrigues da Silva (Suplente Interno)
Universidade Federal do Maranhão

À Deus, minha pedra de ajuda.
À Thalyne Kilala e Maria Luísa Kilala,
minhas companheiras de jornada.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho não é resultante de um esforço individual, mas da sinergia de várias pessoas e instituições que direta ou indiretamente cooperaram para a sua realização. Por isso com profunda satisfação registro a minha gratidão:

Aos meus familiares, e em especial a minha esposa Thalyne Kilala por ser o meu suporte ao longo de toda essa jornada. À minha filha Maria Luísa Kilala, por refrigerar a minha alma nas horas das angústias. À minha mãe Isabel Adriano por todo o suporte emocional, mesmo à distância. Ao meu pai Pedro Kilala pelos ensinamentos. Aos meus irmãos por todo o suporte material e imaterial, inclusive auxiliando na obtenção dos dados. Ao meu primo-irmão Osmilde Miranda e sua família, pelo companheirismo emocional e acadêmico. À minha família brasileira, em especial aos meus sogros, cunhadas, concunhado e sobrinho, por estarem presentes em todos os momentos da minha vida.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, por me proporcionar a oportunidade de realizar a jornada mais desafiadora e enriquecedora da minha formação acadêmica. Em especial à minha orientadora Prof^a. Dr^a. Martina Ahlert pelo profissionalismo e competência, exercendo ao longo desse período um verdadeiro trabalho de lapidação para o aperfeiçoamento desse trabalho – e de mim enquanto acadêmico. Ao meu co-orientador Prof. Dr. Lyndon A. Santos, pelas preciosas contribuições que tem dado há mais de meia década em minha jornada de pesquisa sobre o “messianismo africano”; e por ser uma grande referência para mim. Ao “imortal” Prof. Dr. Sérgio Ferretti, que me acompanhou enquanto orientador até à sua morte, e cujo aprendizado ao seu lado foi muito precioso e inesquecível!

Aos professores do nosso programa, em particular aqueles que ministraram as disciplinas que eu cursei as quais me proporcionaram ferramentas teóricas que foram fundamentais para a construção do presente trabalho. A todo corpo administrativo do nosso programa, em particular ao Coordenador Prof. Dr. António P. de Sousa, à Vice-coordenadora Prof^a. Dr^a. Martina Ahlert e ao Secretário Wilame Costa, pela prontidão que demonstraram na resolução de todas as demandas que eram de suas competências.

Aos professores que ao longo desse período integraram as bancas nas quais as diferentes etapas do presente trabalho foram sendo avaliadas. Agradeço em especial professores Dr. Álvaro Pires e Dr. Paulo Keller – ambos da Universidade Federal do Maranhão – pela gentileza de integrarem a banca de defesa do Projeto de Tese, e também

pelas ricas contribuições dadas para a continuidade da pesquisa. Agradeço também ao Prof. Dr. João Frederico Rickli da Universidade Federal do Paraná, bem como à Prof^a. Dr^a. Camila Alves Machado Sampaio da Universidade Federal do Maranhão, por aceitarem o convite de comporem a banca de defesa de Qualificação e de defesa de Tese, bem como pelas preciosas contribuições dadas durante as mesmas. Agradeço ainda ao Prof. Dr. Harley Abrantes Moreira da Universidade de Pernambuco e à Prof.^a Dr.^a Mundicarmo Maria Rocha Ferretti da Universidade Federal do Maranhão, também por aceitarem o convite de compor a banca de defesa de Tese, bem como pelas relevantes contribuições efetuadas.

Às instituições públicas de Angola que acolheram a realização da nossa pesquisa no país (novembro de 2018 a abril de 2019). Em especial ao Instituto Superior de Educação de Luanda (ISCED), por me receber como pesquisador vinculado à instituição durante todo esse período, a quem agradeço na pessoa do Prof. Dr. Dinis Kebanguilako por aceitar a responsabilidade de ser o meu co-orientador no exterior, e por todo suporte burocrático e acadêmico que me prestou. À Direção Nacional para os Assuntos Religiosos (DINAR), na pessoa do Diretor Geral o Sr. Francisco de C. Maria, por abrir as portas da instituição para a realização da nossa pesquisa, e ao Sr. Pedro Maló (Chefe de Departamento de Estatística e Informação), pelas informações fornecidas.

Às Igrejas que foram os principais alvos da nossa pesquisa em Angola. Em particular agradeço à Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK/26=1), na pessoa do Chefe Espiritual Kisolokele Paul Charles, pela autorização concedida para a realização de nossa pesquisa, e ao Secretário-geral José Gomes por toda atenção dispensada e pelas informações concedidas. À Igreja do Espírito Santo (IESA), também pela permissão da realização da nossa pesquisa, agradecemos em nome do Secretário-geral Nlandu Bazinguila, do Pr. Mateus Paulo Afonso, da senhora Alfonsina A. Diogo e do Nlongi Jean-Claude Dilubenzi pela colaboração com as informações fornecidas. Aos Srs. Athur Dombaxi (Diretor da Rádio Tokoista) e Sr. Isaias (Jornalista da mesma rádio), bem como ao Prof. Dr. Patrício Batsíkama, chefe do Departamento de Investigação Científica do Instituto Superior Politécnico Tokoista (ISPT), aos quais agradeço pelas informações prestadas e pelos direcionamentos.

Às agências de fomento à pesquisa no Brasil que tornaram esse trabalho possível. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento de todas as despesas da minha pesquisa no exterior – a começar das passagens aéreas; e à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico

do Maranhão (FAPEMA) pela bolsa concedida que teve fundamental importância em um dos momentos mais decisivos dessa jornada.

À família do Ministério Apostólico Internacional Shalom (MAIS) agradeço por todo apoio emocional, espiritual e material que têm me concedido ao longo da minha estadia no Brasil. Agradeço em particular aos Apóstolos Silvio e Alessandra Machado pelo carinho e amizade. À toda equipe de liderança pela compreensão e colaboração. A todos os amigos debaixo da minha liderança, pela paciência e amor.

Agradeço igualmente aquelas pessoas que ao longo desses anos tiveram uma participação importante em minha formação. Ao tio (avó) Miranda pela atenção e investimento. À Luzia Navas-Turíbio, por todo amor e carinho. Aos professores Me. Manoel Martins (Manuelzinho), Dr. Carlos Rodrigues (Carlão), Dr. Josenildo Pereira, Dr. Valdemir Zamparoni e Dr. José Benevides Queiroz pelo acolhimento, acompanhamento e orientações. Aos meus amigos também estudantes africanos na UFMA, aos quais agradeço em nome de Steve A. Mpinda, pelo companheirismo. Ao Pr. Cássio Teixeira pela amizade que transcende fronteiras geográficas.

A todos o meu muito obrigado!

*O que as suas mãos tiverem que fazer,
que o façam com toda a sua força, pois
na sepultura, para onde você vai, não
há atividade nem planejamento, não
há conhecimento nem sabedoria.*

Eclesiastes 9:10

RESUMO

A tese debruça-se sobre o kimbanguismo, um fenômeno sociorreligioso que surgiu no Baixo Congo (África Central) na primeira metade do século XX a partir das dinâmicas de contato cultural entre populações centro-africanas e agentes coloniais belgas, franceses e portugueses. O estudo reconstrói os processos históricos de formação do kimbanguismo, aborda as configurações que as vertentes kimbanguistas demonstram atualmente tanto em relação à estruturação de suas doutrinas como em relação aos seus modos de organização interna e de atuação social; analisa também a presença de diferentes processos culturais em sua formação. Tais abordagens desenvolvem-se em torno de duas ramificações kimbanguistas, a Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK/26=1) e a Igreja do Espírito Santo em África (IESA) ambas em Angola. A sua construção conceitual é norteadas pelos “processos de longa duração” propostos por Fernand Braudel (1965) para compreender a formação de um fenômeno a partir de diferentes tempos históricos; pelo conceito de “messianismo africano” de Georges Balandier (2008) que estuda o surgimento de movimentos profético-políticos na África Central opostos à colonização; pela ideia de “cristianismo africano” de John Thornton (2008) que busca entender a absorção do cristianismo pelas culturas africanas, bem como pelo estudo dos encontros culturais a partir de Marshall Sahlins (2008), que permitirão compreender as transformações das culturas centro-africanas em virtude desses contatos. A tese demonstra que após passados cerca de cem anos os kimbanguismos continuam dinâmicos pois atualizam constantemente as suas configurações no sentido de adaptarem-se as diferentes conjunturas sócio históricas com que se deparam.

PALAVRAS – CHAVE: Kimbanguismo – Formação histórica – Configurações internas – Contatos culturais.

ABSTRACT

The thesis focuses on kimbanguism, a socio-religious phenomenon that emerged in Lower Congo (Central Africa) in the first half of the 20th century from the dynamics of the cultural contacts between Central African populations and Belgian, French and Portuguese colonial agents. The study reconstructs the historical processes of the formation of Kimbanguism, it approaches the configurations that the Kimbanguist strands currently demonstrate both in relation to the structuring of their doctrines and in relation to their modes of internal organization and social action; it also analyzes the presence of different cultural processes in the formation of kimbanguism. Such approaches develop around two Kimbanguist branches, the Church of Jesus Christ on Earth by His Special Envoy Simon Kimbangu (CJCSK/26=1) and the Church of the Holy Spirit in Africa (CHSA) both in Angola. Its conceptual construction is guided by the “long-term processes” proposed by Fernand Braudel (1965) to understand the formation of a phenomenon from different historical times; the concept of “African messianism” by Georges Balandier (2008) that studies the emergence of prophetic-political movements in Central Africa opposed to colonization; by the idea of “African Christianity” by John Thornton (2008) that seeks to understand the abortion of Christianity by African cultures, as well as by the logic of cultural contacts based on Marshall Sahlins (2008) that will allow to understand the transformations of central cultures African communities because of these contacts. The thesis demonstrates that after about a hundred years the Kimbanguisms remain dynamics because they constantly update their configurations in order to adapt to the different socio-historical conjunctures they face.

KEY - WORDS: Kimbanguism - Historical formation - Internal configurations - Cultural contacts.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

	p.
Mapa 1	41
Mapa 2	42
Fig. 1	47
Fig. 2	47
Fig. 3	47
Fig. 4	47
Quadro 1	59
Fig. 5	64
Mapa 3	70
Fig. 6	71
Mapa 4	72
Fig. 7	82
Fig. 8	82
Mapa 5	83
Fig.9	86
Quadro 2	82
Fig.10	88
Fig.11	88
Fig. 12	97
Fig. 13	97
Fig. 14	102
Fig.15	102
Fig. 16	106
Fig. 17	106
Fig. 18	122
Fig. 19	122
Fig. 20	138
Fig. 21	140
Fig. 22	140
Fig. 23	142

Organog. 1	Formação dos Grupos/Movimentos da IJCSK/26=1	145
Fig. 24	Fanfarra Kimbanguista-IJCSK/26=1	146
Fig. 25	Flautistas kimbanguistas	146
Fig. 26	Orquestra Sinfônica Kimbanguista de Angola	146
Fig. 27	Fiscais kimbanguistas-IJCSK/26=1	149
Fig. 28	Mulheres Kimbanguistas-IJCSK/26=1	151
Quadro 3	Proposta de estrutura curricular para o curso de teologia kimbanguista	153
Organog. 2	Direção Nacional da IESA	159
Fig. 29	Logotipo da IJCSK/26=1	165
Fig. 30	Logomarca da IESA	166
Fig. 31	Placa de identificação no interior de um templo IESA/RDC	168
Fig. 32	Interior de um templo IESA-DMNA na RDC	170
Fig. 33	Escuteiros kimbanguistas durante um desfile	174
Fig. 34	Mulheres trajadas de vestidos com estampas abstratas	174
Fig. 35	Sacerdotes kimbanguistas-IESA/RDC durante uma cerimônia de batismo	176
Fig. 36	Responsáveis administrativos e membros efetivos da IESA durante o centenário	178
Fig. 37	Mulheres kimbanguistas-IESA durante uma apresentação coral	179
Fig. 38	Arraial da IJCSK/26=1 em Angola durante o período da reforma	185
Fig. 39	Novo templo IJCSK/26=1 em Angola após a reforma	186
Fig. 40	Edifício multiuso e parte da Escola à direita	187
Fig. 41	Residência pastoral	187
Fig. 42	Complexo administrativo (ao centro)	187
Fig. 43	Galeria e Centro de Conferências	187
Fig. 44	Completo tokoista, após o culto	189
Fig. 45	Visita do Chefe Espiritual da IESA em Angola	191
Fig. 46	Interior de um templo da IESA	192
Fig. 47	Momento de apresentação – Fanfarra Kimbanguista	197
Fig. 48	Voluntários para a intercessão durante um culto	198
Fig. 49	Os três filhos de Simon Kimbangu (a trindade) e a criação do homem	205

Fig. 50	Momento do desfile durante um culto da IJCSK/26=1 em Angola	208
Fig. 51	Instrumentistas IESA	213
Fig. 52	Mulheres da IESA durante o louvor	213
Fig. 53	Momento de celebração durante um culto IESA	214
Fig. 54	Momento da liturgia da Bênção	216
Fig. 55	Pregador e intérprete durante um culto da IESA	218
Fig. 56	Momento de apresentação teatral durante um culto da IESA	219
Fig. 57	Momento das ofertas durante um culto da IESA	221
Fig. 58	Momento de cura de enfermidades	222
Fig. 59	Momento do bascule	229
Fig. 60	Detalhe dos saltos durante o bascule	229

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABAKO	Associação dos Bakôngo
ADAPES	Associação dos Antigos Alunos dos Padres de Scheut
AMKI	Associação Mulher Kimbanguista
ANGOP	Agência Angolana de Notícias
ASSANEF	Associações dos Veteranos Alunos dos Frades das Escolas Cristãs
BAD	Banco Africano de Desenvolvimento
BBC	British Broadcasting Corporation
BM	Banco Mundial
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEZ	Conférence Épiscopale du Zaire
CICA	Conselho das Igrejas Cristãs de Angola
CHOREKI	Coro Infantil Kimbanguista
CIESA	Conselho das Igrejas do Espírito Santo em Angola
CITA	Conferência das Igrejas de Toda África
CMI	Conselho Mundial das Igrejas
CNN	Cable News Network
CONCESEC	Conselho Nacional Cristão das Igrejas do Espírito Santo no Congo
Covid-19	Corona Virus Disease 2019
CPAD	Casa Publicadora das Assembléias de Deus
DINAR	Direção Nacional para os Assuntos Religiosos
DIRIGEAN	Coro dos Dirigentes Kimbanguistas
DMNA	Dibundo dya Mpeveya Nlongo mu Afelika
ECC	Igreja de Cristo no Congo
ECOWAS	Comunidade Económica dos Países da África Ocidental
ESEA	Église du Saint Esprit en Afrique
FAKI	Fanfarra Kimbanguista
FAREKI	Família Relegada Kimbanguista
FLAUKI	Flautistas Kimbanguistas
FMI	Fundo Monetário Internacional
FNLA	Frente Nacional de Libertação de Angola
G.G.KI	Grupo Guitarrista Kimbanguista

G.T.KI	Grupo Teatral Kimbanguista
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IESA	Igreja do Espírito Santo em África
IESAA	Igreja do Espírito Santo em África em Angola
IJCSK	Igreja de Jesus Cristo na Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu
INAR	Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos
INE	Instituto Nacional de Estatística
INSJCM	Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo/Os Tokoistas
MNC	Movimento Nacional Congolês
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
M.S.S.K.	Movimento Social e de Segurança Kimbanguista
O.E.K.	Organização dos Escuteiros Kimbanguistas
ONGs	Organizações Não Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
O.S.K.	Orquestra Sinfônica Kimbanguista
PDSE	Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior
PIDE	Polícia Internacional e de Defesa do Estado
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PVDE	Polícia de Vigilância e Defesa do Estado
RDC	República Democrática do Congo
SADCC	Conferência para a Coordenação do Desenvolvimento da África Austral
SARS-CoV-2	Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2
SCCIA	Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Angola
SMF	Svenska Missions Förbundet (Sociedade Missionária Sueca)
TPA	Televisão Pública de Angola
UA	União Africana
UDPS	União para a Democracia e Progresso Social
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNITA	União Nacional para a Independência Total de Angola
UPNA	União dos Povos Norte de Angola
US	United States

- 3=1 Vertente kimbanguista que defende os três filhos de Simon Kimbangu hoje se resumem em um, no atual Chefe Espiritual Simon Kimbangu Kiangani
- 26=1 Vertente kimbanguista que defende que os vinte e seis netos de Simon Kimbangu partilham igualmente da natureza dele

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO KIMBANGUISMO	37
1.1 Os contatos culturais entre o Reino do Kôngo e Portugal	40
1.1.1 O Reino do Kôngo: descrições gerais	41
1.1.2 Os primeiros contatos entre o Reino do Kôngo e Portugal	50
1.2 O Messianismo Africano e a formação do Kimbanguismo	60
1.2.1 Antecedentes históricos imediatos ao surgimento do kimbanguismo	65
1.2.2 O Kimbanguismo: do surgimento aos processos de burocratização e de cisões	71
1.2.3 A penetração e o estabelecimento do kimbanguismo em Angola	79
2 OS PROCESSOS DE ATUALIZAÇÕES DOS ESQUEMAS COSMOLÓGICOS DA IJCSK/26=1 E DA IESA	89
2.1 Análise sobre as transformações da identidade messiânica nas organizações kimbanguistas IJCSK/26=1 e IESA	89
2.1.1 Análise das mudanças ocorridas na relação entre as Igrejas Kimbanguistas e as Igrejas Cristãs Ocidentais na África Central	93
2.1.2 Análise sobre as mudanças na postura da Igrejas kimbanguistas em relação a atuação política	103
2.1.3 Análise sobre as mudanças no aspecto carismático experimentados pelas Igrejas kimbanguistas IJCSK/26=1 e IESA	112
2.2 A formação doutrinária da IJCSK/26=1 e da IESA	118
3 OS MODOS DE ORGANIZAÇÃO INTERNA DA IJCSK/26=1 E DA IESA	136
3.1 Hierarquia e Divisão dos Trabalho na IJCSK/26=1 e na IESA	136
3.1.1 Hierarquia e Divisão dos Trabalho na IJCSK/26=1	137
3.1.2 Hierarquia e Divisão dos Trabalho na IESA	155
3.2 Análise sobre alguns símbolos de autorrepresentação na IJCSK/26=1 e na IESA	164

4	ANÁLISES SOBRE AS DINÂMICAS DE ATUAÇÃO DA IJCSK/26=1 E DA IESA	181
4.1	A organização do espaço sagrado na IJCSK/26=1 e na IESA	181
4.1.1	O espaço sagrado na IJCSK/26=1	182
4.1.2	O espaço sagrado na IESA	190
4.2	A formação dos cultos e demais programações na IJCSK/26=1	194
4.3	A formação dos cultos e demais programações na IESA	209
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	234
	REFERÊNCIAS	243
	GLOSSÁRIO	252

INTRODUÇÃO

O presente trabalho versa sobre os processos de formação do kimbanguismo bem como as suas dinâmicas de atuação na África Central e particularmente em Angola. O kimbanguismo consiste em um fenômeno sociorreligioso de filosofia cristã africana que atualmente encontra-se representado por diferentes Igrejas independentes africanas que possuem proximidades e distanciamentos em suas configurações. Sua formação remonta aos processos de dominação dos povos centro-africanos pelas principais potências europeias e mais especificamente da dominação da Bélgica sobre o Kôngo (Baixo-Congo) nas últimas décadas do século XIX. Durante essas manobras de dominação, o cristianismo – através do catolicismo e do protestantismo – tornou-se um dos principais instrumentos de medição na relação de interpenetração entre as agências coloniais norte-europeias e os povos centro-africanos.

Em alguns contextos o cristianismo reformado (africanizado) foi constituído por diferentes populações locais como um instrumento de resistência cultural e de oposição à dominação colonial. Nesse sentido surgiram os movimentos messiânicos africanos, coletivos que praticavam um cristianismo reinterpretado a partir do diálogo com cosmovisões locais. Uma das principais referências na liderança de um desses movimentos foi o congolês Simon Kimbangu que, nascido na Aldeia de Nkamba (Baixo-Congo) em 1887, inspirou um grupo de seguidores que passaram a ser chamados, por associação ao seu nome, de “kimbanguistas”, daí a origem do termo “kimbanguismo” que se caracteriza pelas configurações que esse movimento foi adquirindo com o passar do tempo.

O kimbanguismo teve uma importante participação nos processos de independência dos países centro-africanos (BALANDIER, 2008b; IJCSK, 2000) – tal como veremos no decorrer do texto – e durante essas conquistas experimentou importantes transformações internas deixando de ser um movimento periférico e informal para se constituir em uma instituição eclesiástica sistematizada e legalmente reconhecida pelas autoridades civis. Após os processos de institucionalização, ele sofreu diferentes cisões internas das quais resultaram igrejas independentes que continuaram reivindicando as suas identidades kimbanguistas. No presente estudo iremos abordar duas dessas organizações, a Igreja de Jesus Cristo na Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK) e a Igreja do Espírito Santo em África (IESA). A IJCSK foi a primeira iniciativa de institucionalização do kimbanguismo e após processos marcados por cisões continuou se afirmando como Igreja kimbanguista ortodoxa

ou como kimbanguismo oficial. Em 2002 ela sofreu outra cisão que a dividiu em dois grandes blocos opostos ficando de um lado a vertente 3=1 – ou seja IJCSK/3=1 e, por outro, a vertente 26=1, também conhecida como IJCSK/26=1¹ (abordada nesta tese).

Atualmente as duas Igrejas sobre as quais nos debruçaremos (IJCSK/26=1 e a IESA) conseguiram conquistar os seus espaços enquanto Igrejas Africanas Independentes². A IJCSK/26=1 está presente em 38 países espalhados entre três continentes: África, Europa e América (IJCSK, 2001, p.2); possui sede na República Democrática do Congo especificamente em Nkamba na Província do Baixo-Congo. Por sua vez, a IESA está efetivamente presente em três países: Angola, República do Congo (Brazzaville) e República Democrática do Congo na qual também fica a sua sede internacional na Cidade de Luozi, Província do Baixo-Congo.

Em Angola essas Igrejas também possuem uma presença consolidada, a IJCSK atua oficialmente nesse país há 46 anos, e ao longo desse período conseguiu se estabelecer nas 18 províncias do país e conquistou um universo de cerca de 500 mil seguidores, a sua sede nacional está na Província de Luanda (capital do país), no Município do Kilamba-Kiaxi. A IESA está oficialmente presente no país há 30 anos e ao longo desse período instalou-se em cinco Províncias (Luanda, Bengo, Uíge, Zaire e Cabinda), possui cerca de 800 membros e a sua sede nacional fica na Província do Bengo, no Município do Dande. Tal como podemos verificar, essas Igrejas possuem uma diferença acentuada em seus tamanhos – a IJCSK/26=1 é significativamente maior. Todavia, o presente trabalho é metodologicamente desenvolvido a partir de uma análise com maior pendor qualitativo; a análise quantitativa também terá a sua importância/aplicação, porém, consistirá em um instrumento que nos auxiliará na compreensão dos processos sócio históricos e culturais pelos quais os kimbanguismos são formados e reformados continuamente, a partir das ações dos seus agentes.

Embora a República de Angola seja o nosso principal campo de estudo, o presente trabalho também faz várias referências à República Democrática do Congo (RDC). A razão

¹ Os detalhes a respeito dos motivos que levaram a essa separação, bem como o sentido das siglas ora apresentadas serão abordados com maiores detalhes no decorrer do presente trabalho, mais exatamente na primeira seção do capítulo três.

² A ideia de Igrejas Africanas Independentes que adotamos no presente trabalho está diretamente relacionada com os movimentos a partir dos quais diferentes grupos liderados e formados por pessoas nativas, rompiam com as missões cristãs coloniais (católicas ou protestantes) e desenvolviam uma organização religiosa na qual vivenciavam com maior liberdade as suas visões de mundo (OPOKU, 2011). Em linhas gerais, elas se caracterizam pela formação de um esquema cosmológico que combina elementos da cultura africana e do cristianismo ocidental. As instituições messiânicas africanas também podem ser concebidas como Igrejas Africanas Independentes, porém, essas se distinguem das demais, pelo grau de militância e dinamismo com o qual se opuseram aos regimes coloniais (políticos, religiosos, econômicos etc.).

pela qual dedicamos significativa atenção a esse país justifica-se pela posição de importância do mesmo nos processos de formação e difusão do kimbanguismo na África Central (e no mundo). Além desse protagonismo histórico, a RDC continua atuando como principal centro burocrático e espiritual do kimbanguismo a nível intercontinental. Por essa razão, uma análise sobre a presença desse fenômeno em Angola nos impõe a necessidade incluirmos a RDC em diversos momentos de nossas observações no intuito de proporcionarmos maior clareza na compreensão dos dados apresentados. Todavia, a República de Angola continuará sendo o nosso único campo central de estudos, e os demais países abordados consistir-se-ão em campos periféricos de análise.

O kimbanguismo é assim um fenômeno relevante tanto do ponto de vista religioso quanto social, cultural e político, por essa razão percebemos a necessidade de realização de um estudo que contribua para a compreensão dos aspectos rituais e simbólicos dessas igrejas. Assim sendo, elaboramos o presente trabalho buscando auxiliar os nossos leitores a compreenderem os processos históricos pelos quais foi se tecendo o kimbanguismo a partir das dinâmicas de contato cultural ora citadas. Pretendemos, ainda, abordar os diferentes movimentos de transformação sofridos pelos kimbanguismos em suas formações internas, para em seguida apresentar as configurações que as ramificações estudadas apresentam atualmente.

Uma das ferramentas metodológicas que adotamos para a realização desse trabalho, foi a técnica de obtenção de dados secundários a partir da pesquisa bibliográfica, nesse sentido, alguns autores e conceitos foram tomados como centrais e norteadores das discussões empíricas e epistemológicas aqui desenvolvidas. Um desses referenciais diz respeito ao conceito de “messianismo africano” desenvolvido por Georges Balandier (2008b). Nele o autor aborda a atuação de movimentos proféticos africanos contra os regimes de dominação colonial ocidentais e atribui maior ênfase nas colônias francesas e belgas, exatamente na mesma região em que surgiu o kimbanguismo.

Com o conceito de “messianismo africano”, Balandier nos permite perceber as motivações sócio históricas que levaram ao surgimento desses movimentos bem como o impacto que eles causaram na reconfiguração da “situação colonial”, enfatizando as mudanças que, em determinada altura, implicaram na decadência desses regimes e na independência dos países africanos. Esse conceito é de extrema relevância para o nosso estudo pois permite-nos perceber os fatores por trás do surgimento do kimbanguismo bem como a sua atuação de confronto à “situação colonial” estabelecida no período.

Outro elemento teórico central para a construção do presente trabalho diz respeito às dinâmicas de “contato cultural”. Para compreendê-las, adotamos as formulações de Marshall Sahlins (2008) relacionadas às dinâmicas de transformação de uma estrutura em virtude de sua própria reprodução. Sahlins realiza esse exercício identificando o modo pelo qual diferentes culturas sofrem mudanças em suas estruturas na medida em que respondem a diferentes contatos umas com as outras. Segundo o autor, cada povo envolvido responde aos eventos observando os seus próprios esquemas cosmológicos, todavia,

[na ação] os signos podem adquirir novos valores sociais, 1) contanto que dispostos em novas relações com objetos no processo referencial, e 2) contanto que dispostos em novas relações com outros signos no processo instrumental. A referência é uma dialética entre a polissemia conceitual do signo e a sua conexão indexal com um contexto específico (SAHLINS, 2008, p.130).

Assim sendo, todo o esquema cosmológico está sujeito a mudanças na prática e uma das principais formas de se identificar isso é quando duas ou mais culturas estão em contato. A partir dessas lógicas buscamos entender os modos pelos quais os esquemas cosmológicos dos diferentes grupos estudados sofreram significativas mudanças na medida em que mantiveram contatos com outros povos. Daremos maior ênfase na região do antigo Reino do Kôngo e que atualmente consiste em uma intercessão de três países centro-africanos (Angola, República Democrática do Congo e República do Congo). Esse ponto de intercessão geográfica também corresponde a um ponto de conexão cultural uma vez que essa região é majoritariamente povoada por grupos etnolinguísticos ba’kôngo. A identidade cultural kôngo consistirá em um dos nossos principais pontos de análise e buscaremos entender as transformações por ela sofrida não apenas pela relação com as culturas ocidentais, mas também na relação com outras culturas africanas vizinhas.

O “cristianismo africano” constitui-se em outro pilar conceitual do presente estudo, a nossa adoção do mesmo é fundamentada nas formulações de John Thornton (2008) que, analisando o processo de disseminação do cristianismo na região centro-africana a partir do século XV, percebeu que os povos locais desenvolviam um cristianismo particular que consistia na junção de suas tradições religiosas com o cristianismo europeu. Essa é exatamente uma das principais características dos movimentos messiânicos africanos, bem como das Igrejas Independentes Africanas (THORNTON, 2008; OKOPU, 2011). Tal como afirmamos no início desse texto, o kimbanguismo configura-se como um fenômeno religioso cristão-africano, nesse sentido é relevante uma abordagem sobre essa lógica de

reinterpretação da cosmovisão judaico-cristã por parte de alguns grupos africanos e em particular dos kimbanguistas.

Outro conceito-chave para a construção do presente trabalho diz respeito aos “processos de longa duração” propostos por Fernand Braudel, para quem eles se constituem como condição para compreendermos com maior propriedade e profundidade a formação de determinado fenômeno social. Para o autor, uma análise nesses termos não se limita a ocorrência imediata dos eventos, mas, na consideração de períodos históricos de longa duração nos quais o fenômeno estudado foi sendo construído. Trata-se assim da adoção de diferentes temporalidades históricas de “fôlegos” curto, médio e longo não de forma linear, mas, dinâmica, buscando compreender cada aspecto específico do fenômeno em análise (BRAUDEL, 1965).

Ao aplicarmos essas formulações ao nosso recorte de investigação percebemos que uma abordagem com propriedade e densidade sobre o kimbanguismo não deve partir apenas das dinâmicas sócio históricas do Baixo-Congo em 1921, quando o movimento manifestou-se efetivamente, mas sim de uma série de eventos anteriores que direta ou indiretamente criaram as condições para a sua formação. Em nossa análise de longa duração, partiremos dos primeiros contatos estabelecidos entre o Reino do Kôngo e Portugal, veremos como nessa dinâmica a religião atuou como um dos principais recursos de intercâmbio cultural; veremos também como – ao longo desse processo – o cristianismo católico lusitano com o qual Portugal se apresentava foi sendo disseminado na região centro-africana criando assim um ambiente mais favorável para a segunda grande incursão do cristianismo em África no século XIX através da atuação das agências missionárias protestantes (particularmente a Batista Inglesa) e católicas – processo esse do qual resultou o kimbanguismo.

Os “processos de longa duração” também serão fundamentais para nos permitirem compreender as diferentes transformações experimentadas pelo fenômeno kimbanguista, passando assim por diferentes movimentos de atualização e reconfiguração por intermédio dos quais podemos compreender as formações que as suas ramificações apresentam atualmente. Nesse sentido, o conceito de “rotinização” desenvolvido por Max Weber (2012), também se constitui em uma importante chave de leitura para a construção do presente trabalho, pois, nos permite perceber os processos pelos quais um determinado grupo transiciona de um movimento de segmento de um líder profético para se constituir em uma instituição eclesiástica, passando assim pelos processos de burocratização e de judicialização.

A partir de 1959, os movimentos kimbanguistas passaram a se constituir como Igrejas independentes, configurações com as quais se apresentam atualmente.

Tal como dissemos, é a partir de duas dessas Igrejas que desenvolvemos o presente trabalho: a Igreja de Jesus Cristo na Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK/26=1) e a Igreja do Espírito Santo em África (IESA). Para esse efeito, foi adotada a Pesquisa de Campo como um dos principais procedimentos para a obtenção de dados primários, pelo potencial que esse método possui no sentido de nos permitir experimentar a operacionalização do fenómeno estudado a partir das ações de seus agentes em tempo real (FLICK, 2013). A pesquisa foi realizada em Angola, especificamente nas províncias de Luanda (capital) e do Bengo, no período de novembro de 2018 a abril de 2019. A sua realização foi resultante da minha seleção no Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) promovido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e teve parceria do Instituto Superior de Educação de Luanda (ISCED – Angola), instituição que me recebeu como pesquisador sob a orientação do Prof. Dr. Dinis Kebanguilako.

Alguns fatores pesaram favoravelmente para a escolha desses endereços de pesquisa: foi neste contexto que se deram os meus primeiros contatos com o kimbanguismo bem como com outras instituições messiânicas africanas, experiências essas ocorridas enquanto morava em Angola (país de minha nacionalidade). Durante certo período fui inclusive praticante da IESA, antes mesmo de ter despertado o meu interesse acadêmico pelo estudo desses fenômenos, que ocorreu depois da minha vinda ao Brasil em 2008 e, mais intensamente, em 2012 – quando eu me preparava para a seleção no mestrado em História Social pelo Departamento de História da Universidade Federal do Maranhão. No curso, entre 2014 e 2016, defendi a Dissertação discorrendo sobre a temática do messianismo africano (KILALA, 2016), trabalho esse que inspirou o interesse na continuidade de pesquisas relacionadas com a temática em questão resultando desse processo a presente Tese.

Além da experiência pessoal outros fatores tiveram um peso ainda maior na escolha do campo, é o fato de historicamente Angola ter sido o primeiro país africano a registrar a presença e atuação de lideranças e movimentos messiânicos africanos³. Por sua vez, a

³ Tal como veremos ao longo do trabalho, as primeiras experiências messiânicas africanas ocorreram no antigo Reino do Kôngo no século XVII, todavia após a partilha arbitrária da África na Conferência de Berlim (1884 - 1885) pelas principais potências europeias do período, o território anteriormente pertencente ao Reino do Kôngo foi dividido em três partes por diferentes agências coloniais – belgas, portuguesas e francesas – as quais agregaram parte do reino aos territórios que haviam ocupado. A geografia em que anteriormente instalava-se

província do Bengo foi o primeiro local a ter esse registro, que foi a incursão de Francisco Kazôla em 1632 na região dos Dembos⁴ (especificamente em Dande). Tratava-se um africano dembo que irrompendo com o catolicismo ibérico propagou uma cosmovisão que consistia na combinação de elementos da religiosidade local bem como da estrangeira, demonstrando também habilidades miraculosas e obtendo grande aderência popular – trataremos mais informações a respeito desse movimento no primeiro capítulo.

Acrescentado ao fato de Angola ter sido o cerne do messianismo africano, outro fator determinante para a escolha desse país como contexto da pesquisa de campo diz respeito à posição de importância que ele ocupa no atual cenário político, econômico e cultural do continente africano, bem como entre os principais países representativos do messianismo centro africano – além de Angola, a República Democrática do Congo e a República do Congo (Brazzaville). De acordo com o relatório da 19ª edição de abril de 2019 da Africa's Pulse⁵ promovida pelo Banco Mundial, Angola está entre as três maiores economias do continente africano (junto com a África do Sul e a Nigéria); ainda segundo o mesmo relatório esses países desempenham um papel importante no crescimento da região (WORLD BANK, 2019). Embora tratando-se de estatísticas oficiais e considerando as diferentes limitações dos seus métodos de aplicação e análise, entendemos que os dados apresentados permitem uma leitura aproximada em relação à posição real que o país ocupa no continente africano.

Vale igualmente observarmos o lugar estratégico de Angola em relação aos principais países representativos do messianismo centro africano, segundo outro dado oficial, o relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) sobre o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) dos países membros, publicado em dezembro de 2019, Angola ocupa 23 colocações acima da República Democrática do Congo (PNUD, 2019) que é o principal país sede do kimbanguismo. Essa posição de importância político-econômica do país – no continente e na região – contribui igualmente para a sua constituição enquanto campo de intensas relações interculturais entre pessoas de diferentes nacionalidades, e para o nosso caso específico, Angola apresenta-se assim como um dos principais espaços de atuação do kimbanguismo na atualidade.

a corte do Reino do Kôngo bem como em que ocorreram as primeiras experiências messiânicas ficou sob controle de Portugal e atualmente corresponde ao território angolano.

⁴ Antiga coligação de pequenas chefias ao Noroeste da Atual República de Angola e ao Sul do Antigo Reino do Kôngo, esses consistem em grupos de língua étnica ki'mbundo que continuam povoando a mesma região pertencente atualmente à Província do Bengo que faz fronteira com Luanda, a capital do país.

⁵ Uma publicação bianual do Banco Mundial que efetua uma análise macroeconômica sobre o desempenho da economia africana.

Durante a pesquisa de campo foi possível perceber que Angola continua sendo um dos destinos mais procurados no circuito migratório dos países africanos – e especificamente entre os países da África Central e Austral. Isso se reflete no fato do país receber a instalação de diversas instituições religiosas dos mais diferentes segmentos e origens, sejam elas de países africanos, americanos, europeus ou asiáticos. Essa diversidade pode ser observada a partir dos resultados de algumas pesquisas relacionadas com a formação religiosa do país; nesse estudo adotamos o último levantamento efetuado pelo Instituto Nacional de Estatística (INE) divulgado em 2016 a partir de dados de 2014, o último macro-estudo divulgado pelo Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR)⁶ em 2007, bem como o Relatório Internacional sobre a Liberdade Religiosa em Angola publicado em 2018 pela Embaixada nos Estados Unidos no país. Em nossa divulgação desses dados mantemos as mesmas categorias adotadas por cada uma dessas instituições para classificação dos diferentes segmentos religiosos em questão.

De acordo com os dados do INE (2016), o país possuía cerca de 30 milhões de habitantes dentre os quais, cerca de 41% professava o catolicismo, ao passo que 38% eram protestantes (não especificado); 12% não professava nenhuma religião, e os restantes 10% estavam distribuídos entre as religiões Animista, Muçulmana, Judaica, Baha, entre outras. O número de muçulmanos estava estimado em cerca de 103.000 pessoas, e os judeus cerca de 350. Em relação à pesquisa do INAR (2007), o país possuía um total de 84 Igrejas reconhecidas; essas seguiram a seguinte classificação: 29 Afro-cristãs⁷, 1 católica, 2 protestantes-adventistas, 23 protestantes-evangélicas, 1 protestante-anglicana, 1 protestante-luterana, 3 protestantes-menonitas, 2 protestantes-mórmons, 19 protestantes-pentecostais, 2 não-cristãs.

O estudo apontou também que uma quantidade expressiva de Igrejas não havia procurado o órgão para regularizarem o seu funcionamento⁸. De acordo com o Relatório Internacional sobre a Liberdade Religiosa em Angola (2018), realizado pela Embaixada dos Estados Unidos da América em Angola, cerca de 1.000 instituições religiosas continuam

⁶ Atual Direção Nacional para os Assuntos Religiosos (DINAR).

⁷ Nesse estudo as igrejas kimbanguistas são classificadas como afro-cristãs.

⁸ Embora tenha decorrido um tempo considerável da publicação desse estudo o atual quadro religioso de Angola sofreu poucas alterações, uma das razões é o endurecimento legal para o reconhecimento de uma organização religiosa no país, podemos perceber isso na legislação sobre essa matéria que entrou em vigor desde maio de 2004, a Lei n.º 02/04 que determina no seu Artigo 9º §2 o seguinte: “O reconhecimento é pedido ao Ministério da Justiça em requerimento subscrito por um mínimo de 100.000 fiéis, maiores e com domicílio em território nacional, devendo as assinaturas sendo reconhecidas notarialmente e recolhidas num mínimo de 2/3 do total das províncias do território angolano” (DIÁRIO DA REPÚBLICA DE ANGOLA, 2004, p.827).

aguardando o deferimento de suas solicitações; o relatório constatou também que desde 2004 – em decorrência do endurecimento da legislação – nenhuma instituição religiosa foi reconhecida no país (US EMBASSY, 2018). Com o presente estudo buscamos compreender a presença do kimbanguismo nesse contexto de pluralidade religiosa das sociedades angolanas na atualidade.

Inicialmente, a nossa pesquisa tinha como proposta central de análise a atual configuração do messianismo centro africano, de maneira que o kimbanguismo não era seu principal recorte. Partindo do pressuposto que existem dezenas de Igrejas messiânicas em Angola (INAR, 2007) fez-se necessário que limitássemos o escopo do estudo selecionando algumas dessas Igrejas com as quais seria possível efetuar a pesquisa dentro do tempo que tínhamos disponível. Naquele momento, definimos três instituições messiânicas que despertaram a nossa atenção pelo protagonismo que demonstravam em suas atuações nos contextos de pesquisa: a Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo/Os Tokoistas (INSJCM), a Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK) e a Igreja do Espírito Santo em África (IESA).

Cada uma dessas Igrejas já experimentou cisões em sua formação, de acordo com dados fornecidos pelo INAR: da INSJCM já surgiram outras dez Igrejas independentes⁹ (INAR, 2007, p.33-34); a IESA por sua vez desmembrou-se da IJCSK em 1961 e após instalar-se em Angola também sofreu cisão nesse país resultando daí a Igreja do Espírito Santo em África em Angola (IESAA); o kimbanguismo ortodoxo¹⁰ ou seja IJCSK também se dividiu entre 3=1 e 26=1. Para o nosso estudo priorizamos aquelas Igrejas que no contexto angolano se apresentam como Igrejas centrais (mães) desses segmentos¹¹. Além dessas Igrejas, também desenvolvemos as nossas pesquisas junto à Direção Nacional para os Assuntos Religiosos (DINAR), um órgão do governo angolano subordinado ao Ministério da Cultura e responsável em regulamentar, orientar, fiscalizar e punir as diferentes instituições religiosas de acordo com as leis que regem o país; esse órgão também trabalha em parceria com o Ministério da Justiça.

⁹ Relação das onze Igrejas independentes provenientes da INSJCM: 1. INSJCM/12 Velhos; 2. INSJCM/Direção Central; 3. INSJCM/18 Classes e 16 Tribos; 4. INSJCM/Ntembo António; 5. INSJCM/Anciãos e Conselheiros da Direção Central; 6. Gabinete do Senhor Jesus Cristo; 7. Tabernáculo Central de Deus; 8. Centro de Operações Espirituais; 9. Igreja Central de João Miguel Joana e INSJCM/18 Classes e 16 Tribos[2] (INAR, 2007, p.33-34).

¹⁰ Expressão adotada por Emmanuel Martey (2006) para se referir a instituição oficial do kimbanguismo.

¹¹ Internacionalmente a IJCSK/3=1 se estabeleceu como Igreja oficial desse segmento; em Angola o esqueleto principal dessa organização aliou-se aos 26=1, mas fato de ela ser a organização principal em Angola desse segmento, constituiu-se em nosso alvo de pesquisa.

Para a realização do trabalho de campo dividimos o período da estadia em duas etapas principais; na primeira priorizamos a realização de observações participantes a partir da vivência nas diferentes atividades dessas organizações religiosas, principalmente nos cultos. O objetivo desse primeiro passo foi nos inteirarmos da realidade prática em relação às atividades e configurações dessas Igrejas, uma vez que pelo fato de estarem distantes do meu país de formação (Brasil) e por não se constituírem antes em meus objetos de pesquisa (com exceção da IESA), se fazia indispensável a compreensão sobre o modo como elas se organizavam, atuavam e viviam suas experiências.

Durante essa etapa foi possível compreender – na medida do possível – as suas dinâmicas de funcionamento bem como efetuar alguns registros como anotações, filmagens, fotografias etc. Ainda durante esse primeiro momento, estabeleci contato junto a responsáveis do DINAR, do qual resultou uma entrevista presencial e diálogos virtuais posteriores com o Sr. Pedro Malo, do Departamento de Estatística e Investigação do órgão, que forneceu alguns documentos e informações relacionadas à configuração das religiões messiânicas africanas em Angola.

Uma vez inteirado parcialmente da realidade em relação ao funcionamento das Igrejas em análise, iniciamos a segunda etapa do campo que teve como principal objetivo a realização de entrevistas com os agentes dessas organizações. Adotamos o modelo de entrevista semi-estruturado pelo fato de abarcar tanto perguntas pré-definidas como não definidas, proporcionando assim um diálogo mais aberto, porém orientado, com os nossos interlocutores (FLICK, 2013). Priorizamos, em um primeiro momento, os gestores que poderiam atuar como porta-vozes dos respectivos grupos. Assim sendo, o Chefe Espiritual da IJCSK/26=1 em Angola indicou o Rev. José Gomes, Secretário-geral da instituição para conceder as entrevistas – o que resultou em alguns encontros que tivemos no seu gabinete. Além disso, nestes encontros, também tivemos a presença do Diretor dos Movimentos¹², que igualmente contribuiu com as entrevistas.

Em relação a INSJCM/Os Tokoistas, estabeleci contatos com o Prof. Dr. Patrício Batsíkama, um intelectual angolano que tem desenvolvido estudos relacionados com o messianismo africano e em particular com o tokoísmo; ele também exerce a função de Chefe

¹² Um dos Departamentos do organograma IJCSK/26=1 que coordena diferentes grupos de mobilização interna tais como a Juventude ou a Associação da Mulher Kimbanguista que abordaremos na primeira seção do terceiro capítulo.

do Departamento de Investigação Científica no Instituto Superior Politécnico Tokoista¹³. Nesta Igreja, ainda conversei com o Sr. João Dombaxi Sebastião, diretor da Rádio Tokoista, que além de promover o meu contato com o Dr. Batsíkama, fez importantes contribuições em conversas informais a respeito da temática de pesquisa; ainda nessa instituição também realizei entrevista com o Sr. Isaías, um jovem jornalista que trabalha na mesma Rádio.

Na IESA, entrevistei o Pr. Mateus Paulo Afonso, responsável por um dos principais templos da instituição, assim como o *Nlongi* (sacerdote) Jean-Claude, que forneceu informações importantes sobre a realidade de um adepto estrangeiro no contexto angolano. Entrevistei ainda a Sra. Alfonsina Augusto Diogo, uma anciã muito respeitada internamente e que durante muitos anos exerceu a função de representante das mulheres; mantive também contatos com o Secretário-geral dessa organização de maneira informal. Vale ainda frisar que, além do contato com os gestores/porta-vozes dessas organizações, também estabeleci conversas informais com membros de ambos os sexos e diferentes faixas etárias, que forneceram informações relevantes sobre o funcionamento de suas instituições. Durante esse processo de levantamento de dados, obtive ainda materiais internos como livros, documentos diversos (textos), vídeos, fotografias etc., importantes para a construção do presente trabalho.

Outro dado de grande relevância em relação à pesquisa de campo foi que ela coincidiu com as festividades de centenário que cada uma dessas Igrejas estava celebrando; a Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (INSJM) estava comemorando o centenário natalício de Simão Gonçalves Toko – fundador da organização; a Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK) também estava celebrando o centenário natalício de Diangienda Kuntima Joseph, o primeiro Chefe Espiritual da Igreja kimbanguista institucionalizada; e por sua vez a Igreja do Espírito Santo em África (IESA) estava comemorando o centenário de existência do kimbanguismo¹⁴, uma vez que, de acordo com seus membros, o movimento kimbanguista nasceu oficialmente em 1918, data na qual todas as ramificações kimbanguistas acreditam que Simon Kimbangu teve uma experiência teofânica com Jesus Cristo, que o encarregou de libertar o seu povo (congolês/africano) do jugo da escravidão colonial.

¹³ Uma instituição de ensino superior pertencente a instituição. Além desta, a rede de ensino dessa organização também inclui estabelecimentos do Ensino de Base (Fundamental e Médio).

¹⁴ As celebrações centrais desse evento ocorreram em agosto de 2018 na República Democrática do Congo - fora no nosso tempo e contexto de pesquisa de campo - todavia durante a estadia em Angola ainda era visível esse espírito de celebração e os efeitos dela. Também tive a oportunidade de dialogar com integrantes da Comissão que representou o país no mesmo. A Comissão me forneceu alguns materiais como fotografias e filmagens.

Além das ações ora descritas, também foi possível aproveitar o período pesquisa em Angola para adquirir materiais como livros, apostilas, fotografias impressas etc., relacionados à temática de pesquisa e utilizados na construção do presente trabalho – é importante destacar que a temática do messianismo africano ou do kimbanguismo é pouco difundida no circuito acadêmico brasileiro e conseqüentemente existe um grau maior de dificuldade para se obter materiais a respeito, a pesquisa de campo serviu para suprir de certo modo essa falta. O período de estadia em Angola também foi de extrema relevância para compreender as dinâmicas internas de funcionamento daquele país no que diz respeito às relações institucionais, interpessoais, formais ou informais relacionadas à religião nas cidades estudadas.

Tal como em todo campo, o processo de pesquisa em Angola teve dificuldades, uma delas esteve relacionada ao grau acentuado de burocracia presente no funcionamento das instituições no país, sejam elas públicas ou privadas. No nosso caso específico, esse fator foi sentido na dificuldade em acessar as lideranças dessas instituições, uma vez que o procedimento formal exige a entrega de um ofício por parte do interessado solicitando uma audiência com tal responsável e aguardar um retorno via secretariado em relação a sua solicitação. Nesse sentido, um elemento se tornou comum em todas essas instituições: a indisponibilidade dos chefes principais em concederem entrevistas e a indicação de outros responsáveis para substituí-los.

Ainda em relação às dificuldades durante a pesquisa de campo, vale citarmos a falta de um levantamento estatístico atualizado do DINAR em relação ao atual quadro morfológico das igrejas messiânicas em Angola ou da realidade sobre a situação religiosa no país de um modo geral – levantamento que o órgão fazia anteriormente proporcionando assim dados para auxiliar no desenvolvimento de outras pesquisas como o caso do estudo *Panorâmica das Religiões em Angola Independente (1975-2007)*, realizado por uma gestão anterior no ano de 2007. A ausência dessas atualizações criou-nos dificuldades de compreender o atual mapa configuracional do messianismo africano no país, uma vez que seria inviável fazer tal levantamento nas condições em que me encontrava (em relação ao tempo e aos recursos).

Outro aspecto relacionado às dificuldades e limites encontrados durante o processo de pesquisa diz respeito as próprias condições do país em termos de moradia e bem-estar. De acordo com um estudo publicado pela consultora inglesa Mercer, Luanda ocupou em 2018 a 6ª posição no ranking das 209 cidades com maior custo de vida do mundo considerando

itens como moradia, transporte, alimentação, roupas, bens domésticos e entretenimento¹⁵. Apesar de se posicionar entre as cidades mais caras do mundo, Luanda ainda apresenta sérios problemas em relação aos itens analisados os quais não são acessíveis de forma qualitativa para a maioria da população e o país ainda regista uma acentuada desigualdade de renda. Um dos itens nos quais se regista tais limitações está relacionado à comunicação: de acordo com dados fornecidos pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), apenas 14% da população angolana tem acesso à internet em um universo de 30,8 milhões de habitantes. A falta de democratização desses meios cria graus consideráveis de dificuldades no funcionamento do país como um todo, esses obstáculos foram sentidos ao longo do nosso trabalho e direta ou indiretamente interferiram na sua realização.

Todavia, o período em Angola foi fundamental para a construção deste trabalho, de forma que os interesses iniciais de pesquisa foram impactados e transformados pela experiência de campo. Assim a proposta de estudar a atual configuração do messianismo africano em Angola a partir de diferentes segmentos do messianismo centro-africano cedeu lugar a atual proposta que norteou a escrita da Tese e reduziu seu recorte temático a duas organizações, a IJCSK/26=1 e a IESA. Assim sendo, o trabalho busca compreender de que forma o kimbanguismo se faz presente na atual formação sociocultural de Angola, considerando seu processo de formação histórica bem como as dinâmicas e transformações na configuração desse fenômeno.

Tomamos a decisão de centralizar a análise no kimbanguismo principalmente pela constatação da proximidade na formação histórica entre a IJCSK e a IESA, e conseqüentemente pelo distanciamento histórico e doutrinário entre essas e a INSJCM/Tokoísmo. Todavia, vale abrir um parêntesis para esclarecer que, de certo modo, o kimbanguismo direta ou indiretamente exerceu influência sobre a formação do tokoísmo porque Simão Toko (seu fundador) residiu no antigo Congo-Belga (Baixo-Congo) e vivenciou os impactos causados pelo movimento de Simon Kimbangu na desestabilização do sistema colonial belga. Simão Toko¹⁶ também esteve no Baixo-Kôngo durante grande

¹⁵ Fonte: www.mobilityexchange.mercer.com

¹⁶ Simão Toko foi um profeta angolano que iniciou um movimento messiânico conhecido popularmente como Tokoísmo em 1949 no Baixo-Congo resultante de uma cisão com a Sociedade Batista Missionária. Pela ameaça que tal movimento representou para o regime colonial belga, Simão Toko e cerca de 100 seguidores foram deportados para Angola e espalhados por diferentes regiões do país (então colônia portuguesa) e processualmente foram desenvolvendo a Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (INSJM) a qual se constitui hoje na segunda maior Igreja Cristã em Angola com mais de um milhão de membros - ficando apenas atrás da Igreja Católica; a Igreja Tokoísta como também é conhecida, tem igualmente experimentado os

parte do encarceramento de Simon Kimbangu e saiu de lá (deportado para Angola) cerca de três anos antes da morte de Kimbangu; ainda segundo relatos orais fornecidos por um de seus contemporâneos, Simão Toko estabelecia grandes relações com o movimento *Kingunza* de inclinação kimbanguista e compactuava com as suas ideologias – todos esses fatos foram anteriores a fundação da Igreja “Tokoista” em 1949 e evidenciam as possíveis influências desempenhadas pelo movimento kimbanguista.

A tese está organizada em quatro capítulos: no primeiro fazemos uma retomada histórica em relação ao processo de formação do messianismo africano de um modo geral e do kimbanguismo de um modo específico. Para tal, abordaremos os modos de organização sócio política que o Reino do Kôngo apresentava antes do contato com Portugal, bem como descrevemos de que forma ocorreram os primeiros encontros entre ambos e como gradualmente foram atingindo maior interação a ponto de causar significativas transformações na configuração política, religiosa, econômica, cultural e social do Reino do Kôngo.

Veremos também de que forma o messianismo africano surgiu como produto dessas dinâmicas culturais e particularmente do embate entre os esquemas cosmológicos presentes neste contexto. Analisaremos também como o kimbanguismo foi surgindo e se desenvolvendo enquanto variante do messianismo africano e assumindo posteriormente uma postura mais institucional, bem como experimentando também algumas cisões internas; por fim, abordaremos as dinâmicas de penetração e de estabelecimento do kimbanguismo em Angola.

No segundo capítulo discorremos a respeito dos processos de formação e de atualização ideológicas das duas Igrejas estudadas (a IJCSK/26=1 e a IESA). Partimos da constatação de que a existência dessas Igrejas por cerca de um século tem sido resultante das atualizações que cada uma delas têm adotado no sentido de fazer com que as suas instituições tenham condições de responderem as diferentes conjunturas sócio históricas com as quais se deparam – assim sendo, percebemos que as suas bases ideológicas e/ou doutrinárias são fundamentais para orientar o funcionamento de todos os demais aspectos que compõem tais organizações. A nossa abordagem foi construída a partir de dois blocos principais, no primeiro estudamos as mudanças que as Igrejas em questão sofreram quanto às suas identidades messiânicas – uma vez que essa se constituía no principal fundamento de suas

processos de “mundialização e/ou internacionalização”, marcando assim presença em diferentes continentes (BLANES, 2009).

existências; e, no segundo bloco, descrevemos como cada uma dessas Igrejas sistematizou as suas doutrinas e se representa com base nelas atualmente.

No terceiro capítulo traremos as atuais configurações da IJCSK/26=1 e da IESA em termos funcionais para proporcionarmos uma compreensão sobre os modos em que essas Igrejas estão organizadas internamente e como atuam nos contextos sociais onde estão presentes. Além disso, buscamos também identificar algumas medidas que as mesmas têm adotado no sentido de manterem vitalizadas as suas instituições. Organizamos o capítulo em três seções principais: na primeira descrevemos os seus sistemas organizacionais abordando os diferentes órgãos que constituem tais Igrejas bem como garantem a operacionalização das suas atividades; na segunda, analisaremos alguns símbolos presentes nos modos de atuar dessas instituições e adotados como mecanismos de autorrepresentação por cada uma dessas Igrejas. Veremos como esses símbolos carregam consigo informações que ampliam a compreensão sobre os modos internos de organização dessas Igrejas. Na terceira seção abordaremos as lógicas de definição dos seus espaços sagrados, bem como os sentidos cosmológicos que norteiam as suas construções arquitetônicas no que diz respeito a criação dos seus espaços de culto.

No quarto e último capítulo apresentaremos as dinâmicas de atuação da IJCSK/26=1 e da IESA no sentido de perceber os modos como elas se concebem enquanto agências sociais, bem como os espaços que pretendem ocupar nas geografias em que são atuantes. Organizamos esse capítulo em duas seções centrais, em cada uma delas analisaremos os diferentes modos de atuação de cada uma das Igrejas estudadas, daremos maior atenção aos processos de realização dos seus cultos, pois, esses se constituem nos seus principais meios de atuação; além dos cultos centrais também abordaremos as diferentes atividades por elas desenvolvidas. Assim sendo, na primeira seção discorreremos a ocorrência desses processos no seio da IJCSK/26=1 e na segunda a ocorrência dos mesmos processos na IESA.

Uma vez apresentada a organização dos capítulos, vale fazermos alguns esclarecimentos relacionados à construção gráfica desse estudo, os quais auxiliaram no processo de leitura do mesmo. O primeiro diz respeito às diferentes grafias para o termo “kôngo”, essas diferenças estão relacionadas com um processo atualização morfológica e fonética que o termo tem sofrido nos últimos anos, para tal vale considerarmos que a grafia “Congo” foi desenvolvida por colonizadores portugueses, franceses e belgas para se referirem a tal geografia/povo à luz dos seus sistemas linguísticos (e, portanto, de escrita). Recentemente autores como Patrício Batsíkama ou Rafael Batsíkama buscaram adotar um

modelo de escrita que melhor traduzisse as entonações fonéticas deste termo à luz da língua ki'kongo (da qual ele se origina). Assim, chegou-se ao resultado “Kôngo”, todavia, a versão ocidental ainda é a mais difundida e em diferentes registros de espaços geográficos como Baixo-Congo, República Democrática do Congo, República do Congo (Brazzaville), continua sendo adotada a versão ocidental e por essa razão, em diferentes momentos do nosso texto, respeitamos essa convenção.

Outra questão está relacionada à variação dos termos “kimbanguismo” e “kimbanguismos”. Em diferentes momentos do texto adotamos o primeiro termo para nos referirmos ao fenômeno de um modo geral incluindo assim todas as suas possíveis variantes; por outro lado, adotamos a segunda expressão para chamar atenção à diversidade de ramificações que compartilham a identidade kimbanguista, mas que atualmente se afirmam como Igrejas independentes. Vale esclarecer também que a sigla “IESA”, relacionada à Igreja do Espírito Santo em África, consiste em uma versão ‘aportuguesada’ no nome dessa instituição. Por se tratar de uma Igreja internacional e interétnica, o nome e a sigla variam de acordo com o contexto linguístico em que são usados, assim, é comum encontrarmos variantes como “DMNA” – Dibundo dya Mpeveya Nlongo mu Afelika em ki'kongo – ou “ESEA” – Eglise du Saint Esprit en Afrique, em francês. Alguns documentos internos que usamos na construção deste trabalho foram elaborados em francês, por essa razão iremos citá-los com a sigla “ESEA”, todavia, tais nomenclaturas estão relacionadas à mesma organização.

Além disso, algumas vezes iremos alternar entre os termos IJCSK e IJCSK/26=1. Pelo fato da divisão entre 3=1 e 26=1 (uma das cisões da Igreja, como veremos nos capítulos) ter ocorrido apenas em 2002, essa diferenciação não pode ser aplicada aos momentos históricos anteriores e por essa razão o termo “IJCSK” representará esse sistema religioso no período anterior aos processos de cisão; em outros momentos adotaremos a sigla em questão (IJCSK) para nos referirmos a elementos partilhados tanto pelo 3=1 quanto pelo 26=1, especificamente em situações em que estivermos abordando o kimbanguismo ortodoxo de uma forma mais abrangente. Por fim aproveitamos também chamar atenção ao modo como abordamos cada uma das Igrejas estudadas ao longo do texto. Em diferentes ocasiões faremos inicialmente referência à IJCSK/26=1 e depois a IESA, não pretendemos com isso imprimir uma leitura hierarquizada na análise dessas duas organizações, mas assim o fazemos simplesmente seguindo a ordem das suas formações históricas.

No mais, reconhecemos que o presente trabalho não representa uma abordagem exaustiva em relação ao tema em questão, mas o concebemos como um estágio mais amadurecido em nossa trajetória de estudo e compreensão sobre esse fenômeno e por essa razão ele contribui para ampliação de dados e resultados relacionados com o kimbanguismo, o messianismo africano ou mesmo com o cristianismo africano. Certamente diferentes possibilidades de pesquisa ficam em aberto e poderão ser exploradas por outros pesquisadores, assim como o quadro construído em nosso estudo continuará sofrendo modificações e exigindo revisões uma vez que essas Igrejas continuam atualizado os seus esquemas cosmológicos na medida em que respondem às conjunturas, processos esses que demandam acompanhamentos científicos constantes.

1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DO KIMBANGUISMO

Uma abordagem sobre os processos de construção histórica do kimbanguismo está intrinsecamente ligada às dinâmicas de contato cultural entre as agências coloniais norte-europeias e os povos centro-africanos, pois, o kimbanguismo resulta da combinação de diferentes características culturais (especificamente religiosas) desses diferentes contextos. A partir da pesquisa com agentes/gestores da IESA e da IJCSK/26=1 percebemos que cada uma dessas ramificações concebe internamente a formação da sua organização a partir dessas dinâmicas de contatos.

Percebemos também que, de acordo com os agentes das Igrejas estudadas, a formação do kimbanguismo esteve significativamente relacionada com a atuação de alguns movimentos messiânicos na região (África Central), como o kazolismo (séc. XVII) ou o antonianismo (séc. XVIII). Logo, no sentido de considerarmos as percepções internas dos kimbanguistas sobre as suas trajetórias históricas, fazemos no presente capítulo um exercício de apresentar a conexão histórico-espiritual entre o kimbanguismo e os movimentos proféticos anteriores a partir da ótica de cada uma dessas igrejas (IESA e da IJCSK/26=1).

A IESA, segundo o documento interno *Resumo Histórico* (1990), constrói o relato sobre a sua formação a partir das atuações itinerárias do Profeta (*Ngunza*) Francisco Kazôla em 1632, bem como de outros profetas (e profetizas) africanos que surgiram posteriormente na região centro-oeste africana tais como Kimpa Vita (1704) ou Simon Kimbangu, nascido ainda no século XIX e que iniciou publicamente o seu ministério em 1921. Com a detenção de Simon Kimbangu, a IESA continuou construindo a sua história pelo protagonismo de discípulos de Kimbangu como Mbumba Phillipe, bem como de seguidores que surgiram em uma geração posterior a este, representada principalmente por Massamba Esaie o qual foi o fundador da IESA em 1961. Percebemos nessa organização a consolidação de um discurso muito pautado na tradição *kingunza* (corrente profética centro-oeste africana), especificamente a partir de contatos com o cristianismo.

Por sua vez, a IJCSK constrói o seu relato histórico a partir de Kimpa Vita, tomada como precursora de Simon Kimbangu. De acordo com essa Igreja, o fato de Kimpa Vita ter nascido em uma aldeia de nome Kimbângu já implica em um prenúncio de sua ligação espiritual com o futuro profeta; defende-se também que Kimpa Vita invocava – e ensinava os seus seguidores a invocarem – um espírito de nome Kimbângu, que traria sorte para mulheres que tivessem um parto de risco e que tivessem os seus filhos mortos. A invocação

do espírito de tal espírito teria assim o poder de ressurreição daquelas crianças, de igual modo tal espírito poderia operar outras maravilhas. Ainda no estabelecimento dessa relação entre Simon Kimbangu e Kimpa Vita, a IJCSK defende que instantes antes de Kimpa Vita ser queimada em uma fogueira com o filho amarrado nas costas (em 1706), profetizou que embora ela estivesse sendo vencida, viria alguém depois dela, “o Kimbângu”¹⁷, e ninguém conseguiria vencê-lo.

Outro elemento usado nessa correlação é a data da morte de Kinzembo (tia e mãe adotiva de Simon Kimbangu)¹⁸ que de acordo com a visão oficial da igreja ocorreu em 1929 na mesma data do falecimento de Kimpa Vita, no dia 2 de julho. De acordo com a IJCSK, na obra *Conheça o Kimbanguismo* (2000), Kinzembo foi uma das primeiras pessoas da aldeia de Nkamba (aldeia natal do profeta) que se converteu ao cristianismo pelas atuações da Sociedade Missionária Batista de Londres; ela foi tida também como a mãe espiritual de Kimbangu, e o fato de sua morte ter ocorrido no mesmo dia em que ocorreu a morte de Kimpa Vita influenciou em uma interpretação interna de que ela seria sua encarnação, preparando, novamente, o caminho da manifestação do líder messiânico.

As conexões históricas e culturais que essas Igrejas estabelecem internamente para construir as suas trajetórias apontam para eventos ocorridos muito antes do nascimento de Simon Kimbangu. Para elas, o profeta consiste em um marco (certamente o maior) do desenrolar de um processo anterior. Compreendendo essas dinâmicas percebemos que uma reconstrução historiográfica a respeito da formação dessas organizações precisa retomar esses eventos precedentes, e então relacioná-los com a sequência de eventos posteriores os quais continuam se desenrolando na atualidade. Nesse sentido, concordamos com Norbert Elias (1994, p.46-47) quando observa que “[...] só estamos em condições de obter um claro discernimento dos automatismos da mudança histórica quando temos à nossa frente não apenas o presente imediato, mas a longa história da qual nossa época surgiu”.

Diante dessas questões entendemos que os “processos de longa duração” propostos por Fernand Braudel (1965) se apresentam como importantes instrumentos de análise uma vez que nos permitem compreender as transformações de um determinado fenômeno por um longo período decorrido; o autor percebe a perspectiva da “longa duração” a partir da

¹⁷ *Kimbangu* significa: “anunciador de coisas ocultas”.

¹⁸ Kinzembo adotou Simon Kimbangu quando este se tornou órfão de mãe ainda aos três meses de vida – tal como veremos mais adiante.

interpenetração de três dimensões temporais de durabilidade variadas que nos permitem compreender a formação de determinado fenômeno social, ele afirma:

A história tradicional, atenta ao tempo breve, ao indivíduo, ao acontecimento, habituou-nos, há muito, a seu relato precipitado, dramático, de fôlego curto [...] Há, assim, atualmente, ao lado do relato (ou do “recitativo” tradicional), um recitativo da conjuntura que focaliza o passado em largos períodos: dez, vinte ou cinquenta anos. Muito para além deste segundo recitativo, situa-se uma história de fôlego ainda mais lento, desta vez de amplitude secular: a história de longa, de muito longa duração (BRAUDEL, 1965, p.264-265).

A aplicação que fazemos dos processos de “longa duração” na nossa leitura sobre o kimbanguismo – e o messianismo africano – tem a intensão principal de perceber as lógicas internas de formação desses fenômenos uma vez que de acordo com os seus adeptos (no nosso caso específico adeptos kimbanguistas) esses processos são construídos no decorrer de um longo período de amplitude secular. A nossa intenção em compreender a formação do kimbanguismo a partir da ótica dos próprios praticantes fundamenta-se nas observações de Dipesh Chakrabarty (2000), que chama atenção aos cuidados que devemos tomar no sentido de não adotarmos um método histórico linear de aplicação universal para com ele analisarmos qualquer povo, lugar ou objeto e em qualquer época, mas sim, observarmos as especificidades de cada sociedade e então analisarmos as suas formações históricas de acordo com as suas singularidades.

A partir de uma abordagem não linear sobre a formação do kimbanguismo a partir de diferentes temporalidades, podemos compreender aspectos variados das igrejas estudadas à luz de transformações ocorridas em momentos pontuais de suas trajetórias, essas transformações sócio-históricas nos proporcionam importantes chaves de análise sobre os variados movimentos de atualizações desse fenômeno.

Ainda no que concerne a relevância da história para a compreensão de fenômenos sociais também concordamos com Marshall Sahlins (2008, p.27-28) quando observa que uma leitura nesses termos busca não apenas entender “como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo a cultura é reordenada”; trata-se assim da percepção sobre o modo pelo qual a reprodução de uma estrutura promove a transformação da mesma. As organizações kimbanguistas constituem-se assim em importantes espaços nos quais podemos perceber essas dinâmicas de transformação cultural.

Nesse capítulo abordaremos esses processos de formação histórica do kimbanguismo e particularmente das duas vertentes que estamos estudando: A IJCSK/26=1 e a IESA. Para

tal organizamos essa análise a partir de duas seções principais: na primeira centralizaremos a nossa análise no Reino do Kôngo no intuito de apontar importantes transformações que o mesmo sofreu em razão dos contatos com o Portugal (bem como outras agências europeias ultra marítimas do período); veremos como era a sua formação sócio-política e cultural anteriormente a esses contatos, bem como a reestruturação resultante de tais processos. A narrativa aqui apresentada consiste em uma reconstituição historiográfica sobre esses povos a partir dos pontos que orientam a construção do presente trabalho, trata-se assim de uma perspectiva (dentre outras possíveis) sobre esses processos históricos.

Na segunda seção, discorreremos acerca do “messianismo africano”, veremos de que forma tais movimentos se constituíram (em parte) como respostas para os processos relações interculturais entre diferentes povos na África Central (locais e estrangeiros) durante e depois do período colonial, e assim, abordaremos também os modos pelos quais o kimbanguismo foi sendo construído como um movimento messiânico africano passando posteriormente pelos processos de burocratização e tornando-se assim uma instituição eclesiástica autônoma. Por fim, abordaremos também os percursos que tanto a IJCSK/26=1 e a IESA experimentaram para adentrarem e se instalarem em Angola, pois – como pontuamos – esse país constitui-se no palco central de nossas análises.

A efetivação dessa reconstrução sócio histórica proporcionará bases de análise que fundamentarão e contextualizarão os capítulos seguintes, uma vez que neles abordaremos as configurações que ambas Igrejas apresentam atualmente tanto do ponto de vista de formação de suas doutrinas como de organização interna dos seus diferentes órgãos ou departamentos; configurações essas que apenas podem ser compreendidas efetivamente levando-se em consideração os processos históricos dos quais são resultantes.

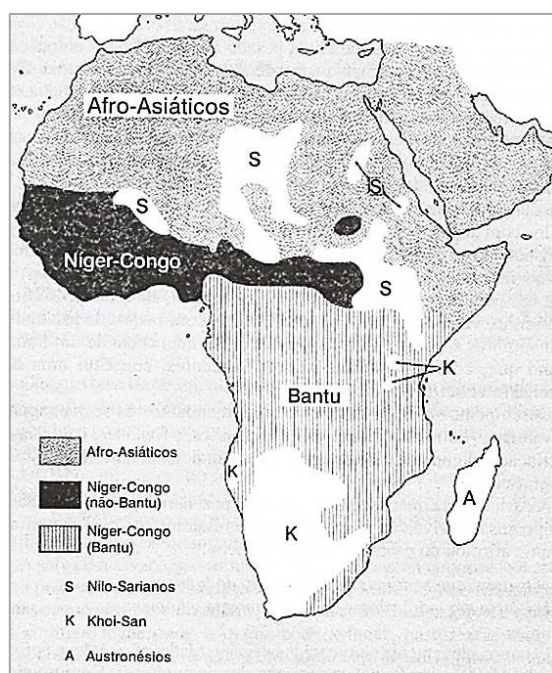
1.1 Os contatos culturais entre o Reino do Kôngo e Portugal

Nessa etapa do trabalho analisaremos as circunstâncias em que se deram os primeiros contatos entre Portugal e o Reino do Kôngo, porém, antes de abordarmos os encontros em si, faremos uma descrição geral sobre o Reino no período anterior a esses contatos: observaremos elementos como a sua localização geográfica, a sua organização política, social e cultural. Esse exercício proporcionará uma maior clareza em relação às circunstâncias e lógicas que nortearam os contatos entre tais potências. Analisando mais de perto esses processos entendemos, e procuraremos demonstrar, que o fenômeno religioso

desempenhou um papel crucial para a ocorrência de tais transformações, modificando significativamente a cosmovisão local e proporcionando o surgimento do nosso fenômeno de estudo. Uma vez observados esses processos, haverá melhores condições para abordarmos o Kimbanguismo bem como as suas dinâmicas de atuação.

1.1.1 O Reino do Kôngo: descrições gerais

O grupo etnolinguístico kôngo (comumente conhecido como ba'kôngo) é uma ramificação do grande conglomerado linguístico bantu que ocupa os dois terços meridionais da África Subsaariana (RAMOS, 1946). Em sua obra *Cultura Tradicional Bantu*, Raul Altuna (2014) apresenta uma relação de seis grandes agrupamentos linguísticos de África os quais partilham entre si a matriz étnica do continente, são eles: Afro-Asiático, Níger-Kôngo (não-Bantu), Níger-Kôngo (Bantu), Nilo-Sarianos, Khoi-San e Austronésios.

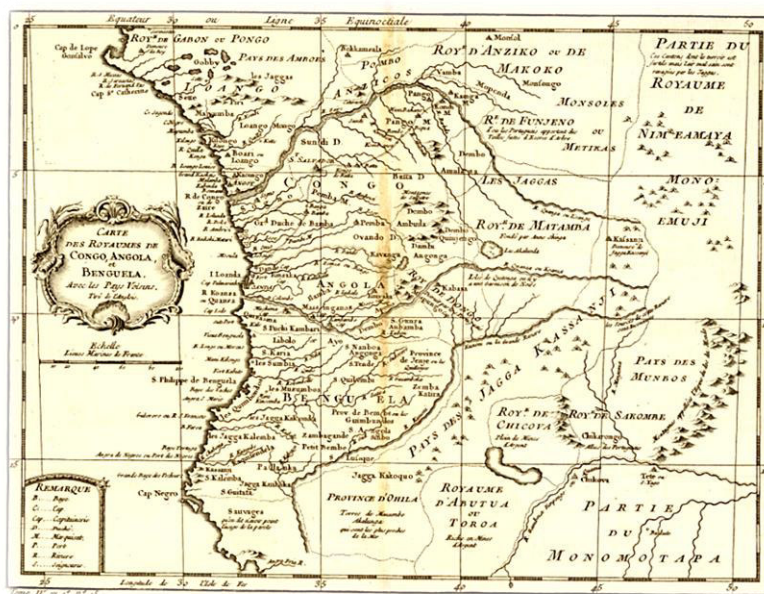


Mapa 1 – Matrizes étnicas africanas
Fonte: ALTUNA, 2014, p.46

Por sua vez o agrupamento Níger-Kôngo (Bantu) é dividido nos seguintes subgrupos regionais: setentrional, meridional, oriental e ocidental. No presente estudo dedicamos particular atenção ao subgrupo ocidental pelo fato de o mesmo corresponder a região Centro-Oeste africana na qual temos situado o grupo etnolinguístico kôngo que constituía o núcleo

central do antigo Reino do Kôngo – que foi um dos maiores reinos da África Central em termos de poder, extensão territorial e densidade demográfica.

De acordo com Jean Vansina, o espaço territorial do Reino do Kôngo (incluindo os territórios vassallos e tributários) se estendia do Gabão meridional ao planalto de Benguela e do Oceano Atlântico até além do rio Cuango. “O reino propriamente dito, terminava [na parte sul] em Loje; mas também incluía a costa até Luanda, a sua ilha e a parte do continente situada entre os rios Cuanza e Bengo” (VANSINA, 2011, p.647-648). A região na qual o Reino do Kôngo se estabelecera, tinha as suas potencialidades condicionadas pela orografia e pelo regime de chuvas. Em linhas gerais, o carácter do território é montanhoso. Ao noroeste do reino ficava a região mais diversificada em termos ambientais, nela além de haver parte considerável da floresta do *Mayombe* (a maior de África), também haviam jazidas minerais de cobre, chumbo e ferro (VANSINA, 2011, p.648).



Mapa 2 – O Reino do Kôngo e os seus vizinhos - Mapa elaborado por Emmanuel Bowen em 1747
Fonte: BARREIRA, 2018, p.100.

As posições à respeito da origem do Reino do Kôngo ainda são controversas, porém, Elikia M’bokolo (2009) observa que a maior parte dos pesquisadores defende que o Reino teria surgido pelo protagonismo de Nimi a Lukêni, um guerreiro conquistador que por volta do século XIV (ou XIII) teria saído do Norte, atravessado o rio Zaire, dominado os povos

então residentes na região e assim teria feito alianças com eles e formado o Reino do Kôngo¹⁹. Diferentes autores tais como Patrício Batsíkama (2018), Elikia M'bokolo (2009) ou Jean Vansina (2011), confirmam a sua criação como resultado da institucionalização de uma coligação de grandes províncias. Patrício Batsíkama observou por exemplo que a “palavra ‘kôngo’ que os fundadores dão ao seu país significa ‘união’: deriva do transitivo *ku-kôngolisa*, ou *ku-kôngola*: unir, juntar, congregar, formar assembleia ou um círculo (*lûmbo*, *dijina*, *dizînga*)”; o autor acrescenta ainda que a formação do reino do Kôngo teria resultado da união de 144 tribos que “realizaram rituais do ‘dia musungwa’ para se congregarem [...] em 12 grandes linhagens fundadoras simbólicas” (BATSÍKAMA, 2018, p.39).

Politicamente, o Reino se apoiava em princípios político-organizacionais significativamente consolidados; Patrício Batsíkama (2018, p.59-73) na sua obra: *Reino do Kôngo: Origens, Política e Economia* apresenta uma reconstrução das leis e normas que regulavam a sociedade no antigo reino do Kôngo, ele o faz apropriando-se de dados obtidos principalmente de fontes orais, porém pelas limitações das próprias fontes em reproduzi-los no mesmo formato/configuração com que eram aplicados anteriormente, o autor os apresenta seguindo o modelo organizacional ocidental embora consciente das possíveis críticas que poderiam advir, pois, como afirma: “É um debate que iniciamos, apenas, cientes de o que mencionamos aqui como ‘artigo (lei)’ [bem como outras analogias] podem sofrer algumas críticas e ser melhoradas por outros investigadores” (BATSÍKAMA, 2018, p.73).

O resultado ora obtido apresenta-se então em uma Constituição com 21 artigos e 5 títulos. O primeiro título sob a nomenclatura “Integridade simbólica” regularia questões relacionadas ao Estado do Kôngo, integridade simbólica, organização do território e da sociedade. O título seguinte: “Princípios fundamentais” tratava de questões relacionadas ao direito e liberdade, leis e cidadania e nacionalidade. O terceiro título sob o tema “Das eleições e o poder” abordava questões relacionadas à democracia, às eleições gerais, ao poder político, legislativo e militar, à sociedade, às funções sociais e ao conflito. O quarto título “Relações externas”, arbitrava questões relacionadas à definição e ao respeito pelos estrangeiros. O quinto título, “Comércio e economia”, tratava de questões como economia, agricultura, comércio, imposto e dinheiro. E por fim o sexto título: “Liberdade de culto” arbitrava sobre o culto dos ancestrais e as omissões (em última instância, cabia aos

¹⁹ Algumas posições defendem que ele teria vindo da região oriental; outros ainda afirmam que os fundadores do Reino teriam vindo do sul.

sacerdotes constituídos a função de reparar qualquer litígio não resolvido pelas autoridades judiciais competentes).

O sistema de organização política do Reino também pode ser percebido na escolha/eleição do rei. Qualquer descendente masculino de Nimi a Lukeni (herói fundador do reino) poderia concorrer em pé de igualdade com os demais. Inicialmente o corpo eleitoral era composto por quatro integrantes constituído pelos membros das quatro linhagens (*kanda*) mais poderosas; posteriormente o número de eleitores aumentou oscilando entre nove e doze e continuava sendo exercido pelas *kanda* mais poderosas (M'BOKOLO, 2009).

O rei não exercia poder absoluto, porém o seu governo era fortemente centralizado em torno de si e de sua corte. Ele tinha autoridade para nomear e destituir governadores e outros funcionários; controlava a emissão de moedas, que eram pequenas conchas marítimas chamadas de *nzîmbu*, procedentes do litoral de Luanda (atual capital da República de Angola). O rei controlava também a força militar, praticamente todo efetivo permanente do exército fazia parte da guarda real. No fim do século XVI, por exemplo, eram em torno de 16.000 a 20.000 escravos (VANSINA, 2011).

De acordo com Elikia M'bokolo (2009, p.203), a corte do Kôngo possuía pelo menos três escalões principais que garantiam o seu funcionamento. Havia em primeiro lugar o Conselho Real (*Ne Mbanda*) que deliberava sobre questões como declaração ou não de guerras, nomeação ou afastamento de autoridades, abertura ou fechamento de caminhos etc. Era formado por doze membros divididos em três grupos de quatro integrantes cada. O primeiro deles era formado exclusivamente por homens e concentrava as personalidades mais importantes do reino como o primeiro juiz (*Mani Vangu*), o presidente do Conselho e o responsável pelos bairros reais da capital (*Mani Lumbu*). O segundo grupo também constituído exclusivamente por homens, os funcionários menos graduados. E o terceiro grupo, muito influente, era reservado às mulheres, nomeadamente as rainhas viúvas e as 'tias' e 'irmãs' do rei em exercício. "Cada um destes conselheiros recebia do rei funções, tais como o governo das províncias ou o controle das finanças públicas" (M'BOKOLO, 2009, p.203).

No segundo escalão da corte ficavam os parentes do rei, filhos e sobrinhos de governadores das províncias, jovens da aristocracia (enviados à corte para receberem educação e se fazer notar pelo rei) e especialistas de diversos cultos. No terceiro escalão estavam chefes e personalidades que embora não fazendo parte de nenhuma estrutura oficial, nem por isso deixavam de ser ativos nos corredores do poder (M'BOKOLO, 2009). Em

relação a forma de organização da capital do reino durante o seu apogeu, Joseph Ki-Zerbo observou o seguinte:

A capital Mbanza Kongo tinha casas de madeira circulares e retangulares, com telhados de palha e cercas vivas. Ao sul uma grande praça, onde aconteciam as audiências reais, as festas públicas e os desfiles militares. Ao norte, a floresta sagrada onde se enterravam os reis mortos e se cultuavam os antepassados. No centro os palácios do rei e da rainha protegidos por um labirinto e uma cerca com mais de 1 Km de perímetro, às portas das quais montavam guarda, permanentemente, soldados e tocadores de trompa (KI-ZERBO, 2009, p.235).

A vida material era baseada, principalmente, na prática da agricultura e secundariamente na pesca e no artesanato, por isso a maior produtividade se encontrava entre os mais ricos que utilizavam da extensa mão de obra que tinham disponível (VANSINA, 2011, p.650). Embora o Reino tivesse uma densidade demográfica significativa, atingindo cerca de 2 milhões de habitantes (VANSINA, 2011), havia uma exploração social acentuada mediante a qual um grupo pequeno (a aristocracia) desfrutava com considerável facilidade dos recursos que o reino produzia. Por exemplo no século XVIII, cerca de 9 a 12 mil pessoas formavam a corte, e para assegurar a subsistência desse efetivo havia cerca de 60 mil encarregados; por outro lado, havia uma utilização maciça-de-mão de obra servil a partir de uma relação econômica muito próxima ao modo de produção escravista (M'BOKOLO, 2009, p.199).

No que concerne a estratificação social, três camadas bem definidas montavam o mosaico social no Kôngo: a nobreza, os aldeões e os escravos. Essa classificação era mais acentuada na capital Mbânza Kôngo que era o grande centro das atenções e de organização do Reino. Os demais territórios apresentavam baixa coesão social em decorrência da falta de investimento efetivo por parte da corte e das autoridades que para lá eram enviadas.

Do ponto de vista geopolítico, o Reino era dividido em seis principais províncias: Mbânza-Kôngo (a capital), Mbamba, Mbata, Mpangu, Nsundi e Sonio. “Cada província tinha o seu governador (*mani*) o qual de três em três anos era obrigado a comparecer na presença do rei para renovar seus votos de lealdade” (LOPES, 1988, p.101). As capitais dessas províncias eram projetadas no sentido de se estabelecerem nos lugares mais interessantes do ponto de vista estratégico e econômico.

O grau de poder e influência de tais governadores era medido pela sua capacidade de transferir o máximo de produtos para capital em forma de tributo. Esse sistema tributário funcionava da seguinte forma: os governadores (*Ma Lêmba* ou *Ma Zûnga*) recebiam os

impostos pagos ao rei das mãos dos chefes municipais (*Nkani* ou *Nkayi*), estes por sua vez recebiam dos chefes de aldeia (*Makuta*). Tais tributos eram levados pelo governador duas vezes ao ano. Se o rei se agradasse o governador recebia palavras e gestos públicos de honra e reconhecimento; caso o rei se desagradasse profundamente, o governador poderia até ser destituído do cargo e passaria a ser uma pessoa comum na sociedade (CUVELIER, 1946).

Em relação ao sistema econômico no Reino do Kôngo percebemos que o mesmo era operacionalizado em torno de diferentes “fichas simbólicas” de carácter monetário. Anthony Giddens (1991) constrói o conceito de “fichas simbólicas” para pensar relações de desentrelaçamento nas sociedades modernas; porém, sua análise considera a presença de tais meios em contextos pré-modernos para então identificar suas transformações em contextos modernos. Tanto em um contexto quanto no outro, as “fichas simbólicas” significam meios de intercâmbio de sentido compartilhado que permitem a troca de bens de diferentes naturezas entre os indivíduos. Em contextos pré-modernos, essas fichas têm um diâmetro de circulação mais restrito, podendo se concentrar no interior de grupos específicos.

Existem diferentes tipos de “fichas simbólicas”, pois, as mesmas atendem variadas conjunturas, e uma dessas fichas é o dinheiro. Para Giddens (1991, p.30), “O dinheiro permite a troca de qualquer coisa por qualquer coisa, a despeito dos bens envolvidos partilharem quaisquer qualidades substantivas em comum”. No contexto do antigo Reino do Kôngo algumas fichas simbólicas de carácter monetário se configuravam como principais meios de intercâmbio que garantiam o funcionamento do sistema econômico. É o caso do: *nzîmbo*, *lubôngo*, *mukuta*, *tâdi*, *mpûngu*, *tâdi dya mungwua* etc. Patrício Batsînkama (2018, p.139-144) nos proporciona uma leitura em relação ao lugar que cada um desses símbolos ocupava no contexto em questão.

O *nzîmbo*, cujo nome científico é *olivancillaria nana*, consiste em pequenas conchas marítimas da família dos *olividae*. Seu uso era amplo servindo de mercadoria de troca para uma série diversificada de bens e serviços. Duarte Pacheco (navegador português do período) observou que cinquenta unidades de *nzîmbo* correspondiam a troca por uma galinha, e trezentos deles equivaliam a uma cabra (DELGADO, 1946).

O *Lubôngo*, ou ráfia, consiste em um tecido de fibras extraídas das palmeiras do gênero *Raphia* nativas de regiões tropicais da África e das Américas. Eram confeccionados nas dimensões aproximadas de 17x12 cm e uma unidade sua correspondia a um *nzîmbo*. Edmond Darteville (1953) concluiu que no antigo Reino do Kôngo o *lubôngo* aparece como equivalente ao dinheiro-papel, e o *nzîmbu* ao dinheiro-metal. Havia ainda fichas simbólicas

de origem mineral, era o caso da *mukuta*, geralmente denominada *cruzeta*, que consistia no cobre trabalhado pelo fogo e moldado em formato de cruz; bem como o *tâdi* que fazia referência ao cobre ainda não trabalhado. Também havia o *tâdi dya mungwa*, que é o sal. Seu sentido e valor (quando em forma de pedra) eram associados ao cobre em estado bruto; também servia de unidade monetária para aquisição de diferentes produtos, especificamente no comércio. Era apreciado pelo seu peso pela facilidade em ser transportado de um lugar para o outro.



Fig. 1 – Nzîmbu / Olivancillaria nana
Fonte: Museu da Moeda, Angola²⁰



Fig. 2 – Lubongo/Râfia
Fonte: Museu da Moeda, Angola



Fig. 3 – Sal / Tâdi dya mungwa
Fonte: Museu da Moeda, Angola



Fig. 4 – Cruzeta - Bronze trabalhado no fogo
Fonte: Museu da Moeda, Angola

Além destas, outras “fichas simbólicas” também desempenhavam o papel de unidades monetárias, é o caso do *kibûngu/mpûngo* (marfim), *mbêzi* (missangas), *lubôngo lwa mbêzi* (uma fusão entre *cauris*²¹ e râfia através do processo de costura), bem como outros produtos

²⁰ Para mais informações a respeito do acervo do Museu da Moeda de Angola, acesse: www.ebiimii.wordpress.com

²¹ Conchas também conhecidas como búzios. Seu nome científico é *cypraea moneta* e pertencem à família *cypraeidae*.

de troca como sorgo, o vinho da palma, frutas, gado e peles de animais. Todas as “fichas simbólicas” ora descritas, faziam parte concomitantemente da cosmovisão religiosa, social, política e econômica local. O sentido valorativo a eles atribuído, indicava que “a recompensa do trabalho é sagrada e implicam que os agentes que realizam a operação de troca a façam com responsabilidade e ética” (BATSÎNKAMA, 2018, p.144).

Outro aspecto extremamente relevante para o conhecimento introdutório do Reino do Kôngo é a religião. John Thornton (2008) na sua obra *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1550 a 1700*, nos apresenta um quadro geral em relação à organização do pensamento e das práticas religiosas no Kôngo desse período. Ele percebeu que o sistema religioso e cerimonial era estável, porém não se fundamentava na existência de uma ortodoxia imposta por algum sacerdote que exercesse controle sobre a mesma, mas sim em uma corrente constante de revelações interpretadas individualmente dentro de uma comunidade de fé. “Os sacerdotes eram aqueles que demonstravam eficácia em contatar o *outro mundo*, uma habilidade que não lhes era transferida por uma hierarquia ou seminário” (THORNTON, 2008, p.84).

Embora não houvesse uma ortodoxia completa e homogênea, algumas crenças possuíam expressiva aceitação; de acordo com a obra em questão, haviam dois blocos principais de crenças com as suas respectivas subdivisões. O primeiro bloco estava relacionado aos espíritos tidos como superiores: nesse bloco encontramos as divindades e os espíritos ancestrais. O segundo bloco correspondia aos espíritos tidos como inferiores; aqui encontramos os amuletos (*nkîsi*) e os espíritos tidos como malfeitores (*zizumina*).

As divindades eram espíritos distantes e poderosos. Essa categoria, por sua vez, possuía duas subdivisões determinadas pela esfera de atuação de tais forças, uma universal e outra territorial (local). A divindade universal era identificada como *Nzâmbi a Mpûngu*, era tido como o deus maior e criador do universo; bem como ancestral original ou ancestral do primeiro humano. Apesar da sua aceitação, ele não era objeto específico de um culto ou adoração, pois, de acordo com a cosmovisão kôngo ele teria compartilhado o seu poder com as divindades locais. Estas seriam as “divindades territoriais” cuja esfera de atuação era regional ou local. Acreditava-se que “viviam em lugares altos, riachos e terrenos não cultivados e garantiam o bem-estar de áreas específicas sob seu poder” (THORNTON, 2008, p.87). A adoração a elas prestada se dava pela ereção de altares frequentemente instalados nas casas ou em um conjunto de edifícios; tais altares recebiam grande parcela de atenção pública e eram muito proeminentes nos vilarejos ou nas cidades capitais.

Os “espíritos ancestrais” por sua vez, atuavam na esfera familiar, garantindo o bem-estar de seus descendentes; também eram cultuados no seio da realeza, especificamente pelos reis que invocavam os reis defuntos no intuito de estabelecerem assim uma cadeia de solidariedade que os ligava aos chefiados antigos de maneira clara e eficaz, e desse modo, os reis vigentes entendiam serem beneficiados pelas habilidades, sabedoria e transcendência dos reis defuntos os quais atuavam como “espíritos ancestrais” (MBOKOLO, 2009, p.202). A invocação dos “espíritos ancestrais” também era concebida como uma forma de invocação indireta ao Deus supremo (*Nzâmbi a Mpûngu*), e de manifestação deste na sociedade dos homens. Nesse sentido, os cultos dedicados aos ancestrais envolviam os quatro domínios que se atribuíam a *Nzâmbi a Mpûngu*: a água (*kalûnga*), o ar (*mbûmbu*), a luz do sol/lua (*suku*) e a terra (*Nzâmbi*).

Patrício Batsînkama (2018, p.175-175) ao descrever o processo ritual de um culto dedicado aos ancestrais identifica a presença simbólica de cada um desses elementos. A presença da água é percebida pela utilização de água benta²² e de vinho de palma (*malavu ma nsambu*) nos rituais de apresentação das ofertas e de lavagem de cabeça e mãos dos chefes administrativos (*malêmba*); a presença simbólica do ar pode ser identificada no ritual de perfumação mediante o qual se propaga a fumaça de folhas queimadas; a luz do sol pode ser percebida pela presença da lareira cujo calor garante a afinação dos tambores e a duração do seu fogo determina o término do culto; por último a terra, cuja presença pode ser percebida pela geração da palmeira a qual é fonte do vinho ritual.

O segundo bloco de crenças, tal como já observamos, corresponde a um grande número de seres sobrenaturais tidos, segundo Thornton (2008), como inferiores. Eram espíritos desapegados ao território ou a família; e se manifestavam de duas formas: por intermédio de amuletos e de espíritos malfeitores. Os amuletos consistiam em objetos sagrados cuja eficácia mística a eles atribuída resultava da ação de seres sobrenaturais inferiores. Esses objetos eram feitos por uma categoria específica de sacerdotes (*nganga ngombo*) no intuito de atender os seus clientes. Os objetos adotados para esse efeito eram amplamente diversificados e poderiam ser usados de diversas formas: em volta do pescoço, colocados em bolsas, envoltos em peles ou pendurados nas casas como proteção e para trazer sorte.

²² Eram extraídas do mar ou de nascentes de rios estritamente para efeito sagrado.

Já a categoria de espíritos malfeitores dizia respeito aos espíritos de “pessoas mal-intencionadas que haviam sofrido morte violenta, pessoas banidas ou pessoas que não foram enterradas e que formavam uma categoria de fantasmas e outros espíritos maus” (THORNTON, 2008, p.91). Esses espíritos eram tidos como perigosos e perturbadores para os vivos. Para impedi-los de causarem danos, eram tomadas algumas precauções religiosas que os expiavam; esses cultos também eram conduzidos pelos sacerdotes da ordem de *nganga ngombo*.

Os aspectos ora apresentados proporcionam uma visão geral em relação a configuração do Reino do Kôngo no período anterior ao contato com Portugal. Uma vez observados esses elementos, julgamos estar em melhores condições para abordarmos os contatos culturais que se deram entre o Reino do Kôngo e Portugal, bem como os desdobramentos dos mesmos.

1.1.2 Os primeiros contatos entre o Reino do Kôngo e Portugal

Nas décadas finais do século XV tanto o Reino do Kôngo quanto Portugal estavam experimentando um período de expansão dos territórios sob suas influências. Tal como vimos no tópico anterior o Kôngo já havia se constituído no reino de maior influência na África Central tornando assim os seus vizinhos tributários a si. Por sua vez, Portugal havia se libertado de um longo período de dominação muçulmana sobre a Península Ibérica que durou cerca de seis séculos. Durante esse período de dominação, Portugal – bem como a Espanha – apreenderam dos muçulmanos conhecimentos estratégicos sobre diferentes áreas do saber, dentre eles, aqueles relacionados com os principais instrumentos e técnicas de navegação.

Ao final das Guerras de Reconquista²³, Portugal e Espanha já se apresentavam como os dois principais obstáculos da expansão mundial do islamismo, assim como constituíam-se simultaneamente nas principais agências missionárias do catolicismo europeu. A partir da segunda metade do século XV, segundo Marina Souza (2005) não estava mais em questão apenas o domínio do Ocidente, mas sim uma disputa entre duas cosmovisões religiosas (islâmica e cristã) em relação à dominação do mundo. Lembremos que ambas, têm como principal pretensão a sua universalização; além das pretensões de universalização da fé, esse

²³ A partir das quais conseguiram se libertar do domínio muçulmano.

período também foi marcado pela expansão do mercantilismo por parte das monarquias absolutistas europeias e pelo interesse de contínua expansão mercantil por parte do Império Otomano²⁴.

Nesse contexto, o capitão Diogo Cão em sua expedição de 1482 estabeleceu o primeiro contato direto entre o ocidente e o Reino do Kôngo através da foz do rio *Mwânza*²⁵. Diogo Cão teria associado os contornos do rio *Mwânza* com a ponta da África correspondente a Etiópia, acreditando assim que tal rio seria o “rio poderoso” a respeito do qual os antigos cosmógrafos afirmavam nascer na mesma região do rio Nilo e levaria ao reino de Preste João²⁶ (BATSÏNKAMA, 2011, p.145-146). Nessa ocasião, Diogo Cão capturou alguns habitantes da região e os levou a Portugal com o intuito de serem instruídos aos moldes ocidentais; fornecerem informações sobre a região, e servirem de intermediários em um pretendido contato com as autoridades locais.

Em 1485, Diogo Cão retornou ao Kôngo acompanhado de três padres (João da Conceição, João da Costa e António Pedro) e pelos cidadãos kôngo já instruídos nos moldes católico-lusitano. Retorna a Portugal no mesmo ano deixando os padres no Kôngo, porém levando consigo outros habitantes da região.

Em 1487, Diogo Cão voltaria novamente ao litoral do reino do Kôngo, e desta vez vai [...] a Mbânza-Kôngo para encontrar com os padres missionários que lá já trabalhavam e gozavam de boa saúde e hospitalidade encantadora. Ao monarca kôngo, o rei Nzîng’a Ñkûwu, Diogo Cão levava presentes enviados pelo rei João II de Portugal, e presumivelmente por alguns Kôngos que se encontravam em Portugal, e um requerimento de amizade entre os dois reinos (BATSÏNKAMA, 2011, p.147).

Nos movimentos de aproximação dos portugueses em relação aos *kôngo*, a religião foi adotada como um instrumento estratégico de penetração. Mariana Souza (2005, p.01) observou que “o catolicismo foi um ponto de contato, de comunicação; um instrumento que serviu para portugueses se aproximarem dos congolese e a estes para se aproximarem daqueles”. O trabalho desenvolvido pelos padres portugueses instalados no Kôngo desde

²⁴ Também conhecido como Império Turco, foi fundado em 1299 pelo líder étnico Oguz Osmã. Parada, Meihy e Mattos (2013, p.9) consideraram-no como “o maior império islâmico já visto”. Na sua expansão, atingiu proporções transcontinentais chegando a dominar territórios no Sudeste europeu, na Ásia Ocidental e no Norte e Nordeste da África. Passou a sofrer declínio a partir do século XVIII com a perda de territórios, e a sua vigência foi até 1922 com a criação da República da Turquia.

²⁵ Comumente conhecido como rio Zaire.

²⁶ “Tratava-se de um rei cristão lendário que os homens daquela época acreditavam habitar em algum lugar do continente africano, provavelmente na região da Etiópia, de onde notícias muito antigas falavam do cristianismo lá praticado [...] Este seria um aliado precioso na luta contra os muçulmanos” (SOUZA, 2005, p.01).

1485 foi paulatinamente tendo resultados efetivos principalmente entre os nobres do reino. Os preceitos do cristianismo iam sendo difundidos e aceites, assim como a língua portuguesa ia sendo gradualmente apreendida.

O Reino do Kôngo, o maior reino centro-africano e em fase de expansão, via em Portugal um importante aliado para o aumento de sua influência na região uma vez que ele possuía importantes aparelhos mecânicos, bem como meios espirituais e intelectuais vistos como necessários para esse avanço. Por sua vez, Portugal via no Reino do Kôngo uma porta de entrada a partir da qual poderiam acessar outros povos, expandir a sua fé, bem como obter deles os recursos identificáveis para promover o crescimento econômico do seu reino. Assim os primeiros contatos entre o Reino do Kôngo e o Reino de Portugal foram estabelecidos sob uma atmosfera de mútuo interesse (VAINFAS e SOUZA, 2015).

O ponto ápice desse processo foi o ano de 1491, que marca, oficialmente, a cristianização do Reino do Kôngo. Nesse ano, as principais autoridades do reino se submeteram ao batismo cristão e à adoção de nomes luso-europeus. A partir de então, por influência dos missionários, os nomes de batismo da família real *kôngo* passavam a ser inspirados nos nomes da família real portuguesa. O rei Nzîng'a Ñkûwu passou a ser chamado de D. João I; a esposa do rei Mani Kôngo passou a ser Dona Eleonora; “e o seu filho Mvêmb'a Ñzînga, [recebeu] o *prenome* de D. Afonso em homenagem ao príncipe português do mesmo nome” (BATSÎNKAMA, 2011, p.147).

O processo de cristianização do Reino do Kôngo é parte de um fenômeno ainda maior, que diz respeito às lógicas de transformações estruturais de determinada sociedade diante de uma significativa exposição e diálogo com outro(s) sistema(s) cultural(ais). As percepções apresentadas por Marshall Sahlins (2008) a respeito das transformações que a sociedade havaiana sofreu após os contatos diretos com os europeus, constituem-se em instrumentos de análise extremamente relevantes na compreensão dessa ordem de fenômeno. Ao abordar as lógicas que regeram os primeiros contatos entre havaianos e britânicos, Sahlins (2008) percebeu que tais eventos foram interpretados por cada um dos povos envolvidos à luz dos seus próprios esquemas cosmológicos.

Do lado havaiano, os britânicos comandados pelo capitão Cook foram associados à certa mitologia local, que diz respeito a aparição de um deus (Lono) o qual vindo de uma terra invisível (Kahiki) se manifestava anualmente nas ilhas do Havaí no período das chuvas de inverno. Por ocasião da sua aparição, Lono destitui o chefe vigente e renova a fertilidade da natureza e os jardins das pessoas, tudo por um período de quatro meses lunares chamado

Makahiki (ano). Durante esse intervalo, são suspensos os rituais de adoração ao deus local (Kukailimoku), que são retomados após o período de Makahiki no qual Lono retorna à Kahiki.

A presença inicial dos britânicos nas ilhas apresentou involuntariamente diferentes elementos simbólicos que causaram essa comparação aos olhos da população local: é o caso da vinda dos britânicos pelos mares através de grandes embarcações, que foi interpretada como se vindos de Kahiki²⁷ em ilhas flutuantes (embarcações); o percurso de aproximação por eles seguido correspondia ao mesmo percurso atribuído ao deus Lono; o período em que chegaram dizia respeito ao início das festividades ao deus Lono, em Makahiki; a cor de pele branca que eles possuíam correspondia à cor de pele que a mitologia local associava aos deuses; a série de inovações tecnológicas por eles trazidas que incrementariam a produção local foram associados ao poder de Lono em prosperar a terra. Por essas e outras razões, os navegantes britânicos foram interpretados como deuses e o capitão Cook foi associado ao deus Lono; fator que facilitou a aceitação da presença destes bem como de suas influências culturais sobre as populações locais – ainda que a concepção havaiana sobre a divindade britânica tenha sido repensada e até desconsiderada com o passar dos anos.

A partir dessas formulações, podemos compreender com maior clareza os princípios segundo os quais os portugueses e o cristianismo tiveram considerável aceitação no Reino do Kôngo. A presença do ‘homem branco’ e de todo o seu arsenal material e ideológico, foram interpretados à luz da cosmovisão local observando-se atentamente os mitos e os rituais. John Thornton percebeu, por exemplo, que de um ponto de vista teológico, a conversão inicial do Congo foi ancorada em uma série de co-revelações. É o caso da “milagrosa e simultânea aparição em sonhos da Virgem Maria para dois oficiais de tribunal e a descoberta de uma pedra em forma de cruz em um riacho perto de Mbanza Kongo” (2008, p.95). Em relação a tais ocorrências Mariana Souza acrescenta que:

Se para os portugueses a bela mulher que apareceu em sonhos aos nobres congolezes era uma enviada de Deus, talvez a própria Virgem Mãe, que confirmava a integração daqueles gentios à comunidade dos cristãos, para os que com ela estiveram devia ser um contato com entidades ancestrais, que orientavam os passos dos vivos, principalmente em situações delicadas de resolver (SOUZA, 2005, p.03).

Ainda de acordo com a autora,

²⁷ A linha do horizonte seria a passagem entre o mundo visível e o invisível; os havaianos viram as embarcações britânicas vindo do horizonte.

No que diz respeito à pedra, podia estar relacionada à esfera dos espíritos da terra e das águas, à dimensão *mbumba*, que liga o grupo ao seu território, para a qual se pede a fertilidade. Uma das maneiras dos espíritos dessa esfera se manifestar aos homens era por meio de um objeto do mundo natural de aparência não usual, como uma pedra ou um pedaço de madeira de forma estranha (SOUZA, 2005, p.3).

Outro elemento que aponta à interpretação dos *kôngo* de suas experiências empíricas com o homem branco à luz da cosmovisão local é a associação que foi feita entre os albinos e os ‘homens brancos’. Os albinos eram concebidos como “espíritos de deus” – *sîmbi*, espírito das águas (BATSÎNKAMA e CAMPELO, 2011). Em razão da claridade na cor da pele, os portugueses foram associados aos *sîmbi*; o fato dos portugueses terem surgido através das águas (mares) fortaleceu a sua associação com eles (espíritos das águas), bem como a conclusão de que os mesmos (os portugueses) seriam “espíritos de deuses” uma vez que os *sîmbi* eram assim interpretados.

A correlação de todos esses elementos “serviu para fortalecer o contato entre portugueses e congoleses pela via da linguagem religiosa, seja ela o catolicismo, seja o culto a espíritos diversos” (SOUZA, 2005, p.3). Paulatinamente o catolicismo lusitano foi ganhando espaço e fazendo parte da rotina do Reino. Cada vez mais passou a haver espaços para a interferência dos missionários católicos nas decisões políticas, religiosas e econômicas causando assim desconforto em determinados segmentos da sociedade (principalmente no seio da nobreza). Aos poucos foi surgindo uma polarização entre os adeptos do catolicismo e os defensores da cosmovisão local, que rejeitavam as influências político-culturais externas. O próprio rei do Kôngo Nzîng’a Ñkûwu (D. João I), depois de alguns anos renunciou sua fé católica (LOPES, 1988, p.102).

A oposição entre essas duas tendências se tornou mais acentuada nas disputas pela sucessão de Nzîng’a Ñkûwu (D. João I), após a sua morte, em 1506. Sob forte articulação entre os missionários e soldados portugueses, bem como a ala convertida da nobreza, Mvêmb’a Ñzînga (D. Afonso I) – filho de Nzîng’a Ñkûwu, e convertido ao catolicismo – herdou o trono. Sua constituição como rei (*Ne Kôngo/Mani Kôngo*) abalou pilares fundamentais da estrutura de organização política kôngo. Tal como já fizemos referência, de acordo com os princípios políticos locais, qualquer descendente masculino de Nimi a Lukêni (fundador do Reino) poderia concorrer ao trono e se submeter ao processo eleitoral instituído; porém os missionários católicos e seus aliados *kôngo* impuseram o mesmo modelo vigente em Portugal segundo o qual a sucessão real ocorre entre os membros da mesma família,

especificamente entre os descendentes diretos do rei por ordem de nascimento. Mvêmb'a N'zînga (D. Afonso I) reforçou esse modelo, instituindo que apenas os seus descendentes passariam a concorrer ao trono (M'BOKOLO, 2009, p.200).

Esse período marca o início de um segundo momento na relação entre o Kôngo e o Ocidente, relação essa que foi gradualmente alcançando outros povos na região da África Central. Três aspectos principais caracterizam esse período: a) a consolidação e propagação do cristianismo na África Central; b) a efetivação e intensificação do tráfico de escravos, e c) os constantes conflitos de sucessão ao trono.

No que concerne a consolidação e propagação do cristianismo na África Central, o reinado de Mvêmb'a N'zînga (D. Afonso I) foi fundamental. Em uma de suas primeiras medidas transformou a Igreja Católica em religião oficial do reino (VANSINA, 2011, p.657); requisitou uma Bula das Cruzadas de Roma por volta de 1520, para que suas guerras de expansão também estivessem integradas ao objetivo de disseminar a fé (THORNTON, 2008, p.96); enviou alguns cidadãos do seu reino para estudarem em Portugal, dentre eles o seu próprio filho, N'kâng'a Mvêmba (Dom Henrique), que lá ficou por cerca de 15 anos (BATSÏNKAMA, 2011, p.150).

Após esse período N'kâng'a Mvêmba (Dom Henrique) foi consagrado bispo em Roma e constituído como primeiro bispo do Kôngo ficando à frente da Igreja de 1518 a 1538²⁸. Durante a sua gestão se empenhou ativamente na pregação e expansão da cristandade no seu próprio Reino e participou decisivamente na edificação de muitas igrejas no local (BATSÏNKAMA, 2011). O catolicismo ibérico causou alterações significativas na estrutura sociopolítica do Kôngo durante esse segundo momento de relações com o Ocidente. A obra de John Thornton (2008), *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo*, nos fornece informações relevantes sobre a influência cristã durante esse período. Ele observou que até o início do século XVII, a maioria das pessoas no Kôngo se identificava como cristã, e cita a descrição que o explorador holandês Capelle (que teria lá permanecido por cinco anos) fez em relação à forma que o cristianismo havia tomado por volta de 1630. Assim escreveu:

Todo o país está cheio de cruces de madeira que eles saúdam muito devotamente e perante as quais se ajoelham, [e] todo nobre neste vilarejo tinha sua própria capela e assegurava que se cuidassem das cruces rurais. Todos têm seu rosário ou um colar de contas em volta do pescoço, que serve para determinar sua posição ou cargo. A maioria os tem nas mãos como se rezassem e eles não conseguem falar

²⁸ Após a sua gestão o bispado caiu nas mãos dos portugueses (VANSINA, 2011).

nem entender uma palavra em português (CAPELLE, 1641, p.224 *apud* THORNTON, 2008, p.94).

Enquanto principal ator político da região, o Kôngo se tornou o centro de difusão do cristianismo na África Central. Sua capital, Mbânza-Kôngo, na qual se instalaram os missionários portugueses, funcionava como um centro de formação de missionários locais. Alguns desses eram naturais da capital; outros, por pertencerem a um pequeno punhado de famílias elitizadas, eram enviados para lá no intuito de participarem das escolas e se submeterem a um ensino intensivo. “Esses alunos, muitos dos quais iriam, no futuro, tornar-se governantes políticos, viajavam então para o interior, encarregando-se de ensinar nos vilarejos, de maneira mais intensa do que os sacerdotes jamais fariam”; como resultado dessas campanhas, muitos reinos e vilarejos dessa região foram alcançados, o cristianismo foi se tornando popular e um “grande número de governantes passou a procurar os missionários para dar os primeiros passos rumo à conversão” (THORNTON, 2008, p. 94).

O Kôngo, porém, desenvolveu um cristianismo com a presença de elementos substanciais de suas tradições religiosas; além de participarem das missas, serem batizadas e recitarem o rosário, os kôngo continuavam a visitar os túmulos dos ancestrais à procura de sorte, saúde ou bênçãos; associavam algumas divindades territoriais com determinados santos católicos ou resistiam às tentativas dos missionários descreverem todas as divindades como feitiçaria. Nas outras regiões evangelizadas pelos missionários kôngo (especialmente à Leste e Sul alcançando a Matamba, os Dembos, Ndongo etc.) o quadro não era muito diferente; o cristianismo recebia significativas influências das tradições locais; ou seja, cada um dos grupos evangelizados acima citados construía uma conciliação entre elementos do cristianismo com os de suas cosmovisões. No “final das contas, o cristianismo, apesar de sua forma sincrética, segundo os modelos do Congo, penetrou profundamente em todas as regiões” (THORNTON, 2008, p.96).

Outro aspecto que caracterizou esse segundo momento de relação direta entre o Kôngo e o Ocidente, foi a efetivação e intensificação do tráfico de escravos. Com a ascensão ao trono de Mvêmb’a Nzinga (D. Afonso I), o tráfico de escravos foi intensificado, principalmente a partir de 1514 (VANSINA, 2011). Joseph Miller (2008) observou, por exemplo, que no período de 1510 a 1579, o número de escravizados saídos de Mpinda e Soyo (principais portos do Kôngo), foi cerca de 65.900 pessoas, utilizadas para suprir as demandas da exploração das minas de ouro na região de Akan (Costa do Ouro), os campos

agrícolas de São Tomé, de Lisboa, Sevilha e do Brasil. O autor observa também que alguns eram enviados “para as colônias americanas espanholas” (MILLER, 2008, p.47).

Durante pouco mais de um século, o Reino do Kôngo foi a principal porta de saída de escravos da África Central. O volume expressivo desse comércio pode ser mensurado nos dados fornecidos por Linda Heywood (2008) na obra: *Diáspora Negra no Brasil*, segundo os quais, os centro-africanos estavam presentes em todas as regiões de comercialização de escravizados. Por exemplo, eles representaram 45% ou aproximadamente 5 dos 11 milhões de africanos importados como escravos para as Américas entre 1519 e 1867. Ainda segundo a autora, no banco de dados sobre escravos e no de população livre de Louisiana entre 1719-1820, que Gwendolyn Middelw-Hall publicou recentemente, observa-se que dos 8.840 africanos identificados etnicamente (entre as 18 etnias listadas), a predominância era do Kôngo, os quais totalizavam 3.035 ou 34,3% de todas as computadas.

Dados da Baixada da Carolina do Sul, para o período entre 1730 e 1744 demonstram que os centro-africanos totalizavam 73,7% da população escrava inicial naquela região. O Haiti também recebeu um grande número de centro-africanos; sua “presença foi particularmente notável durante o século XVIII: nas vésperas da Revolução Haitiana, escravizados centro-africanos eram pouco mais da metade dos 400 mil escravos da colônia” (HEYWOOD, 2008, p.21). Outro dado pode ser observado em relação ao Caribe Britânico onde perfaziam 15,4% dos escravizados importados.²⁹

As autoridades *kôngo* se inseriram cada vez mais afundo no sistema de tráfico de escravos e gradualmente o Reino foi vivendo em função desse circuito, ocorrendo uma dissolução paulatina da estrutura do “Estado”, e um interesse maior na propriedade privada. Esse fator, associado às inúmeras disputas internas pela sucessão do trono real, foi levando o Kôngo à decadência e à perda de sua posição hegemônica na região.

Em 1575, Portugal conseguiu efetivar o seu plano de instalação de uma colônia na região com a fundação de Luanda, por Paulo Dias de Novaes. Logo no início, Luanda já exportava mais escravos do que Mpinda (o principal porto Kôngo) e “as primeiras exportações oscilaram entre 12.000 e 13.000 escravos” (VANSINA, 2011, p.665). No mesmo período os reinos de Ndongo e Matamba, antes tributários ao Kôngo, iam assumindo,

²⁹ A atuação de outras potências marítimas na região contribuiu para o aumento no volume desse comércio. No século XVII a região recebeu incursões holandesas, brasileiras e inglesas; e no início do século XVIII também serviu de fonte de escravos para os exploradores franceses (MILLER, 2008, 36-38). Vale observarmos também, que os termos “brasileiros/brasileiras” são recorrentes na literatura historiográfica que aborde a presença de agentes coloniais ou comerciais provenientes do Brasil, cuja atuação se deu no período anterior à 1822, no qual se deu a independência política em relação à Portugal.

aos poucos, o protagonismo na região. Assim, o Kôngo deixou de ser a principal rota do comércio de escravizados, e uma nova rota foi traçada, que trazia cativos além do Cuango, perpassando por Matamba e Kassanje (Ndongo) e indo em direção a Luanda, de onde saíam para a travessia atlântica.

O terceiro aspecto que caracteriza o segundo momento de relações entre o Kôngo e Portugal, está relacionado aos constantes conflitos de sucessão ao trono (como mencionado anteriormente), foi um dos principais causadores da decadência do reino. Assim como os demais aspectos, esse também teve origem no estabelecimento de Mvêmb'a Nzinga (D. Afonso I) no trono Kôngo em 1506, violando as vias legais pré-estabelecidas quanto à sucessão real; impondo o cristianismo como religião oficial e os seus descendentes como os únicos aptos a concorrer nos pleitos eleitorais.

O profundo impacto que a penetração da cultura luso-ibérica causou no reino, abalando estruturas há muito enraizadas e desvalorizando os elementos culturais locais em favor dos estrangeiros, suscitou o surgimento da oposição no seio da nobreza que passou a defender o rompimento da relação com os 'brancos' (*mindele*), a restauração das instituições locais e a retomada da rotina anterior; Patrício Batsíkama e Álvaro Campelo (2011) denominaram essa tendência de "tradicionalistas". Eles possuíam apoio de parte significativa da população e representavam uma forte ameaça à presença europeia, bem como incomodavam aqueles que viam no capital material e simbólico português uma oportunidade de "fortalecer seu poder frente aos inimigos e diante de seus aliados" (SOUZA, 2005, p.03); a estes, Batsíkama e Campelo (2011) denominaram de "modernistas".

Um aspecto relevante nessa dinâmica de conflitos é o lugar central que a religião ocupava. Os reis tradicionalistas sempre combateram a presença do catolicismo lusitano no Kôngo, é o caso de Nkumbi'a Mpûndi (D. Diogo), Mpânzu'a Nimi (D. Álvaro II) e Lukêni Iwa Mbêmba (D. Álvaro III); porém o nome mais emblemático dessa tendência foi Vit'a Nkânga (D. António I). Determinado em expulsar todos os 'brancos' (*mindele*) da região e erradicar a presença cristã, Vit'a Nkânga (D. António I) reuniu um efetivo de cerca de 900.000 homens que travaram batalhas em todas as aldeias em que havia *mindele* (BATSÏNKAMA, 2011, p.154). A principal delas foi a batalha de *Ambwîla* que ficou conhecida como a batalha do século. Os tradicionalistas foram humilantemente derrotados pelos Ocidentais e simpatizantes; o rei foi capturado e decapitado. Muitos nobres foram mortos, a capital Mbânza Kôngo foi abandonada e com ela desapareceu toda estrutura sócio-

política ainda restante. Os nobres migraram para as zonas rurais e outras duas capitais foram criadas, nomeadamente: Kimbângu e Kôngo dya Lêmba.

QUADRO DE SUCESSÃO REAL NO REINO DO KONGO ENTRE 1506 A 1666		
NOME DO REI	PERÍODO	INFORMAÇÕES RELEVANTES
Mvêmb'a Nzinga (D. Afonso I)	1506-1543	O reinado mais longo do período
Nkang'a Mvemba (D. Pedro I)	1543-1544	Destituído no ano seguinte
Nzinga Mpundi (D. Francisco I)	1544	Destituído no mesmo ano
Nkumbi'a Mpundi (D. Diogo)	1545-1561	Estabelece um tempo de estabilidade
Nzinga'a Mvemba (D. Afonso II)	1561	Assassinado em seguida
[?] (D. Bernardo I)	1561-1567	Vítima de morte misteriosa
Nerika'a Mpundi (D. Henrique I)	1567-1568	Reina apenas por alguns meses
Lukeni Iwa Mvemba (D. Álvaro I)	1568-1587	- Reina por cerca de vinte anos; - É derrotado pelos <i>Yaka</i> ³⁰ ; - Pede ajuda ao rei de Portugal (1571-1572).
Mpanzu'a Nimi (D. Álvaro II)	1587-1614	- Tentou conter o tráfico de escravos; - Expulsou os portugueses.
Lukeni Iwa Mbemba (D. Álvaro III)	1614-1624	- Associa-se ao Ndongo e a Matamba contra os portugueses
[?] (D. Garcia I)	1624-1626	Relativamente jovem
(?)	1626-1631	
[?] (D. Álvaro IV)	1631-1636	Instituído ainda criança sob influência portuguesa
(?)	1636-(?)	
Nzing'a Nkanga (D. Garcia II)	(?)-1663	Conduziu uma forte oposição contra a influência ocidental
Vit'a Nkanga (D. António I)	1663-1666	- Conduz a maior ofensiva contra a presença ocidental; - Sofre a pior derrota e a falência total do reino.

Quadro 1 - Sucessão real e conflitos no Kongo entre 1506 - 1666

Fonte: LOPES (1988, p.104-106); BATSINKAMA (2011, p.150-157) e BATSINKAMA e CAMPELO (2011, p169-171).

De acordo com Patrício Batsinkama e Campelo (2011, p.171), Mbânza Kôngo permaneceu despovoada até a primeira metade do século XIX. Entre 1842 e 1884 a cidade foi repovoada por intermédio de uma política colonial portuguesa para ocupar cidades; nessa altura ela já era parte de Angola – colônia portuguesa. Atualmente Mbânza Kôngo pertence à Província do Zaire, ao Norte da atual República de Angola; e em virtude da sua importância para a história e cultura da região, foi constituída como Patrimônio Mundial da Humanidade

³⁰ Comumente conhecidos como Jagas.

por ocasião da 41ª Sessão Ordinária da UNESCO, reunida na cidade de Cracóvia (Polônia) de 2 a 12 de julho de 2017 (CRACÓVIA/UNESCO, 2017).

Tal como vimos, o Reino do Kôngo tornou-se centro de operacionalização de diferentes processos culturais, políticos, econômicos etc., que causaram (e ainda causam) forte impacto na região. Um desses processos está relacionado com o surgimento dos movimentos messiânicos africanos na África Central que consistiam em uma leitura africana do cristianismo, e que atuaram nos processos de resistência em relação à dominação colonial em certos contextos. Na seção seguinte discorreremos acerca do messianismo africano e também veremos como o kimbanguismo surge vinculado à essa variante religiosa.

1.2 O Messianismo Africano e a formação do Kimbanguismo

O messianismo africano diz respeito às respostas que determinados grupos africanos em situação colonial deram diante dos processos de interpenetração cultural que estavam vivendo. O trabalho do etnólogo, antropólogo e sociólogo francês Georges Balandier (1920-2016) teve uma participação pioneira na construção desse conceito (messianismo africano). Balandier tornou a região do Kôngo (francês e belga) bem como o Gabão em o seu campo de pesquisas; parte de seus estudos ocorreram no contexto de encarceramento e morte de Simon Kimbangu, bem como em meio às crises que desestabilizavam os regimes coloniais belga e francês em decorrência da atuação dos movimentos messiânicos, bem como de outras organizações políticas e culturais locais.

Como resultado de seu trabalho de pesquisa nesse contexto, Balandier defendeu a sua tese de doutorado sob o título, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noir* em 1954, obra que foi publicada no ano seguinte. Além desta, ele publicou também: *La Situation Coloniale* em 1951³¹, *Messianismes et Nationalismes en Afrique Noir* em 1953³², dentre outras, as quais despertaram o circuito acadêmico em relação à particularidade que a “situação colonial” no seio da população ba'kôngo possuía em relação às demais, particularidade essa causada pela atuação de movimentos messiânicos que surgiram da própria dinâmica da ação colonial e tornaram-se uma ameaça para a estabilidade desse regime (colonial); da mesma forma, Balandier introduziu o kimbanguismo em tais circuitos inaugurando assim um percurso que

³¹ Nesse estudo adotamos a versão de 2008.

³² Para essa obra também adotamos a versão de 2008.

“viria a marcar tanto a academia francesa como a sociologia, história e antropologia africanista subsequentes” (BLANES, 2009).

Na obra *Messianismes et Nationalismes en Afrique Noir* (2008b), Balandier dedica maior ênfase à atuação dos movimentos messiânicos ba’kôngo na região, bem como traça rapidamente um mapa geral das formações messiânicas africanas em tais contextos, fazendo referência às experiências da África Ocidental – especificamente da Libéria – pelo trabalho do Profeta itinerante Wade Harris no início do século XX; ou as chamadas “Igrejas Separatistas” na África Austral – mais propriamente na África do Sul cujas primeiras manifestações datam de 1890. Tais igrejas reuniam cerca de 760.000 fiéis, correspondendo a um quarto dos cristãos da colônia sul-africana. Balandier percebeu que a aparição desses movimentos possuía estreita relação com a situação de dominação colonial que as populações locais estavam sujeitas, para ele, tais movimentos consistiam em uma das principais reações de resistência de tais populações.

A aplicação do conceito de “messianismo africano” se fundamentava na percepção da atuação de tais movimentos como uma das agências promotoras da luta pela autonomia da sociedade colonizada. Ainda de acordo com Georges Balandier (2008b), os movimentos messiânicos consistiam em grupos que rompiam com as missões cristãs e se reuniam em torno de um personagem/profeta que anunciava o fim da dominação estrangeira; embora institucionalmente fossem frágeis e efêmeros, não possuindo uma estrutura eclesiástica consolidada, na prática continuavam sendo fortes pela manutenção dos seus ideais e ações de resistência junto às populações locais; eles (os movimentos) também faziam uma reinterpretação tanto de elementos do cristianismo quanto da religiosidade local chegando assim a um terceiro sistema duplamente consonante e dissonante em relação aos sistemas³³ religiosos dos quais resultaram. Tomando-se em consideração tais características, Balandier definiu o kimbanguismo como um movimento messiânico; definição que gozou de ampla aceitação inclusive além dos muros da academia.

Embora o conceito de “messianismo africano” seja comumente utilizado para se estudar movimentos proféticos/político-religiosos que surgiram em diferentes regiões do continente africano entre os séculos XIX e XX, no presente estudo, ampliaremos o raio temporal de sua aplicação para incluir movimentos de carácter semelhante que atuaram na

³³ Concebemos “sistema” como a relação de interdependência e/ou complementaridade entre diferentes elementos de um mesmo universo simbólico.

região da África Centro-Oeste a partir da primeira metade do século XVII, é o caso do kazolismo e do antonianismo (os quais abordaremos em seguida).

O surgimento do “messianismo africano” está diretamente ligado ao processo de decadência e/ou crise no Reino do Kôngo, causado pelos impactos negativos de um cristianismo (catolicismo lusitano) profundamente comprometido com os interesses da colônia e distante dos interesses das populações locais; pela ampliação exponencial do comércio de escravizados e pelas sequentes guerras de sucessão ao trono real. A situação de crise generalizada causou profunda instabilidade aos povos da região, principalmente sobre as camadas mais baixas economicamente (que eram a grande maioria) as quais foram acometidas por enfermidades, pela vulnerabilidade de serem capturados e vendidos como escravizados etc.

Nesse contexto, em 1632 Francisco Kazôla deu início ao kazolismo³⁴ – tido como a primeira expressão do messianismo africano. Descontente com a atuação do catolicismo lusitano na região, Francisco Kazôla teria renunciado a sua fé católica e dado início ao próprio movimento. De acordo com Kivouele e Matoko (2007), Kazôla se apresentava como sendo enviado da parte de Deus e realizava várias ações profético-taumatúrgicas; ao impor as mãos sobre os enfermos estes eram curados, por exemplo. Ainda segundo os autores, o profeta repudiava publicamente a atuação dos missionários brancos e intentava criar uma religião para os negros que dialogaria mais amplamente com a cosmovisão local.

Ainda de acordo com Kivouele e Matoko (2007), Francisco Kazôla percorria de uma aldeia para outra, levando essa mensagem e demonstrando vários sinais miraculosos. A aparição de uma liderança de tamanha envergadura em um contexto de crise, levaram-no a ser interpretado como libertador (como um messias africano) pelas populações locais. Uma massa expressiva de seguidores foi se acumulando em torno de si, e conseqüentemente se constituindo em uma ameaça para as autoridades eclesiásticas estrangeiras da região.

De acordo como *Resumo Histórico* da IESA (1990), Kazôla foi denunciado pelo Padre Jerônimo Vogado, Comissário do Santo Ofício da Inquisição em Luanda e Bispo do Congo e de Angola, na tarde do quarto domingo de quaresma; este “autorizou em 4 de abril de 1632 [um] missionário a ir à Ilamba Calombe e prender Francisco Kazôla, mas ele logrou escapar internando-se no mato a mais de 200 léguas do interior das terras” (IESA, 1990, p.1). A

³⁴ O termo “kazolismo” não foi atribuído por Francisco Kazôla, mas consiste a uma atribuição que fazemos *a posteriori* inspirados no nome de seu precursor.

pressão sofrida pelas autoridades eclesiásticas locais, fizeram com que o movimento perdesse o seu espaço de ação e assim sucumbisse.

O próximo registro de uma atuação messiânica africana foi em 1703 quando uma camponesa de nome Mafuta declarou ter falado com a Virgem Maria. Ela começou a travar um combate contra a feitiçaria³⁵ (*nloko*) e exaltou a libertação do Reino do jugo estrangeiro, mobilizando os seus seguidores a uma reunificação do Kôngo. Patrício Batsíkama (2018, p.176) registra que Mafuta teria informado ao Pe. Bernardo da Gallo (missionário capuchinho italiano à serviço no local) que “Jesus Cristo estava descontente com o desempenho dos católicos europeus e sua implicância nos assuntos políticos no Kôngo”.

No mesmo ano surgiu Kimpa Vita, um dos nomes mais emblemáticos do messianismo africano. Ela teria se unido à Mafuta e juntas percorriam as aldeias combatendo os feitiços, exercendo sinais miraculosos e denunciando os erros cometidos pelos missionários europeus. Kimpa Vita foi uma jovem aristocrata nascida em uma família nobre do Kôngo em 1680, foi batizada com o nome de Dona Beatriz e embora educada no catolicismo, tornara-se sacerdotisa do culto de *marinda* ou *kimpasi* – cujo sentido de atuação consistia no alívio do sofrimento (*mpasi*) dos seus adeptos. Em torno de 1703, foi acometida de uma grave doença da qual disse ter falecido, e em meio a esse processo afirmou receber o espírito de Santo Antônio que a orientou a distribuir toda a sua riqueza para os pobres e a restaurar o Reino do Kôngo (BATSÍKAMA, 2018, p.177). “E seria como Santo Antônio que Kimpa Vita pregaria às multidões do reino – daí o movimento ter ficado conhecido como antonianismo” (VAINFAS e SOUZA, 2005, p.11).

Kimpa Vita começou a pregar um cristianismo renovado implicando em uma leitura *bantu* da mensagem cristã. Ainda de acordo com Ronaldo Vainfas e Marina Souza (2005), o antonianismo defendia, dentre outros, os seguintes pontos: a) a acusação ao clero oficial, sobretudo os missionários estrangeiros de monopolizarem as revelações, e os segredos das riquezas para a exclusiva vantagem dos brancos e prejuízo dos negros; b) a rejeição de boa parte dos sacramentos católicos tais como: o batismo, a confissão, a monogamia etc.; c) a

³⁵ No contexto Centro-Oeste africano o termo “feitiçaria” passou a ser adotado para se referir a ação de forças espirituais consideradas maléficas para as populações locais. No antigo Reino do Congo, acreditava-se que as pessoas que eram vítimas de mortes trágicas – como por exemplo devoradas por animais selvagens, ou encontradas abandonadas em um campo etc. – eram tidas como malditas e os seus espíritos transformavam-se em *zuzumina* (forças perturbadoras da ordem social); essas forças eram invocadas por alguns agentes do grupo e pela mediação e de um mago para se rogar praga ou trazer infortúnios sobre um indivíduo ou grupos inteiros que se pretendia atingir. Essa operacionalização de espíritos tidos como malfeitores ou perturbadores até hoje é associada à feitiçaria por diferentes povos centro-africanos (inclusive em Angola), e é nesse sentido em que o adotamos no presente trabalho.

adaptação de certas orações católicas tal como Ave-Maria e Salve Rainha; d) a proibição da veneração da cruz em razão de ter ela sido instrumento da morte de Cristo etc. Ainda no tocante a africanização da mensagem cristã, Jean Vansina acrescenta que o antonianismo defendia que “A Santa Família era negra e oriunda de Mbanza Kongo, os símbolos que ela empregava, evocadores da região, estavam ligados à água, ao solo e a vegetação local, lembrando notadamente aqueles dos cultos terapêuticos dirigidos por mulheres” (VANSINA, 2011, p.678).



Fig. 5 – Kimpa Vita

Fonte: Jornal de Angola, 9 de março de 2020.

O antonianismo também possuía forte conotação política, defendia a restauração da capital Mbânza Kôngo, a reunificação do Reino e envolvia-se nos conflitos de sucessão (VAINFAS e SOUZA, 2015, p.11). Agregava ao seu movimento alguns nobres, chegando a convencer um “candidato ao trono [D. Pedro IV] a estabelecer-se em Mbanza Kongo onde lhe cobriu a cabeça com a coroa negra antoniana”; o movimento teve uma expressiva adesão popular e representou para a população a esperança pelo fim do sofrimento (VANSINA, 2011, p.670). Kimpa Vita passara a ser então vista como uma líder libertadora (messiânica), e esse olhar era reforçado pela sua alegada relação direta com Deus. Ela afirmava que a fonte renovadora de seu poder estava nos retiros espirituais que realizava todas as sextas-feiras,

nos quais alegava morrer e após jantar com Deus (*Nzâmbi a Mpûngu*) retornava aos sábados como Santo Antônio (VAINFAS e SOUZA, 2015, p.18).

Não tardou para que as autoridades eclesiásticas locais se manifestassem e aniquilassem o movimento, Kimpa Vita foi acusada de ter ordenado a destruição do Santíssimo Sacramento³⁶ e de ser herege. Por influência dos padres Bernardo da Gallo e Lorenzo da Lucca, ela foi sentenciada a morte na fogueira; pena que D. Pedro IV tentou reverter, mas sem sucesso, assim em 1706 ela foi capturada e queimada viva juntamente com o seu filho amarrado em suas costas (BATSÍKAMA, 2018; VANSINA, 2011). Tal como vimos as Igrejas kimbanguistas estabelecem diferentes conexões espirituais entre Kimpa Vita e Simon Kimbangu. Para elas, esse último deu continuidade à uma missão já iniciada pelos profetas centro-africanos anteriores, porém o fez em uma proporção nunca antes vista.

Uma vez apresentados os aspectos gerais do messianismo centro-africano bem como as suas aproximações com o kimbanguismo, faremos nos tópicos seguintes uma abordagem específica aos eventos históricos mais diretamente relacionados com o surgimento do kimbanguismo bem como apresentaremos os modos pelos quais esse movimento (kimbanguista) foi se desdobrando posteriormente em diferentes organizações religiosas independentes, e com isso criaremos condições para uma melhor compreensão em relação às configurações que o fenômeno apresenta atualmente.

1.2.1 Antecedentes históricos imediatos ao surgimento do kimbanguismo

Tal como vimos no tópico anterior, o “messianismo africano” resulta de uma situação colonial na qual surgem movimentos proféticos que se opõe ao esquema de dominação estrangeira das populações locais e buscam restabelecer a ordem interna. Embora os regimes coloniais estabelecidos em África a partir do século XV tivessem sido violentos – em grande medida pela instituição efetiva do tráfico de escravizados – o final do século XIX viu surgir uma nova fase de dominação colonial da África pelo Ocidente muito mais abrangente e também com um grau mais acentuado de violência. Kwame Appiah (1997, p.241-242) verificou que até o início desse segundo momento a “África negra permaneceu basicamente não afetada pelas ideias europeias [...] o extenso contato direto com os europeus foi um fenômeno do fim do século XIX, e a colonização só ocorreu, essencialmente, depois de

³⁶ “Trata-se de objetos eucarísticos que o Papa enviou junto a Bula de reconhecimento do Kôngo dya Lêmba. Desde o Concílio de Trento, passou a ser objecto de adoração” (BATSÍKAMA, 2018, p.177).

1885”. Anteriormente a esse período, os contatos intensos entre africanos e europeus ocorriam principalmente no litoral; nas regiões do interior, a incidência dessas transformações era pouco expressiva.

Uma das razões pelas quais a África se tornou o principal alvo de conquista das grandes potências mundiais desse período diz respeito às transformações que tais países experimentavam em seus meios de produção em função da II Revolução Industrial. Com a saturação no consumo interno por conta da grande oferta e da pouca demanda, as grandes potências mundiais buscaram novos mercados de consumo para o escoamento de sua produção industrial. Nesse sentido, o continente africano foi visto como um grande centro de escoamento de tais produtos, além de ser uma grande fonte de matéria prima barata.

Com o intuito de se ampliar a sua exploração, foi realizada na Alemanha a Conferência de Berlim (entre 15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885), na qual as principais potências ocidentais partilharam entre si a África e criaram estratégias de ocupação efetiva do continente. Tais estratégias consistiram na penetração dos regimes ocidentais no interior do continente em uma proporção nunca antes experimentada, ocorrendo simultaneamente o início de uma dinâmica de contatos culturais mais intensa e em proporções maiores entre tais culturas (BATTEN, 1959).

À semelhança do período de expansão marítima entre os séculos XV e XVI, a Igreja também teve um papel crucial nesse processo de penetração, ela consistia em um dos mecanismos simbólicos de legitimação da ordem política que se pretendia estabelecer. Nesse contexto, além das missões católicas, também penetraram, na região do Kôngo, várias missões protestantes; essas tiveram origem em países como Inglaterra, Estados Unidos da América, Canadá, Suíça e Alemanha; é o caso da Sociedade Batista Missionária (de origem inglesa), a Igreja Metodista, a Junta Americana e Canadense para as Missões no Exterior, a Liga Filafricana etc. (SERRANO, 2008).

Outro fator que também teve grande participação no avanço da dominação da África no século XIX está relacionado com o desenvolvimento do pensamento epistemológico do período. O “iluminismo” e o “evolucionismo social” exerciam grande influência no modo como as sociedades ocidentais concebiam a si mesmos, e aos outros povos. No que concerne ao “iluminismo”, os autores Mauricio Parada, Murilo Meihy e Pablo de Matos (2013) fazem referência por exemplo ao impacto que o trabalho de Charles de Secondat de Montesquieu (*De l'Esprit des Lois*, 1758) causou na visão que o Ocidente construiu a respeito da África. A argumentação montesquiana defendia a existência de três formas de governo: a república,

a monarquia e o despotismo, cuja construção era determinada pelas características naturais de cada povo, pela influência das condições climáticas, geográficas e pelos costumes sobre as leis políticas criadas pelos homens. Assim sendo, o espaço de manifestação da república e da monarquia no mundo seria a Europa; ao passo que a África e a Ásia seriam os espaços de naturalização do despotismo por conta de fatores naturais como a “extensão de suas planícies e a constituição hidrográfica de seu território”.

Outra influência das formulações de Montesquieu no espírito geral do iluminismo francês pode ser percebida na construção da ideia de “cultura” como sinônimo de “civilização” passando assim a ser compreendida como um “processo geral de progresso intelectual, espiritual e material”; uma relação equiparada entre costumes e moral ou o “processo gradual de refinamento social como *télos* utópico rumo ao qual se estava desenvolvendo” (EAGLETON, 2005, p.20). Vale abriremos um parêntese para fazermos referência à oposição levantada pelo pensamento romântico alemão contra o conceito francês de “cultura” enquanto sinônimo de “civilização”, reivindicando assim uma ideia de “cultura” que denotasse como a vida social era, e não como ela deveria ser. A respeito dessa oposição Terry Eagleton explica:

Todavia, ao passo que a “civilização” francesa incluía tipicamente a vida política, econômica e técnica, a “cultura” germânica tinha uma referência mais estreitamente religiosa, artística e intelectual. Podia também significar o refinamento intelectual de um grupo ou indivíduo, em vez da sociedade em sua totalidade. A “civilização” minimizava as diferenças nacionais, ao passo que a “cultura” as realçava (EAGLETON, 2005, p.20).

A ideia de “cultura” formulada pelo pensamento romântico alemão nos termos acima mencionados cria raízes na metade do século XIX, porém, apenas se estabelece decididamente no início do século XX, e aflora bem mais na modernidade tardia “numa romantização da cultura popular, que agora assume o papel expressivo, espontâneo e quase utópico que tinham desempenhado anteriormente as ‘culturas primitivas’” (EAGLETON, 2005, p.25). Quanto ao contexto histórico que estamos abordando no presente tópico (segunda metade do século XIX), a concepção francesa de “cultura = civilização”, exercia uma maior influência, e a apropriação desse pensamento pelas agências coloniais foi parte do que justificou o mito da missão civilizatória para a África e conseqüentemente a sua dominação.

Outra abordagem teórica que também serviu de apoio para se justificar o mito da missão civilizatória ocidental para a África foi o “Evolucionismo Social” em grande medida

desenvolvido a partir da influência de Herbert Spencer. Brian Holmes (2011) observou que diferente de Charles Darwin que aplicou as leis da teoria da evolução para compreender os processos de mudanças do ponto de vista biológico, Spencer aplicou tal teoria para o estudo científico da psicologia, sociologia, biologia, educação e ética; em relação à sociologia, a “sua teoria da evolução social foi um precedente importante para as teorias da mudança social enunciadas por uma série de sociólogos dos séculos XIX e XX” (Tradução nossa)³⁷.

O “evolucionismo social” spenceriano concebia a evolução como um processo universal de mudanças na sociedade a partir de dois fatores principais: A “integração” que diz respeito a conexão entre elementos/funções menores a ponto de formarem um todo mais complexo; e a “diferenciação” a qual consiste na mudança social da homogeneidade para a heterogeneidade. De acordo com esse princípio, a sociedade em sua forma primária formava um conjunto homogêneo de indivíduos e a sua organização era indefinida, simples e confusa; ao passo que as sociedades tidas como civilizadas eram concebidas como heterogêneas, definidas, complexas e ordenadas (HOLMES, 2001).

Desse modo, a apropriação das ideias do “iluminismo” e do “evolucionismo social”, associada a apresentação do Ocidente como uma civilização “mecanizada, com uma economia poderosa, [e em] um ritmo rápido [de operacionalização]”, influenciaram significativamente a formação da autoimagem dos dominadores segundo a qual os europeus (e os demais países desenvolvidos na América e na Ásia) seriam povos evoluídos e civilizados, ao passo que a seus olhos os africanos seriam exatamente o contrário, ou seja, povos de culturas ‘atrasadas’ ou ‘sem mecanização’ (BALANDIER, 2008a, p.05).

O cenário até aqui apresentado se constitui como pano de fundo sob o qual se deu a dominação do Kôngo pela Bélgica; dominação essa da qual resultou, entre outros elementos, o fenômeno kimbanguista. De acordo com T. R. Batten (1959) a Bélgica foi a potência europeia que deu o primeiro sinal claro de exploração econômica direta e de ocupação efetiva do território africano quando o rei Leopold II criou em 1876 a Associação Internacional para a Exploração e Civilização da África Central. Ainda segundo T. R. Batten:

Quando Stanley³⁸ voltou à Europa em 1878, depois de sua jornada pelo Congo, ele foi convidado a voltar à África Central para trabalhar para a Associação. Ele

³⁷ No original: “[...] su teoría de la evolución social fue un precedente importante de las teorías del cambio social que enunciaron una serie de sociólogos de los siglos XIX y XX” (HOLMES, 2011).

³⁸ Henry Morton Stanley (1841-1904) foi um jornalista e explorador britânico naturalizado norte-americano que obteve bastante prestígio na Europa após divulgar as suas expedições pelo interior da África Central, e por despertar o Ocidente em relação a possibilidade de escoarem a sua produção industrial, explorarem matéria prima barata e a expandirem o cristianismo no continente africano.

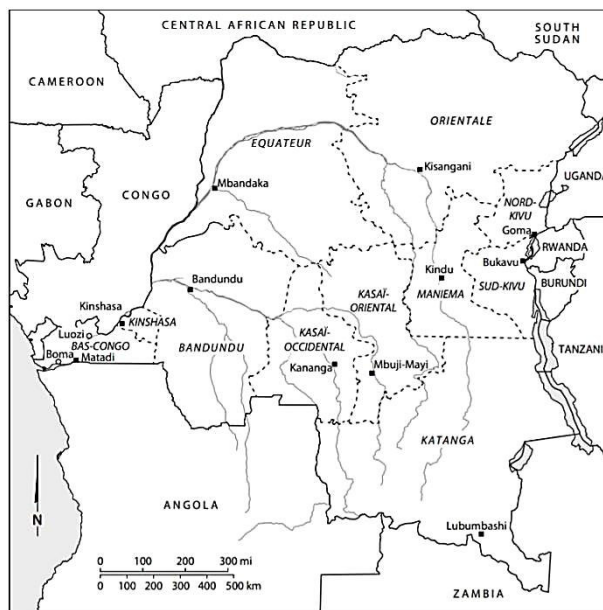
foi convidado a fazer tratados com os chefes [locais] e a formar um governo para que o comércio pudesse continuar com facilidade (BATTEN, 1959, p.66, tradução nossa)³⁹.

As investidas de Leopold II na África Central através da Associação, despertaram ainda mais os interesses de outras potências europeias em relação ao continente, que passaram também a reivindicar o controle sobre alguns territórios com os quais já haviam mantido contato. Portugal reivindicava o colonato da África Centro-Oeste por terem sido os primeiros a se instalarem na região; a França reivindicava o norte do Kôngo e as terras na costa Ocidental de África (atualmente: Senegal, Gabão, parte da Nigéria e Camarões) que haviam sido exploradas pelo navegador italiano naturalizado francês Pietro di Brazza no século XIX; a Alemanha apropriou-se de territórios na costa da África Ocidental (atualmente: Togo e parte de Camarões), no Sudoeste e no Leste de África; a Itália apoderou-se da Abissínia no Mar Vermelho (BATTEN, 1959, p.66).

Tais potências, motivadas pelo interesse de se apropriarem de todo o território africano partilhando-o pacificamente entre si, realizaram a Conferência de Berlim e assim efetivaram tal projeto. Nessa divisão, a África Central recaiu sob o domínio de Leopold II da Bélgica e atualmente corresponde aos limites nacionais da República Democrática do Congo (RDC). Durante o intervalo entre 1876 a 1908 esse território foi transformado em uma propriedade particular de Leopold II e foi chamado de Estado Livre do Congo; após esse período ele o constituiu em colônia do Estado belga.

Para administrar politicamente tal colônia, o governo belga criou o Ministério das Colônias, órgão que tinha a sua sede na Bélgica e era regido pelo Governador Geral do Congo Belga que representava o Rei e o Ministério das Colônias. Este era assistido por 14 membros, 8 deles nomeados pelo Rei e os 6 restantes pelo Parlamento Belga; todos os membros em questão eram belgas. Além destes, a administração da colônia também era composta pelo Vice-Governador Geral do Congo Belga, pelo Secretário Geral do Governo Colonial, pelo Diretor da Justiça e o Comandante do Exército colonial – a Força Pública – (IJCSK, 2000). O território foi subdividido em 11 grandes regiões (ver fig.8), cada uma delas administrada por um Comissário.

³⁹ No original: “When Stanley returned to Europe in 1878 after his journey down the Congo, he was asked to go back to Central Africa to work for the Association. He was asked to make treaties with the chiefs and to form a government so that trade could be carried on easily” (BATTEN, 1959, p.66).



Mapa 3 – Território do Congo-Belga, atual RDC
 Fonte: COVING-WARD, 2016, p.32

Embora o território em questão passasse a ser denominado Congo-Belga, ele correspondia apenas à inclusão da região Nordeste do antigo Reino do Kôngo, não representando nem 10% de sua extensão geográfica total de 2 344 858 km². Diferentes outros povos foram dominados e abarcados em tais demarcações, os ba'kôngo se apresentavam como um grupo cultural e historicamente dominante. A ocupação desse território pelo poder belga ocorreu sob bastante uso de violência, a esse respeito T. R. Batten fez a seguinte observação:

[...] o rei Leopoldo usou o Estado Livre do Congo para enriquecer, e diz-se que ele ganhou mais de 4.000.000 libras por maltratar o povo do Congo e forçá-lo a levar borracha e marfim a seus servos. Alguns dizem que a população foi reduzida pela metade em menos de vinte anos por causa de sua crueldade e má governança (BATTEN, 1959, p.67, tradução nossa)⁴⁰.

Os novos colonizadores constantemente usavam chicotes para torturar as populações locais; estas eram obrigadas a carregar cargas pesadas sobre a cabeça e percorrerem longas distâncias; bem como carregavam as tipoias que serviam de meios de locomoção para os colonizadores; “um simples anúncio da chegada de um deles a uma dada aldeia, [fazia com

⁴⁰ No original: “[...] the King Leopold used the Congo Free State to make himself rich, and it is said that he gained over £4,000,000 by illtreating the Congo people and forcing them to bring rubber and ivory to his servants. Some say that the population was halved in under twenty years because of his cruelty and bad government” (BATTEN, 1959, p.67).

que as pessoas dessa aldeia] metiam-se em fuga nas matas” (IJCSK, 2000). O carácter violento da dominação colonial europeia sobre a África, era fundamentado no olhar que havia sido construído sobre o continente como o lugar da barbárie; e do africano como uma espécie de ser humano em estágio significativamente atrasado de evolução. Ao analisar as lógicas de funcionamento de uma sociedade em “situação colonial”, George Balandier (2008a, p.31) percebeu que as duas bases dogmaticamente construídas para distinguir a “sociedade colonizada” da “sociedade colonial” eram a raça e a civilização. Sob esse regime de dominação e exploração, surgiu o kimbanguismo, sobre o qual discorreremos no tópico seguinte.

1.2.2 O Kimbanguismo: do surgimento aos processos de burocratização e de cisões

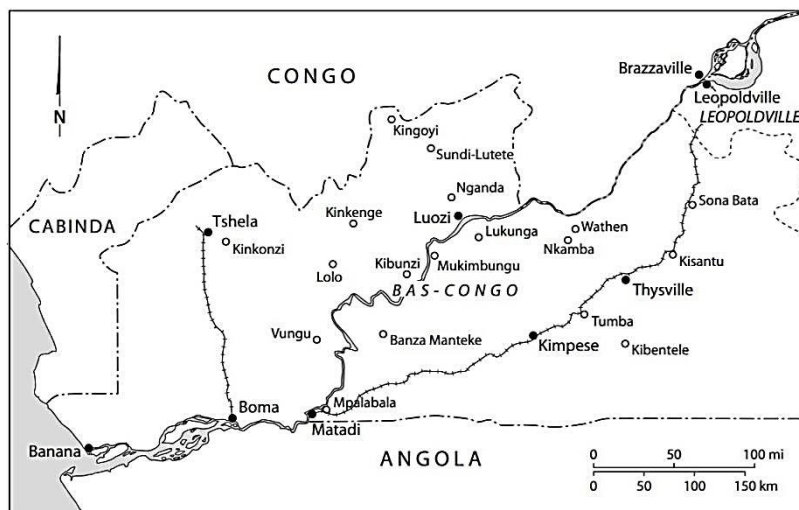
No presente tópico veremos como kimbanguismo surgiu a partir das ações de Simon Kimbangu em 1921, e se consolidou após o encarceramento e a morte deste (1921-1951) a ponto de se apresentar como um dos fenômenos religiosos de maior expressão no continente africano, marcando igualmente presença em outros continentes (Ásia, América e Europa). Kimbangu nasceu no dia 12 de setembro de 1887 em Nkamba, uma aldeia do distrito de Thysville (atual cidade de Mbanza-Ngungu), na região do Baixo-Congo, Sudoeste do ex-Congo Belga.



Fig. 6 – Simon Kimbangu

Fonte: www.kimbangu-21century.e-monsite.com. Acesso em: fev. 2020

Aos três meses de vida tornou-se órfão de mãe e foi criado pela tia materna de nome Kinzembo. Quando atingiu a idade escolar, foi enviado à escola da Missão Batista Inglesa em Ngombe-Lutete; lá, além de aprender a ler e a escrever, recebeu um forte fundamento da doutrina cristã, chegando a exercer – anos mais tarde – a função de catequista, percorrendo diversas aldeias evangelizando.



Mapa 4 – Província do Baixo-Congo durante o período colonial (1896)⁴¹
 Fonte: COVING-WARD, 2016, p.77

A partir do ano de 1918, Simon Kimbangu teria adquirido o hábito de se isolar por horas fazendo retiros espirituais. Em um desses retiros, teria afirmado que Jesus Cristo se manifestou a ele e o incumbiu de libertar o seu povo da dominação colonial. De acordo com Diangienda Kuntima (1984), ele hesitou, justificando que haviam outras pessoas muito mais capacitadas para a missão, porém sua justificativa foi inútil. Teria inclusive fugido para Leopoldville (atual Kinshasa) em novembro de 1920 para evitar tais desafios; empregou-se em uma fábrica de óleos na função de registador (cuja tarefa consistia em registrar a frequência dos operários) porém não recebeu salário por um período de três meses. Ainda de acordo com autor, a explicação para o não recebimento do salário consistiu nos seguintes fatos: No dia do pagamento, os funcionários eram chamados individualmente e após receberem o salário assinavam o livro de pagamento. Por três meses seguidos, na medida em

⁴¹ A Província do Baixo-Congo era (e continua sendo) a principal zona de intercessão entre a República Democrática do Congo, a República do Congo e Angola; e de certo modo também agrega o Gabão. Essa região constitui-se no principal palco dos movimentos profético-políticos da África Central, atuando igualmente como centro de difusão de tais expressões religiosas.

que Kimbangu comparecia ao gabinete, a sua assinatura já constava no livro, e assim o encarregado entendia que ele já havia recebido o pagamento, embora esse negasse veementemente; assim sendo, ele não recebeu salário durante todo esse tempo de trabalho, e pela impossibilidade de sustentar a si e a sua família decidiu retornar à Nkamba.

Segundo relatos internos, após o retorno as teofanias continuavam acontecendo, até que numa dessas aparições, no dia 6 de abril de 1921, o espírito o teria orientado a ir à casa de uma mulher chamada Nkiantondo a qual padecia de uma grave enfermidade. Depois de muita resistência, Kimbangu teria obedecido. Ao entrar na casa,

[...] mandou que todos saíssem da sala, com exceção do marido [da senhora enferma] e dos familiares mais próximos. Ajoelhou-se, fez uma breve oração e em seguida, pegou a doente pelo braço e disse: “Nkiantondo, em nome de Jesus Nazareno, sê curada e levanta-te”. Imediatamente, ante à estupefação dos presentes, Nkiantondo levantou-se completamente restabelecida (IJCSK, 2000, p.22-23).

Os relatos sobre esse episódio teriam se espalhado rapidamente a ponto de multidões se deslocarem para Nkamba levando os seus enfermos, inclusive os seus mortos. Emmanuel Martey (2006) registrou que o impacto dessas peregrinações no então Kôngo-Belga foi tamanho que os campos missionários foram abandonados, os hospitais ficaram vazios e os operários largaram os seus postos de trabalho; os relatos de curas teriam se tornado diversos, assim como a ressurreição de mortos, a cura de paralíticos e de demais enfermidades.

Martey (2006), observou ainda que Kimbangu não limitava as suas atividades com as curas, ele também pregava o evangelho e levantava forte oposição contra a feitiçaria, a poligamia e condenava o que considerava danças imorais. Richard Hoskins (2003) verificou que Kimbangu exortava seus seguidores a preservarem as plantas e animais, com argumentação de que os mesmos fazem parte do meio ambiente no qual pertence a humanidade. Havia também um discurso profético-político que anunciava a aproximação de um tempo em que os próprios africanos governariam em seus países, e seus algozes estariam a seu serviço; leiamos o seguinte trecho de um dos discursos de Simon Kimbangu:

Hoje somos ainda perseguidos, mas no tempo fixado pelo Senhor, os brancos se tornarão como negros e os negros como brancos; isto é, nós assumiremos as funções que estes desempenham ainda hoje no nosso meio, enquanto os mesmos terão dificuldades de se submeterem às nossas decisões. Nós seremos mestres entre nós mesmos como eles, os brancos, o são. Apesar das perseguições a que nos submeteram, nós temos a obrigação de lhes amar, de não os odiar, porque seria contrário ao Evangelho (IJCSK, 2000, p.44-45).

Aos poucos o esboço da nova religião foi sendo elaborado, Kimbangu havia instituído doze apóstolos que pregavam e desenvolviam atividades proféticas-políticas quanto ele; além destes, havia também uma sacerdotisa de nome Mandombe Mikala a qual colaborava com as mesmas atividades. As audiências eram expressivas, em torno de 15.000 a 20.000 pessoas (IJCSK, 2000), teriam comparecido inclusive pessoas de outras regiões como do Kôngo francês (atual República do Congo) e de Angola. Emmanuel Martey observou também que para os seus seguidores, Kimbangu passou a ser visto não apenas como profeta, mas também como libertador. Ele afirma:

Portanto, pensado como um salvador, o Profeta Kimbangu não viria apenas trazer a salvação para os indivíduos através da cura de doenças ou da ressurreição dos mortos, mas também, libertar a comunidade africana da opressão, do domínio estrangeiro e de tudo o que tendia a escravizá-la (MARTEY, 2006, p.09, tradução nossa)⁴².

Esses fatos foram contribuindo para a instabilidade da administração colonial belga uma vez que o kimbanguismo se constituía em um movimento/força paralela ao regime colonial. A presença de Kimbangu e de seus seguidores na região começou a ser ameaçada; as autoridades eclesiais protestantes e católicas do Baixo-Kôngo pressionavam a administração colonial a tomar um posicionamento repressivo. No dia 11 de maio de 1921 o administrador pelo território de Thysville – distrito em que ficava a aldeia de Nkamba – Georges Leon Morel, deslocou-se pessoalmente para constatar os relatos; após a testificação considerou que era “necessário combater o Kimbangu, porque a tendência do seu movimento é pan-negro [e poderia] orientar o espírito dos nativos a hostilidade contra os brancos” (IJCSK, 2000, p.37).

No dia 31 de maio de 1921, o Comissário da região do Baixo Kôngo, por intermédio de um telefonema, ordenou a Morel proceder a detenção de Simon Kimbangu. Ao chegarem em NKamba e especificamente no arraial de concentração dos kimbanguistas no dia 6 de junho, prenderam Kimbangu e espancaram-no; a multidão revoltou-se e houve um grande tumulto que terminou com feridos, mortos e presos; Kimbangu acabou escapando. Daí em diante, ele percorreu diferentes aldeias, atuando clandestinamente. Teve início um período de forte repressão ao movimento por parte dos poderes locais (KUNTIMA, 1984).

⁴² No original: “Therefore, thought of as a saviour, the Prophet Kimbangu was not only to bring salvation to individuals through healing of sickness or raising individuals from death, but also, to liberate the African community from oppression, foreign domination and all that tended to enslave them” (MARTEY, 2006, p.09).

Ainda segundo o autor, a partir do dia 10 de setembro de 1921, Simon Kimbangu teria iniciado uma série de discursos de despedida, tendo decidido entregar-se às autoridades locais. A partir daí, teria percorrido cada aldeia por onde passara, exercendo as mesmas atividades profético-taumatúrgicas bem como consolando os seus seguidores. No dia 12, retornara a NKamba mantendo a mesma rotina, um grupo de soldados se dirigiu para lá e Kimbangu teria se apresentado a eles; muitos dos seus seguidores foram igualmente detidos e levados à Thysville.

Em Thysville foram julgados no Conselho de Guerra a partir do dia 18 de setembro, porém sem se fazerem acompanhar de advogados. As sentenças foram emitidas no dia 03 de outubro, 11 dos seus seguidores foram condenados à trabalhos forçados à perpetuidade; 02 foram condenados a vinte anos de servidão penal; 01 deles a cinco e outro a 02 anos da mesma punição. Kimbangu foi condenado à pena de morte, porém o Ministério Público entrou com um recurso a seu favor, requerendo que a pena de morte fosse substituída por trabalhos forçados à perpetuidade (KUNTIMA, 1984).

Ainda segundo registros internos (IJCSK, 2000), no dia 4 de outubro de 1921, os procedimentos para a execução de Simon Kimbangu foram interrompidos por um telegrama vindo do Procurador Geral da Colônia que ordenou a suspensão da mesma, solicitando a transferência dos documentos para o Tribunal Geral em Boma, junto das altas autoridades judiciais do Congo Belga. O processo foi então transitando entre as autoridades superiores até chegar às mãos do então Rei belga Albert I, que (em 19 de novembro de 1921) comutou a pena de morte em prisão perpétua. Após o novo veredito, os discípulos de Kimbangu foram transferidos até Lowa (uma cidade à Nordeste do Congo Belga). Ele foi transferido a Elizabethville (atual Lubumbashi, cidade no extremo sul da RDC, perto da fronteira com a Namíbia), onde permaneceu durante trinta anos. Viveu em uma cela que tinha a dimensão de 120 x 80 centímetros, dormindo em um saco de cimento em formato de cama; algumas vezes após fortes torturas era colocado em um poço de concreto de cerca de 150 centímetros de profundidade e lá ficava por um período de duas horas.

Durante as três décadas de encarceramento, seus seguidores deram prosseguimento ao movimento, e na medida em que o tempo passava diferentes tendências surgiam no interior do mesmo. A esposa de Kimbangu, Muilu Marie, embora sob vigilância das autoridades belgas, atuava como conselheira para os diferentes grupos que discretamente a procuravam. As hostilidades do poder belga contra os kimbanguistas intensificaram, quando no dia 12 de outubro de 1951 Simon Kimbangu faleceu acometido por uma enfermidade. As autoridades

belgas temiam a revolta de seus seguidores e durante um período de oito anos reforçaram as repressões praticando encarceramentos e deportações em massa, bem como genocídio (IJCSK, 2000).

Essa dinâmica de relação entre colonizado e colonizador pode ser compreendida a partir do que Homi Bhabha (1998, p.76) classificou como “processo de identificação na analítica do desejo” para explicar a profunda incerteza psíquica da própria relação colonial. Ele afirma: “A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor vingativo do escravo”. Certamente, como bem observou Georges Balandier (2008a, p.39), as sociedades em “situação colonial” possuíam em alguma medida um caráter patológico na dinâmica das suas relações. Homi Bhabha (1998, p.72) compreendeu esse caráter como “estado de emergência”, e afirmou: “O estado de emergência é também sempre um estado de emergência [de vir à tona]” (Grifo do autor). Ou seja, de implosão das crises.

Ainda de acordo com Georges Balandier (2008a, p.39), as crises representam um componente fundamental na análise da “situação colonial”. Elas permitem ao sociólogo a realização de uma análise compreensiva que leve em conta o ‘meio externo’ e o ‘meio interno’ em função das relações reais que conduzem; por outro lado, constituem-se em únicos pontos de onde se pode considerar, de uma maneira global, as transformações da “situação colonial” pelas ações das sociedades subjugadas.

A história da colonização europeia na África é repleta de exemplos desses movimentos de reação da sociedade subjugada. Além dos movimentos messiânicos na África Central, podemos igualmente citar “a luta anticolonial de Argel e a reconstrução da unidade nacional sul-africana com Nelson Mandela [as quais] também influenciaram outras experiências em todo o mundo” (PARADA, MEIHY e MATOS, 2013). Em diferentes contextos e proporções, essas experiências abalaram estruturas transpondo assim importantes “sistemas de disposição” (*habitus*) há muito enraizados na dinâmica da situação colonial.

A multiplicação de manifestações no interior do continente africano reivindicando a libertação da dominação colonial, associada a fatores externos como as duas Guerras Mundiais, a consolidação da Guerra Fria, ou mesmo a “autonomia dos povos anunciada pelo presidente norte-americano Woodrow Wilson, a desobediência civil propagada por Gandhi, na Índia, e a revolução social promovida por Lênin, na União Soviética” (PARADA, MEIHY e MATOS, 2013, p.109-110), levaram a à precipitação do colonialismo europeu e à ascensão dos processos de independência dos países africanos.

Em decorrência das tensões internas e externas ora descritas, o regime colonial belga foi paulatinamente declinando em poder e influência; ao passo que os movimentos de resistência se consolidavam e conquistavam mais espaços. Além dos movimentos político-proféticos no Kôngo Belga, Elikia M'Bokolo (2011, p.253-255) registra também o surgimento de diferentes associações que representavam alguns segmentos da sociedade e que posteriormente tiveram um papel importante no processo de independência.

Por um lado, estavam aquelas que eram formadas por alunos veteranos das instituições de ensino das missões católicas e mantidas sob o constante amparo dessas agências; é o caso Associação dos Antigos Alunos dos Padres de Scheut (ADAPES)⁴³, a Associação dos Veteranos Alunos dos Frades das Escolas Cristãs (ASSANEF), ou o Círculo São Benedito de Élisabethville. Por outro lado, aquelas que representavam as sociedades tradicionais tais como a Associação dos Bakongo (ABAKO) e o Lulua-Frères. “Em outubro de 1958, Patrice Lumumba fundou o Movimento Nacional Congolês (MNC) que se constituiria no único grande partido com uma base verdadeiramente nacional”.

Nos dias 4 e 7 de janeiro de 1959 houve uma insurreição em alguns bairros de Leopoldville (atual Kinshasa - capital da RDC). Tais dispersões e insurreições reivindicavam o início de negociações para a independência do Kôngo-Belga; em detrimento de suas atuações o poder colonial belga desmantelou-se e no sentido de evitar a eclosão de uma verdadeira guerra revolucionária, as autoridades belgas passaram a projetar seriamente a descolonização do seu império. Para tal efeito, foi realizada na Bélgica a Mesa Redonda Belgo-Congolesa, na qual lideranças políticas congolesas, belgas e francesas (bem como alguns empresários europeus) se reuniram em duas ocasiões: 20 de janeiro e 20 de Fevereiro de 1960, e consentiram em fixar a data da independência para o dia 30 de junho do mesmo ano, e assim ocorreu (M'BOKOLO 2011, p.253-255).

O kimbanguismo desempenhou um papel importante no despertar das populações locais em relação à busca pela independência; o ministério de Simon Kimbangu e de seus seguidores teria sido marcado por uma intensa atuação espiritual através da qual teriam ocorrido diferentes manifestações miraculosas, e isso em um contexto histórico em que a teologia cristã dominante era tradicional e não pentecostal. Entendemos que o impacto do kimbanguismo no seio da população tenha ganho muita aderência pelo fato das ações miraculosas terem sido inéditas no período (e de certo modo continuam sendo em nossos

⁴³ Fundada em 1925, reunia cerca de 15.000 membros em 1950 (M'BOKOLO, 2011, p.246).

dias), ainda mais quando se tratava de ressurreição de mortos por exemplo. Kimbangu e seus discípulos obtiveram grande apoio popular e como já fizemos referência, as grandes concentrações de fé, eram também alimentadas por mensagens profético-políticas que reforçavam a consciência dos seus adeptos em relação à necessidade de se libertarem dos regimes coloniais e de forma independente construir as próprias histórias; mensagem essa que percorria além das fronteiras do Kôngo-Belga (KUNTIMA, 1984).

A participação de Joseph Diangienda (filho mais novo de Simon Kimbangu) na comitiva congoleza que participou das negociações para a independência do Kôngo na Mesa Redonda Belgo-Congolês é um indício da relevância do kimbanguismo no processo de independência da República do Congo⁴⁴ (Léopoldville). Além de líder espiritual do kimbanguismo, Joseph Diangienda era também um quadro intelectual importante para a conjuntura política do Kôngo-Belga no período. De acordo com informações fornecidas por gestores da Igreja kimbanguista em Angola, Diangienda recebeu inclusive o convite para se tornar o primeiro presidente do Congo (Leopoldville), mas recusou. Outro elemento que atesta para a importância do kimbanguismo no processo de independência do Kôngo-Belga é o fato de ela ter sido constituída religião oficial do novo Estado independente.

Joseph Diangienda teve também uma importante participação no processo de “rotinização” do kimbanguismo – invocando o conceito de Max Weber (2012) – isto é, no processo de transição de um movimento de seguidores de um líder carismático em uma instituição eclesial juridicamente reconhecida. Em dezembro de 1959 por sua iniciativa bem como de alguns expoentes do kimbanguismo, o governo belga pôs fim à repressão e o movimento experimentou a liberdade. A Igreja Kimbanguista foi então fundada com o nome de Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Profeta Simon Kimbangu (IJCSK).

Joseph Diangienda foi constituído líder e a ele coube a missão de unificar todas as ramificações do movimento; de acordo com Emmanuel Martey (2006, p.11) “nesse período a Igreja expeliu todas as tendências radicais e ngunzistas” [tradução nossa]⁴⁵, desassociou-

⁴⁴ O novo Estado independente passou a ser chamado República do Congo, e a Província de Léopoldville que já funcionava como principal centro operacional das agências coloniais belgas, foi constituída como capital do país e por essa razão o país passou a ser conhecido popularmente como Congo Léopoldville. Em 1964 o Estado mudou a nomenclatura para República Democrática do Congo no intuito de distingui-la da vizinha República do Congo (Brazzaville). Em 1966 a capital Léopoldville também teve a sua nomenclatura mudada passando a se chamar Kinshasa, por essa razão o país é conhecido popularmente como Congo Kinshasa. Em razão desses eventos, adotaremos a nomenclatura popular do período “Congo (Léopoldville)” para nos referirmos ao momento anterior à mudança do nome da capital (1966). Essa tendência de se fazer referência às capitais dos dois Congos continua sendo uma forma de se estabelecer distinção entre ambos.

⁴⁵ No original: “In the process of doing this, the Church purged all radical and Ngunzist tendencies” (MARTEY, 2006, p.11).

se do engajamento político-militante e assumiu um caráter de maior inclinação religiosa institucional. Alguns grupos, interessados em continuarem exercendo uma participação política ou uma atuação espiritual mais dinâmica, se separaram da Igreja Kimbanguista oficial e criaram suas próprias instituições, também passando pelo processo de rotinização.

É o caso da Igreja do Espírito Santo em África cujo precursor foi Mbumba Philippe (seguidor de Simon Kimbangu), e o fundador Massamba Esaie. Ela defende uma atuação dinâmico-espiritual e conseqüentemente o combate aos espíritos considerados malfeitores de acordo com a cosmovisão kôngo; esta constitui-se em um dos objetos do presente trabalho. Podemos citar, ainda, a Igreja Negra da Voz Ngunza, fundada por Auguste Tsula, que busca modernizar a tradição Ngunza ou a Igreja do Espírito Santo do Congo (Bula Mananga) que reivindica um retorno às tradições ancestrais. As cisões no interior desses sistemas religiosos não param de ocorrer.

Se por um lado elas denunciam os possíveis fracassos nas tentativas de resolução de conflitos internos, por outro, apontam para as múltiplas possibilidades de atuação que o fenômeno religioso possui. A forte presença das Igrejas cristãs africanas nos contextos atuais reforça a importância que as mesmas possuem como promotoras de um tipo de identidade religiosa e cultural específica (a identidade cristã africana kimbanguista) por intermédio da qual diferentes segmentos sociais estabelecem diálogos tanto em contextos locais, nacionais, continental ou até intercontinental – uma vez que tais organizações marcam presença em diferentes espaços geográficos e/ou sociais.

1.2.3 A penetração e o estabelecimento do kimbanguismo em Angola

O território que atualmente corresponde à Angola constitui-se em um dos principais “campos de relações interculturais” – invocando a expressão de Paula Montero (2006) – no qual se desenvolveu o messianismo africano. Vimos na abertura deste trabalho que as primeiras manifestações do messianismo africano a partir das incursões de Francisco Kazôla (1632), de *mama* Mafuta ou de Kimpa Vita (1704), ocorreram nesse território, especificamente nas regiões correspondentes atualmente à província do Bengo (Dande/Dembos para Kazôla) e do Zaire (Mbanza Congo para Mafuta e Kimpa Vita).

Essas manifestações do messianismo centro-africano também são correspondentes aos primeiros períodos nos quais se deram as incursões das agências ultra-marítimas portuguesas na África Central havendo assim uma dinâmica de relações com os povos ba’kôngo e seus

vizinhos, marcada por contatos ora pacíficos, ora violentos. Por conseguinte, a segunda tendência de manifestação do messianismo africano (no qual surge o kimbanguismo) também corresponde ao segundo momento de ocorrência de um amplo processo de relações interculturais entre as agências coloniais norte europeias (e agora também norte americanas) e as populações centro-africanas. Nesse momento, o principal campo de manifestação do messianismo africano não foi mais o território angolano (Dembo/Mbânza Kôngo) mas sim o território congolês (Baixo-Kôngo), dominado pela Bélgica e atualmente correspondente à República Democrática do Congo.

De acordo com os agentes da IESA essa transferência é explicada a partir de uma interpretação espiritual e sociocultural. Segundo os mesmos, existe uma agência espiritual chamada *Nzôla kwa ki Mpeve* (pomba do espírito), uma força que consiste em um selo divino de definição de determinada geografia/indivíduos como escolhidos para serem o centro do profetismo africano. Ainda de acordo com os kimbanguistas-IESA A *Nzôla kwa ki Mpeve* transferiu-se de Angola e se instalou no Congo porque o regime colonial português era muito mais hostil ao profetismo africano do que o belga, havendo assim pouco espaço para as manifestações dessas ações proféticas em Angola. Eles interpretam também essa transição como uma intervenção divina, no sentido de garantir a existência de um centro profético na região em que tal selo de eleição pudesse ser conservado.

Outras lógicas internas complementam as suas interpretações em relação a esses movimentos de transferência, segundo os quais o filho de Kimpa Vita morto queimado nas costas da mãe em Mbânza Kôngo (Angola), foi reencarnado em Simon Kimbangu em Nkamba (Congo belga) quase duzentos anos depois. Acrescenta-se a essas diferentes tentativas de explicação dessa transferência do profetismo centro-africano, o movimento migratório de diferentes famílias/indivíduos que saíam da Angola (portuguesa) e instalavam-se no Congo belga por razões diversas, e com o passar do tempo os seus descendentes passavam a ser congolezes. A partir desses movimentos explicam que os ascendentes de Simon Kimbangu teriam saído de Angola e imigrado no Congo belga.

A presença de Angola na formação do messianismo africano e do kimbanguismo também pode ser percebida na atuação do grupo etnolinguístico ba'kôngo, núcleo étnico central desses movimentos. No território correspondente à Angola ficava o principal centro político e econômico do antigo Reino do Kôngo e conseqüentemente da nação kôngo, desempenhando assim o papel de principal protagonista da região centro-africana (BATSÍKAMA, 2018; VANSINA, 2011). Com o início das atuações públicas de Simon

Kimbangu, muitas pessoas saíam dessa região (Norte de Angola) e iam ao encontro do profeta. Existem inclusive relatos que de lá teria sido levado o corpo de uma menina de nome Dina – morta há três dias – que teria ressuscitado pelas intervenções do profeta e se tornado no principal ícone dos sinais miraculosos ocorriam em Nkamba (IJCSK, 2000).

Uma vez pontuadas essas questões, percebemos que os movimentos de penetração do kimbanguismo em Angola não consistiram em um fenômeno novo, mas sim em um movimento circular e secular de relações entre as populações centro-africanas, tendo como ponto de convergência o profetismo africano, ou seja, a tradição *kingunza* de inclinação cristã⁴⁶. Nesse sentido, o kimbanguismo faz parte dessas dinâmicas de relação intercultural.

Ao observarmos o processo de entrada do kimbanguismo em Angola percebemos que o mesmo se deu em dois momentos principais: o primeiro diz respeito ao período de sua gestação e seu desenvolvimento como um movimento profético-político no contexto de dominação colonial estrangeira na África central; o segundo ocorreu durante os processos de institucionalização dos kimbanguismos, em um período de conquista e de consolidação das independências dos países centro-africanos.

Nessa abordagem a respeito da entrada do kimbanguismo em Angola adotamos duas fontes documentais principais, uma para cada Igreja; por parte da IJCSK continuaremos ‘explorando’ a obra *Conheça o Kimbanguismo* (2000), que possui um tópico específico a esse respeito. Essa obra consiste em uma versão angolana condensada da obra *L’Histoire du Kimbanguisme* (1984), principal fundamento bibliográfico do kimbanguismo para os kimbanguistas, escrita por Diangienda Kuntima. Ela também é internamente conhecida como “‘O Livro verde’, cujo apelido é uma referência à cor predominante na capa da brochura, a saber, o verde, símbolo da esperança para os kimbanguistas e cor oficial de sua igreja [juntamente com o branco descrito como ‘símbolo da paz’]” (POLL, 2008, p.110).

No que concerne à IESA, adotamos um esboço datilografado que estava sendo elaborado para ser um livro pelo então Secretário-geral Pedro Juvelino em 1997. Além de abordar a entrada da IESA em Angola, o texto também apresenta outros dados referentes

⁴⁶ O profetismo “*Kingunza*” é um fenômeno centro-africano muito anterior aos processos de contatos com as agências coloniais ocidentais; todavia, a partir dessas dinâmicas de relações o *kingunza* passou a apresentar uma variação a qual combinava elementos religiosidade local com o cristianismo ocidental (é o caso do kazolismo, antonianismo, kimbanguismo, tokoísmo, etc.); por outro lado continuou existindo o *kingunza* completamente voltado a religiosidade tradicional ba’kôngo (uma das suas principais representantes na atualidade é a religião Bundo dia Kôngo).

à sua organização. Pedro Juvelino faleceu antes de concluir o projeto e o mesmo não teve continuidade.

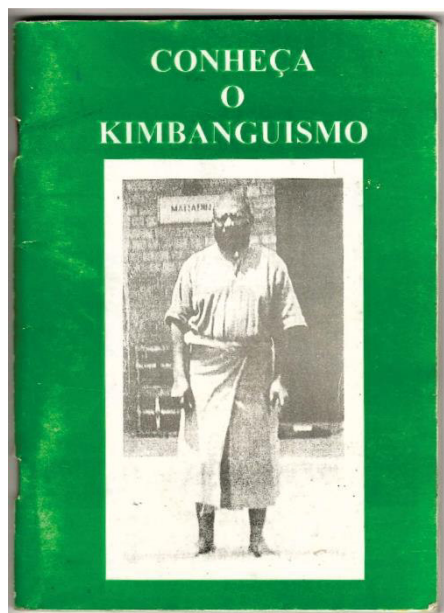


Fig.7 – Obra Conheça o Kimbanguismo
Fonte: Arquivos internos IJCSK/26=1

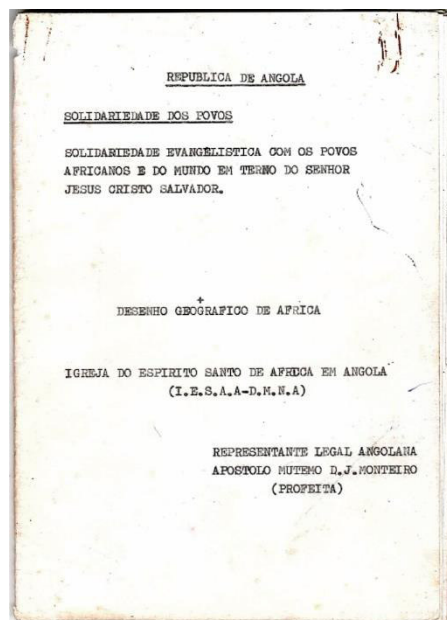


Fig.8 – Esboço para o livro sobre a IESA
Arquivos internos IESA

Dando prosseguimento à leitura da entrada do kimbanguismo em Angola, abordaremos agora o primeiro momento desses movimentos, que começaram a ser efetuados pelas famílias que realizavam esse circuito migratório entre a Angola portuguesa e o Congo Belga, e se tornavam adeptas da nova religião. Com a detenção de Kimbangu e também após a sua morte – em um período de quase quarenta anos – diferentes tendências kimbanguistas surgiram na região e atuavam de forma descentralizada. Alguns desses movimentos estenderam o campo de suas ações para Angola realizando diferentes ações profético-taumatúrgicas a partir dos espaços que posteriormente foram chamados de “sítios [lugares] de despertar espiritual” (IJCSK, 2000, p.81).

Nesse contexto surgiram três “sítios de despertar espiritual” considerados principais, o mais expressivo deles teve lugar na aldeia de Kimbele (atual Província do Uíge, Norte de Angola). Ele foi chamado de Kiboteka ou Kidista e teve como protagonista um angolano (também natural de Kimbele) de nome Kenampuya – destacam-se também outros nomes como Samuel Bukika e Kazuizi. Outro “sítio” diz respeito à área de Kuilo Kambozo (igualmente na atual Província do Uíge), o líder principal Kidista nessa região foi Divid Nsoki. Teria existido também o “sítio” de Nambuanguongo na região dos Dembu (atual

Província do Bengo). Esses movimentos ocorriam em diferentes localidades e dependendo do lugar em que aconteciam também recebiam nomes variados como Ntosi, Nzambi'a Malembe, Kabula, Kiniambi etc. (IJCSK, 2000).



Mapa 5 – República de Angola: divisão geopolítica
Fonte: www.d-maps.com. Acesso: 24 jan. 2021

Esses movimentos eram dinâmicos e marcados pela efemeridade, um diferencial, nesse sentido, foi um grupo liderado pelo congolês Zacharias Bonzo e pelo angolano Tata na Mapasa, que adentrou em Angola a partir do Soyo (Província do Zaire, Noroeste de Angola) em 1951 e teria se instalado em Luanda, conquistando alguns apoiadores e desenvolvendo clandestinamente as suas atividades até às proximidades da independência do país (1974) quando a Igreja se estabeleceu oficialmente, tal como veremos um pouco mais adiante (IJCSK, 2000).

Outra forma de mobilização dos movimentos profético-políticos desse período dizia respeito à formação de núcleos kimbanguistas de angolanos no Congo, que atuavam de forma clandestina. Pelo fato do kimbanguismo ser reprimido pelo poder belga, vários integrantes desses núcleos eram capturados e deportados para Angola sob tutela das autoridades coloniais portuguesas que os mantinham encarcerados ou os deportavam para

São Tomé – na época também sob o domínio lusitano. Após libertos, alguns desses fiéis continuavam praticando o kimbanguismo clandestinamente (IJCSK, 2000).

Vale observarmos que no período de 1933 a 1974, Portugal e suas colônias foram regidas pelo sistema de governo do Estado Novo, fundado e liderado por António de Oliveira Salazar (1933 – 1968), e continuado por Marcello Caetano (1968 – 1974); o Estado Novo ou Segunda República Portuguesa (como também é chamado) foi um regime ditatorial fortemente marcado pela repressão aos movimentos anticolonialistas e às diferentes organizações comunistas em Portugal e nas colônias (SARAIVA, 1983). Um dos seus principais aparelhos de segurança foi a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE).

Criada em 1945 a partir do legado da PVDE (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado), a PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado) existiu formalmente até 1969, altura em que foi substituída pela DGS (Direcção Geral de Segurança). No entanto, enquanto projeto repressivo de controlo, vigilância e repressão, podemos considerar que se manteve até à Revolução de 25 de abril de 1974 (BLANES, 2013, p.34).

Em Angola a PIDE foi instituída oficialmente em 1954 e atuou com muita incidência na opressão das diferentes iniciativas de resistência política por parte das populações locais. No ano de 1961 representou o marco inicial das revoltas armadas generalizadas em que as bases imperiais passaram a ser confrontadas por diferentes movimentos de libertação nacional. Nesse período a PIDE intensificou a sua estrutura de repressão às ações desses movimentos. Segundo Ruy Blanes (2013, p.36) essa reestruturação do aparelho opressor do Estado colonial português em Angola consistiu nas seguintes medidas: a) multiplicação de delegações, subdelegações e postos em vários distritos do território; b) criação dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Angola (SCCIA); c) realização de “pesquisas empíricas” pela PIDE e d) centralização e processamento de informações, estudos, estatísticas e relatórios sobre processos diversos.

Esta multiplicação institucional, respondendo à situação de conflito emergente, implicou um alargamento substancial da rede de produção de informações (nomeadamente através da rede de informadores), e conseqüentemente o desdobramento de intervenientes, documentos e teorias, nem sempre no mesmo sentido (BLANES, 2013, p.36).

A consolidação desse aparelho de controle e repressão tornou mais difícil as tentativas de os diferentes grupos locais atingirem e derrubarem as bases do Estado

colonial. Com a independência da República do Congo (atual RDC) várias famílias angolanas imigraram para seu território para saírem do regime de opressão colonial que impactava todas as esferas da sociedade. Além disso, fugiam também do aumento cada vez mais acentuado da violência que caracterizava as tensões entre o regime colonial e os movimentos armados de libertação nacional. Durante esse período de tensão, que durou até o fim do Estado Novo (1974), os diferentes movimentos messiânicos foram um dos principais alvos de perseguição e repressão colonial. Ruy Blanes (2013), estudando o impacto que o tokoísmo sofreu dessas pressões, definiu três estratégias principais da ação colonial que podem ser aplicadas a outros movimentos profético-políticos como o kimbanguismo:

[A] prisão ou deportação dos elementos mais “perigosos” para localidades como São Nicolau (Moçâmedes) [atual Província do Namibe, Angola], ou mesmo São Tomé; a “fixação de residência” (e conseqüente proibição de circulação no território) dos membros da “seita”, tanto em bairros “indígenas” de urbes como Luanda ou Benguela, como em colonatos agrícolas tais como os de Caconda ou Vale do Loge; e a vigilância e controlo dos seus protagonistas, através de informações recolhidas por informantes ou pela intercepção de correspondência entre os seguidores (BLANES, 2013, p.38).

Além disso existem também registros da IJCSK de que no dia 25 de fevereiro de 1970, na região da Nova Esperança (Província do Uíge), 57 kimbanguistas haviam sido assassinados enquanto outros foram postos vivos em um tonel de água quente. No dia 2 de fevereiro de 1972, “na região de Kimbele, 46 Catequistas foram mortos, outros amarrados e atirados vivos para um grande abismo” (IJCSK, 2000, p.86), e os relatos prosseguem. Sob esse contexto se deram os primeiros passos do segundo momento da entrada do kimbanguismo em Angola.

A partir de 1959, paralelamente à institucionalização da Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo pelo seu Profeta⁴⁷ Simon Kimbangu (IJCSK), diferentes associações de kimbanguistas angolanos foram sendo organizadas na República do Congo. Assim surgiu a Associação de Léopoldville, liderada pelo Catequista Kinanga Sebastião; na região do Baixo-Congo surgiram as Associações de Matadi, lideradas pelo Pastor Francisco Lukombo, a de Lukala dirigida pelo Catequista Mutanzi Carlos e a de Kuilu-Ngongo liderada pelo Catequista Mendes Eduardo. Essas lideranças consultaram o então Chefe

⁴⁷ Inicialmente a referência à Simon Kimbangu no nome da Igreja era como profeta, posteriormente essa referência passou a ser de “Enviado Especial”.

Espiritual Diangienda Kutima, demonstrando o interesse de estenderem para Angola as agendas e ações da ‘nova’ instituição (IJCSK, 2000).

Ainda segundo a obra *Conheça o kimbanguismo* (2000), no processo de unificação das diferentes ramificações kimbanguistas, Diangienda Kutima reuniu também as associações de kimbanguistas angolanos e as organizou no sentido de implantarem oficialmente a Igreja em seu país. Em 1963 instituiu os Reverendos Lukombo Francisco e Domingos Alexandre Coxe como 1º e 2º Suplementes da Igreja Kimbanguista em Angola, e em 1965 os comissionou – juntamente com uma equipe de cerca de 25 integrantes – a entrarem em Angola e instituírem legalmente a Igreja no país. Apesar disso, essa comissão foi detida pelas autoridades coloniais portuguesas em Angola e encaminhada ao regime de reclusão na cadeia de São Nicolau, Moçamedes (atual Província do Namibe), onde permaneceu até 1974. Com o fim do Estado Novo (1974) encerrou também o regime de repressão aos diferentes movimentos nacionalistas angolanos, bem como iniciaram-se as negociações que culminariam na independência do país no ano seguinte. Diante desse cenário, Diangienda Kutima encabeçou pessoalmente outra comissão de oficialização da IJCSK em Angola.



Fig.9 – Diangienda Kuntima em Angola para oficializar a Igreja
Fonte: IJCSK, 2000, p.88

Ela teve êxito, sendo recebida pelas autoridades portuguesas do novo regime em uma cerimônia oficial no dia 18 de novembro de 1974, data que marca o início oficial da Igreja no país (IJCSK, 2000). Os kimbanguistas desenvolveram o entendimento de que a

independência espiritual deve anteceder a independência política, e tanto na RDC como em Angola a oficialização da IJCSK ocorreu no ano anterior à independência política, fatos que contribuíram na consolidação desse argumento.

Quanto à IESA, seu estabelecimento em Angola também se deu nesse contexto: com a conquista da independência do país, em 11 de novembro de 1975, alguns angolanos que integravam a Igreja no então Zaire (atual RDC) decidiram retornar ao seu país. Eles então criaram um núcleo de *Kingunza*, no qual desenvolviam as suas atividades espirituais (e não só). Esse grupo era encabeçado pelo Pastor Sebastião Mabakala, Paulino Paulo, Ngonga Kissuci Sebastião, dentre outros. Durante o exercício de suas atividades, o grupo sentiu a necessidade de alguém que dominasse com propriedade os fundamentos doutrinários e litúrgicos da Igreja e por essa razão solicitaram da Direção Geral no ex-Zaire o envio de um sacerdote que os instrísse (JUVELINO, 1997, p.13). Podemos observar as diferentes etapas de implantação da IESA em Angola no quadro abaixo.

ETAPAS	DATAS
Solicitação de um líder espiritual por parte do núcleo de <i>Kingunza</i> em Angola ao então Chefe Espiritual da Igreja Mangitukua Lukombo Luka	Final da década de 1980.
Chegada em Angola do sacerdote Mutemo Dona João Monteiro para instituir a Igreja no país	7 de julho de 1990
Início oficial das atividades da Igreja em Angola	Julho de 1990
Implantação da primeira formação administrativo/espiritual da IESA em Angola	2 de setembro de 1990

Quadro 2 – Processo de implantação da IESA em Angola
Fonte: JUVELINO, 1997, p.11-12.

A primeira formação de dirigentes e integrantes da IESA em Angola era majoritariamente constituída de membros da etnia ambundu, especificamente da região dos Dembu (atual Província do Bengo) – inclusive seu Chefe Espiritual. Essa formação etnolinguística aponta mais uma vez para a importância dessa região na formação do messianismo africano, pois ela corresponde ao território de atuação de Francisco Kasola.

De acordo com os gestores dessa Igreja, os ascendentes de Simon Kimbangu eram desse mesmo contexto.



Fig.10 – Integrantes do primeiro núcleo da IESA em Angola⁴⁸
Fonte: Arquivos internos IESA



Fig.11 – Mutemo Dona João Monteiro
Ex-Representante Nacional da IESA em Angola
Foto: Adriano Kilala. Dez. 2015

Ao longo dos anos, tanto a Igreja do Espírito Santo em África (IESA) como a Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK/26=1) têm buscado consolidar e ampliar os seus espaços de atuação em Angola. Na sequência do trabalho veremos as configurações cada uma delas apresenta atualmente; começaremos abordando os processos de atualização que as mesmas experimentaram na construção dos seus princípios cosmológicos para daí compreendermos melhor como se organizam internamente e desenvolvem as suas diferentes atividades.

⁴⁸ Da esq. para a direita. Em pé: Ngonga Kissussi, Mutemo D. J. Monteiro, Paulino Paulo. Agachados: António da Glória e José Mambo Filho.

2 OS PROCESSOS DE ATUALIZAÇÃO DOS ESQUEMAS COSMOLÓGICOS DA IJCSK/26=1 E DA IESA

A partir das discussões apresentadas no capítulo anterior pudemos perceber que os processos sócio-históricos dos quais resultaram as atuais Igrejas kimbanguistas se desenrolaram por um extenso período de tempo. Essas dinâmicas permitem-nos perceber a operação de “atualizações simbólicas” que, de acordo com Mircea Eliade (1991, p.21), estão na base da continuidade de determinado fenômeno. Diante dessas considerações, percebemos que as atuais Igrejas kimbanguistas constituem-se como continuidade de diversas lógicas de contato cultural ocorridos na África Central, e isso ocorre em razão da constante atualização das suas configurações.

Neste capítulo apresentamos os modos pelos quais a Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo na Terra Pelo Seu Enviado Simon Kimbangu (IJCSK/26=1) e a Igreja do Espírito Santo em África (IESA) experimentaram mudanças significativas em sua cosmologia na medida em que respondiam às diferentes conjunturas sócio históricas com as quais se deparavam. Centralizamos a nossa análise na dimensão messiânica do kimbanguismo a partir das formulações de Georges Balandier (2008b), e assim buscamos identificar as transformações que as igrejas estudadas experimentaram na construção das suas bases teológicas.

No sentido de clarearmos essas questões, organizamos o presente capítulo em dois blocos principais: no primeiro iremos analisar as mudanças sofridas em suas identidades messiânicas e, no segundo, suas atuais formações doutrinárias. Partimos do pressuposto de que a dimensão teológica que cada uma dessas Igrejas defende funciona como princípio norteador de todas as suas ações, nesse sentido, as discussões que serão desenvolvidas ao longo desse capítulo proporcionarão um melhor entendimento em relação às configurações que cada uma delas apresenta atualmente.

2.1 Análise sobre as transformações das identidades messiânicas nos kimbanguismos IJCSK/26=1 e IESA

A atenção que dedicamos na presente seção em relação às transformações que o kimbanguismo sofreu em relação à sua identidade messiânica africana é um problema que surgiu por ocasião da pesquisa de campo em Angola. Na medida em que dialogava com

alguns interlocutores bem como apreendia as configurações que tais instituições apresentavam, ficava cada vez mais evidente que a identidade messiânica (compreendida aqui no sentido dado por Balandier, 2008b) havia sofrido transformações significativas.

Lembro-me, por exemplo, das divergências que tive com o Dr. Patrício Batsíkama, nas quais ele se opunha veementemente a continuidade da aplicação do conceito de messianismo africano para se interpretar a nova configuração que as Igrejas kimbanguistas e tokoistas apresentam atualmente; outra experiência relevante nesse sentido foi uma das entrevistas com o Pai Gomes⁴⁹ (Secretário-geral da IJCSK/26=1 em Angola), na qual chamou a minha atenção em relação ao modo como eu estava entendendo a identidade messiânica africana. Meus interlocutores possuíam posições diferentes que serão apresentadas ao longo do presente trabalho; mas toda essa experiência me fez perceber a importância de identificarmos as transformações sofridas pelas identidades messiânicas das igrejas em análise para compreendermos melhor o modo pelo qual elas se apresentam atualmente tanto em termos ideológicos como pragmáticos.

Para uma melhor abordagem em relação às mudanças que a identidade messiânica kimbanguista foi sofrendo ao longo do tempo, definimos três pontos principais por intermédio dos quais podemos caracterizar o fenômeno do messianismo africano, são os seguintes: a) Oposição aos sistemas religiosos dominantes (estrangeiros), pela proposição de uma reforma dogmática e ritualística baseada tanto em um diálogo horizontal entre a cosmovisão local (*bantu* de variante niger-congolês) e a cosmovisão dominante (cristã-ocidental) ou na total rejeição da dominação externa, afirmando-se assim como um sistema paralelo e alternativo; b) Acentuada inclinação política como recurso de reivindicação da independência e/ou autonomia dos povos africanos (em particular dos grupos envolvidos) em todos os âmbitos da vida social e individual; c) Surgimento de lideranças carismáticas que por intermédio de mensagens proféticas, atos miraculosos e oposição aos sistemas dominantes, conquistavam expressiva adesão popular.

Semelhantemente, o corpo da presente seção está organizado em três tópicos principais cada um deles correspondente a um aspecto do messianismo africano acima pontuado. Buscaremos, desse modo, identificar que mudanças ocorreram em cada um de tais aspectos para então entendermos da melhor forma as atualizações nas identidades messiânicas da IJCSK/26=1 e da IESA. Assim no primeiro tópico abordaremos as mudanças

⁴⁹ Essa é a forma como o senhor José Gomes, Secretário-geral da IJCSK/26=1 em Angola, é tratado entre os fiéis o que denota respeito e honra.

concernentes às relações entre essas Igrejas e as instituições religiosas antes dominantes/coloniais; no segundo identificaremos as mudanças sofridas no posicionamento político das mesmas e por fim discorreremos a respeito das transformações relacionadas com o aspecto profético-taumatúrgico que caracterizava o kimbanguismo no início. Para abordarmos tais mudanças adotamos algumas chaves de análises que nos auxiliarão na organização e na apresentação dos dados em questão.

Uma dessas chaves de análise diz respeito às percepções de Marshall Sahlins (2008) em relação às transformações da estrutura em virtude da sua própria reprodução. O autor observa que a história e a prática dos indivíduos se constituem em fatores fundamentais na criação de condições para mudanças na estrutura, ele afirma:

A dialética da história [é] completamente estrutural. Impulsionada por desconformidades entre valores convencionais e valores intencionais, entre significados intersubjetivos e interesses subjetivos, entre sentido simbólico e referência simbólica, o processo histórico se desdobra num movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática (SAHLINS, 2008, 134).

Assim sendo, a história – a partir de uma análise de “longa duração” – permite compreender os processos pelos quais determinada estrutura foi sendo formada e/ou transformada; e simultaneamente, como duas faces da mesma moeda, a história permite também perceber o modo pelo qual as ações dos indivíduos promovem a transformação das próprias estruturas através da contínua atualização de seus signos na prática das relações interpessoais. Sahlins percebeu que é pela prática dos indivíduos que a estrutura social é reproduzida pois, as “pessoas agem face as circunstâncias de acordo com os seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e de coisas” (SAHLINS, 2008, p.125); ao mesmo tempo em que elas agem observando atentamente os esquemas cosmológicos convencionais, também exercem continuamente um movimento de atualização de tais esquemas no sentido de responderem da melhor forma às demandas da conjuntura; desse modo:

No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação (SAHLINS, 2008, p.125).

Observando os processos pelos quais se deram os contatos culturais entre os povos centro-africanos e os agentes coloniais europeus-ocidentais e norte-americanos, resultando daí os movimentos messiânicos africanos, percebemos o quanto as práticas dos indivíduos foram fundamentais para a construção e transformação das estruturas sociais. Hoje, mais de meio século após o início das independências dos países africanos, bem como da institucionalização das Igrejas kimbanguistas, continuam ocorrendo os processos de transformação das estruturas em virtude das práticas dos indivíduos. Uma dessas atualizações está relacionada com as mudanças sofridas pela identidade messiânica no seio das organizações kimbanguistas – processo que está no centro de análise da presente seção.

Outra chave de análise diz respeito aos processos de independência dos países africanos – e em particular da África Central – uma vez que esse processo desencadeou uma série de transformações nas configurações sociais de tal região. Vimos no primeiro capítulo o modo pelo qual as sociedades africanas (em particular as centro-africanas) entraram em um ritmo de transformações muito mais acelerado em decorrência do contato com as instituições modernas europeias, processo esse significativamente incrementado pelas novas lógicas imperialistas do século XIX e agravados pelas revoluções do século XX, cujos efeitos continuam sendo processados em nossos dias. Na segunda metade do século XX tais países conquistaram as suas independências ampliando assim o escopo de tais transformações as quais atingiram todas as esferas das sociedades em questão; os sistemas kimbanguistas também sofreram tais impactos, assim como a identidade messiânica com a qual se afirmavam. A partir dessas dinâmicas veremos que mudanças específicas tal identidade (messiânica) sofreu em virtude desses processos.

Tomaremos igualmente como chave de análise o processo de “rotinização” experimentado pelo kimbanguismo, processo esse que promoveu a adoção de uma nova configuração pelo movimento ao qual Emmanuel Martey (2006) chamou de “Kimbanguismo ortodoxo”; nessa formação novas diretrizes de funcionamento foram traçadas, elas pretendiam uniformizar a linguagem da nova organização pela definição de um padrão doutrinário e ritualístico para todas as vertentes existentes no seio do kimbanguismo. Porém, a falta de consenso em relação a alguns pontos tais como a postura política da organização ou o entendimento em relação à doutrina da Pneumatologia⁵⁰, foi fator promotor de cisões no interior da mesma, semelhantemente esses processos tiveram

⁵⁰ Estudo sobre a pessoas do Espírito Santo bem como os seus modos de atuação.

forte implicação nas mudanças sofridas por sua identidade messiânica tal como revemos no decorrer da presente seção.

Reconhecemos que existem outras possíveis chaves de análise para a compreensão dessas mudanças, todavia, entendemos que os pontos acima citados possuem a objetividade e a clareza que precisamos para a realização desse exercício. Uma vez concluída a análise em relação às mudanças sofridas pela identidade messiânica das organizações kimbanguistas, estaremos em melhores condições de compreender o modo pelo qual as Igrejas kimbanguistas em questão organizam e expõem os esquemas cosmológicos com os quais se definem atualmente. Avancemos então em relação à abordagem de cada um dos três pontos definidos para identificarmos as mudanças sofridas pela identidade messiânica dos kimbanguismos IJCSK/26=1 e IESA⁵¹.

2.1.1 Análise das mudanças na relação entre as Igrejas Kimbanguistas e as Igrejas Cristãs Ocidentais na África Central

Tal como vimos no capítulo anterior, na medida em que determinados grupos centro-africanos participavam das relações interculturais com as agências missionárias estrangeiras (coloniais), eles passavam a desenvolver possibilidades alternativas de plataformas religiosas com as quais se auto-representavam e, cada vez mais, buscavam se tornar autônomos – vimos também que o kimbanguismo foi uma variante dessas tendências.

Em uma das sessões durante o julgamento de Simon Kimbangu e seus apóstolos – no Conselho de Guerra (Tribunal) de Thysville⁵² no dia 1º de Outubro de 1921 – um dos discípulos interpelou o Juiz De Rossi – autoridade belga que conduzia as audiências – questionando-o sobre a “razão pela qual interditavam [os] africanos de terem [o] seu Deus, seu Profeta, seus apóstolos e sua Bíblia, porquanto os brancos possuem os seus” (IJCSK, 2000, p.52). Percebemos nesse questionamento uma expectativa em relação à independência religiosa que permeava o kimbanguismo. Tal expectativa era manifesta em diferentes aspectos do movimento, dentre elas no aspecto litúrgico. Um cântico entoado por Simon Kimbangu e seus seguidores durante as suas concentrações de fé – cujo título era: *Chants du ciel* (Cânticos do céu) – representa bem essa postura; a sua letra diz o seguinte:

⁵¹ Desenvolvemos a ideia de identidade messiânica apoiados na leitura de Georges Balandier (2008b) em relação a postura do kimbanguismo de resistência à dominação colonial europeia.

⁵² Atual Kinshasa, capital da República Democrática do Congo.

Oh! Jesus, Salvador do Mundo, nós viemos descansar em ti.
 Nós confiamos em Ti, não estaremos perdidos para a eternidade.
 Jesus, Salvador dos eleitos e Salvador de todos nós.
 Nós seremos os vencedores enviados por ti.
 O Reino é nosso. Nós o temos!
 Eles, os brancos, não o têm mais.
 Vós, sacerdotes de Jesus, sejam corajosos e fortes.
 Não tenham medo!
 Catecúmenos, sejam fortes, não tenham medo!
 Nós não estamos todos desanimados.
 Glorifiquemos à Deus, Pai nosso, que virá nas nuvens⁵³.
 [Tradução nossa]⁵⁴

Percebemos nesse cântico um entendimento por parte dos precursores do kimbanguismo de que os africanos (ou negros) poderiam desfrutar de um relacionamento de cuidado e dependência de Deus (Jesus)⁵⁵ sem precisarem da intermediação dos missionários estrangeiros; chamam também atenção os trechos que dizem: “O Reino é nosso. Nós o temos!”, “Eles, os brancos, não o têm mais”. Para melhor compreendermos essa posição, vale trazeremos um evento astronômico que ocorreu a partir de 3 de setembro de 1910 e que ficou muito conhecido popularmente no Baixo-Kôngo, sobre o qual ainda ouvimos em relatos ao longo de nossa pesquisa. Na ocasião, uma constelação aparecera durante muitos dias no céu da região e intrigara tanto congoleses quanto os europeus; de “noite ela iluminava com uma claridade muito próxima a de uma lua cheia” (IJCSK, 2000, p.13). Os sacerdotes locais interpretaram tal evento como o sinal de que Deus havia voltado sua face sobre a África e que os africanos (ou negros) haviam sido estabelecidos como guardiões do poder do Espírito Santo⁵⁶.

⁵³ Fonte: BALANDIER, 2008b, p.14.

⁵⁴ No original: « Oh! Jésus, Sauveur du Monde, nous venons nous reposer en Toi.

« Nous nous confions à Toi, nous ne serons pas perdus pour l'éternité.

« Jésus, Sauveur pour les élus et Sauveur pour nous tous.

« Nous serons les vainqueurs envoyés par Toi.

« Le Royaume est à nous. Nous l'avons!

« Eux, les Blancs, ne l'ont plus.

« Vous, les maîtres de Jésus, soyez courageux et forts.

« N'ayez pas peur!

« Catéchumènes, soyez forts, n'ayez pas peur!

« Nous tous ne nous décourageons pas.

« Glorifions Dieu, Notre Père, qui viendra sur les nuages.»

⁵⁵ As referências à Jesus na letra da música apontam simultaneamente à Deus, percebemos assim a influência da cosmovisão jucaico-cristã na qual Deus: Pai, Filho e Espírito Santo dizem respeito ao mesmo ser divino.

⁵⁶ Além da fonte escrita ora citada, os outros meios pelos quais obtivemos informações sobre esse relato foram todos orais e internos a essas Igrejas; em uma ocasião em entrevista com o Chefe Espiritual da IESA em Angola, Ap. Mutemo Dona João Monteiro (já falecido) era muito claro o posicionamento do mesmo de que esse evento astronômico teria um sentido escatológico apontando para a eleição de África como o novo centro de difusão do Espírito Santo, e o mesmo também via a sua instituição como uma das principais agentes desse processo.

A atuação de Simon Kimbangu cerca de onze anos mais tarde com a realização de milagres, curas, ressurreições etc., bem como de várias outras tendências proféticas que surgiram na região desenvolvendo atividades semelhantes, levou os adeptos a entenderem que o “Reino”, concebido como poder de Deus, havia sido transferido para os africanos (ou especificamente centro-africanos como era o caso), uma vez que os missionários (católicos e protestantes) não realizavam tais ações miraculosas; foram então vistos como sacerdotes que perderam o “Reino” ou a preferência diante de Deus. Nesse sentido, os kimbanguistas (bem como os demais movimentos profético-messiânicos), passaram a desenvolver plataformas religiosas independentes das Igrejas estrangeiras.

O início da segunda metade do século XX marcou o enfraquecimento da dominação colonial belga sobre o Kôngo; o contexto tornara cada vez mais desafiador o exercício da atividade colonial; Eric Hobsbawm (1995) faz uma retomada de diferentes eventos ao longo do século XX que contribuíram para o enfraquecimento dos regimes imperialistas, é o caso da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), que “foi o primeiro conjunto de acontecimentos que abalou seriamente a estrutura do colonialismo Mundial” (p.205), a Revolução de Outubro (1917) que inspirou e apoiou uma série de movimentos nacionalistas anti-imperialistas (principalmente na segunda metade do século XX); a Grande Depressão (1929-1933), que submeteu os governos coloniais a pressões financeiras pela queda de suas rendas, “desestabilizou a política nacional e internacional do mundo dependente” (p.212), quebrou “os laços entre as autoridades coloniais e as massas camponesas, deixando espaço para o surgimento de futuros políticos” locais (p.212) e provocou “as primeiras greves trabalhistas em massa” (p.213). O autor cita também a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a considera como um dos fatores mais decisivos para a queda dos regimes imperialistas do século, além disso, a mesma também constituiu-se em uma guerra inter-imperialista e “até 1943 os grandes impérios coloniais estavam do lado perdedor” (p.214); esses fatores associados a parceria entre as elites modernistas nacionalistas e as massas tradicionalistas locais promoveram o surgimento de acentuadas revoluções populares na Índia, no Vietnã, ou mesmo em colônias na África do Sul, na Argélia, na África Central bem como em outras regiões da África.

Ainda segundo Eric Hobsbawm (1995, p.220) “em fins da década de 1950 já ficara claro para os velhos impérios sobreviventes que o colonialismo formal tinha de ser liquidado”, desse modo foram desenvolvendo os regimes neocolonialistas que implicavam em um modo de dominação indireta uma vez que a maioria das colônias estavam

conquistando as suas independências. No Congo Belga, a soma das pressões internas e externas bem como os desafios de manutenção de um regime colonial de longa duração, desgastaram o poder belga que resolveu participar das negociações para a independência do Congo, fato que ocorreu em 1960.

Com a conquista da independência – e mesmo nos últimos anos que a antecederam – um novo processo de estruturação teve início no seio da sociedade congoleza promovendo uma nova ordem social. Inserido nesse contexto, o movimento kimbanguista experimentou um processo de reconfiguração dos seus códigos internos para melhor responder às demandas trazidas pelo novo cenário sócio histórico, pois, como bem observou Mircea Eliade (1991, p.21): A “*atualização* de um [universo simbólico] não é mecânica: ela está relacionada às tensões e às mudanças da vida social”.

O kimbanguismo deixou de ser um movimento religioso descentralizado para constituir-se em uma instituição religiosa centralizada, com princípios doutrinários e litúrgicos definidos. Os kimbanguistas passaram também a construir os seus templos, as suas escolas e os seus hospitais. A construção desses estabelecimentos foi resultado da experiência colonial; por serem vistos como uma ameaça para as agências coloniais, os kimbanguistas passaram a ser impedidos de frequentar as escolas, hospitais e até as Igrejas das missões⁵⁷. Pressionados por tais restrições, buscavam a seu próprio modo suprir tais necessidades, assim, iam paulatinamente adquirindo experiência na construção dos seus próprios estabelecimentos. Quando se tornaram uma instituição legal, continuaram realizando tais ações em um contexto mais favorável. Diferentes experiências ao longo de sua história reforçam essa tendência; uma delas foi a construção do complexo de Nkamba – resultante da colaboração dos próprios membros – o maior complexo kimbanguista do mundo, contendo um templo de dois andares com capacidade para 37 000 assentos, assim como outros estabelecimentos de ensino, saúde etc.

Ao analisarmos esse aspecto do kimbanguismo de construção e manutenção dos próprios edifícios percebemos o processo de atualização constante no interior das organizações religiosas, fator que é condição *sine qua non* para a continuidade das mesmas. Percebemos também que tal aspecto reflete o entendimento por tais grupos de que os

⁵⁷ Nos regimes coloniais belga, francês ou português os quais dominavam a África Central, os serviços relacionados com a educação e com a saúde ficavam principalmente sob responsabilidade das missões católicas e protestantes; as missões católicas surgiram principalmente dos próprios países colonizadores, por sua vez, as missões protestantes tiveram origem em países como Inglaterra, Estados Unidos da América, Canadá, Suíça e Alemanha; é o caso da Sociedade Batista Missionária (de origem inglesa), a Igreja Metodista, a Junta Americana e Canadense para as Missões no Exterior, a Liga Filafricana etc. (SERRANO, 2008, p.102-103).

africanos (ou centro-africanos) foram alcançados pela graça divina e escolhidos para propagarem o evangelho; tais construções expressam assim a postura de independência em relação aos sistemas religiosos estrangeiros e demonstram a postura de certas Igrejas africanas em desenvolverem e/ou consolidarem as próprias instituições de forma autônoma.



Fig. 12 – Complexo kimbanguista em Nkamba - vista panorâmica
Fonte: Google Maps. Acesso 24/07/2020



Fig. 13 – Ao fundo - Construção do Templo Central da IJCSK/26=1 em Angola
Foto: Adriano Kilala. 09 dez. 2018

Assim sendo, os processos de independência promoveram uma mudança significativa nas relações entre o kimbanguismo e as organizações religiosas estrangeiras, pois, ambos

segmentos passaram a ser instituições religiosas independentes, cada vez mais marcadas por uma relação horizontal, e não mais acentuadamente vertical como era no período colonial.

Outra forma de identificarmos as mudanças nas relações entre as Igrejas kimbanguistas e as Igrejas estrangeiras (antigas missões cristãs do período colonial) diz respeito ao processo de construção das identidades nacionais nos países africanos durante o processo de descolonização. De acordo com Kwame Appiah (1997, p.246-247), um dos processos pelo qual se constrói a identidade nacional diz respeito a “redefinição constantemente cambiável das identidades ‘tribais’”, movimento pelo qual diferentes grupos étnicos se uniram apoiados em determinadas esferas de interesse para continuar a instrumentalizar as relações entre elas criando novos códigos identitários.

O kimbanguismo surgiu inicialmente no seio da cultura ba’kôngo na região do Baixo-Congo; essa região tal como vimos, é um ponto de intercessão geográfico interligando os Kôngos Kinshasa e Brazzaville, Angola e de certo modo o Gabão. Vimos que as repercussões a respeito das ações de Simon Kimbangu e de seus apóstolos rapidamente se espalharam pela África Central. Assim, diferentes povos se associavam ao movimento e o kimbanguismo se constituía como uma identidade entre os mesmos, uma vez que representantes dos variados grupos étnicos da região integravam o movimento pelo fato de se identificarem com a sua proposta de independência da dominação colonial e da construção de um cristianismo desenvolvido pelas populações locais (centro-africanos) para atender as suas necessidades.

No contexto da República do Congo (Kinshasa), ora independente, o kimbanguismo constituiu-se como uma religião que agregava representantes de diferentes formações etnolinguísticas existentes no país, o que dava a ela um caráter de identidade nacional e não mais especificamente dos ba’kôngo; à essa questão, acrescenta-se o fato do kimbanguismo ter sido o primeiro movimento messiânico da região em tal período, servindo inclusive de inspiração para o surgimento de outros movimentos proféticos como o tokoísmo, amicalismo, pandismo, Bundu dya Kôngo etc. Esse lugar reforçou a sua posição como uma identidade nacional, uma vez que ele foi concebido como um dos movimentos pioneiros de contestação da independência do país e dos demais povos da região (BALANDIER, 2008b).

Enquanto para o Ocidente a segunda metade do século XX representou o início do fim da hegemonia das culturas nacionais (HALL, 2006), para os Estados africanos ele representou exatamente o contrário; foi nesse período em que as identidades nacionais se consolidaram efetivamente, nos âmbitos político, religioso, social e econômico. Desse modo,

o kimbanguismo se afirmou como uma identidade nacional na República do Congo (atual RDC), chegando a ser instituída como religião oficial do novo país independente. Em Angola o kimbanguismo também foi sendo paulatinamente propagado, agregando em sua formação representantes de diferentes grupos etnolinguísticos; não chegou a constituir-se efetivamente como uma identidade nacional, mas se estabeleceu em todas as províncias do país, e até os dias atuais continua mantendo conexões inter-provinciais e nacional através das relações entre os seus membros, e através de suas atuações institucionais.

A reconfiguração do kimbanguismo como uma identidade nacional aponta para uma mudança significativa na relação entre ela e as organizações religiosas ocidentais. Nesse caso específico, percebemos uma clara alteração de posições; na nova formação da República do Congo (atual RDC), as organizações estrangeiras perderam o privilégio na aproximação com o Estado, havendo conseqüentemente uma mudança significativa na dinâmica de dominação e subjugação que antes caracterizava as relações entre essas organizações e as vertentes kimbanguistas. Essas mudanças foram intensificadas durante o governo de Mobutu Sese Seco (1965 – 1997) – particularmente no primeiro momento desse regime – durante o qual houve significativa aproximação entre a IJCSK e o poder estatal. Analisando esses processos Susan Asch (1983) considerou tal postura de aproximação como paradoxal uma vez que tal regime era caracterizado por ações ditatoriais, para a autora, a associação entre a IJCSK e o governo de Mobutu não era compatível com a postura que a mesma adotava como força de resistência diante dos regimes coloniais.

O último aspecto sobre o qual analisaremos a mudança na relação entre o kimbanguismo e as organizações religiosas ocidentais está relacionado com o término das Guerras Mundiais. Processo que, de certo modo, marcou o fim de um uso deliberado da força e da violência e inaugurou um período de relações mais pacíficas entre determinados países, instituições e indivíduos. A repugnância em relação à violência colonial e a outros modos de violência social passou a ficar cada vez mais acentuada no final da segunda metade do século XX. Os resultados catastróficos das duas guerras mundiais (incluindo aqui a política nazista do holocausto contra os judeus), a violência do imperialismo ocidental no mundo (em particular as atrocidades cometidas na África), foram apenas algumas questões que promoveram sérias críticas sobre o uso desmedido da violência por parte das nações mais poderosas, bem como influenciaram na criação de novas regras de convivência entre os países (e suas diferentes instituições) no sentido de haver um melhor ambiente de respeito, ‘igualdade’ e autonomia.

Nesse sentido, importantes organizações internacionais foram criadas para proporcionarem uma maior cooperação entre os países; é o caso da Organização das Nações Unidas (ONU), o Banco Mundial (BM), o Fundo Monetário Internacional (FMI), a Organização Mundial do Comércio (OMC) etc. Todavia, observamos que na prática tais organizações não implementaram uma agenda político-econômica democrática e igualitária entre os seus membros, mas sim regimes mais sofisticados de dominação nos quais as maiores potências econômicas continuavam explorando os países mais pobres. Na obra *The Globalisation of Poverty and the New World Order* (2003), Michel Chossudovsky analisa, por exemplo, o impacto das reformas macroeconômicas promovidas pelo BM, FMI ou a OMC as quais enfraqueceram as economias nacionais dos países mais pobres, prejudicando diretamente a geração de empregos e a produção interna e criaram uma cadeia econômica que beneficiam diretamente as grandes corporações internacionais e condiciona tais países às importações, ao consumo ou à produção sob exploração.

Em relação à África também foram criadas organizações com propostas semelhantes (de cooperação entre os seus membros), é o caso da União Africana (UA), do Banco Africano de Desenvolvimento (BAD), ou organizações regionais como a Conferência para a Coordenação do Desenvolvimento da África Austral (SADCC), a Comunidade Econômica dos Países da África Ocidental (ECOWAS) etc. Elas estavam significativamente subordinadas aos parâmetros que norteiam as grandes organizações mundiais acima citadas, condição essa que em grande medida justifica a pouca expressividade que as mesmas apresentam em um contexto mundial e até continental; condição essa que também pode ser explicada pelos grandes problemas internos que o continente ainda apresenta, como a instabilidade política, econômica, os baixos índices educacionais, sanitários etc.⁵⁸

No âmbito religioso, e particularmente cristão, também surgiram organizações interdenominacionais a partir do processo que ficou conhecido como ecumenismo. De acordo com Magali Cunha (2011, p.35), o termo “ecumênico”, está relacionado à palavra grega *oikoumene*, ou *ecumene*, na versão latinizada, que significa “casa comum”, ou “toda a terra habitada”. Consiste em um movimento religioso cujo princípio fundamental é a unidade cristã e a cooperação e atuação conjunta entre cristãos. Ainda segundo a autora:

O movimento ecumênico tem origens no movimento missionário protestante iniciado no século XVII e que se consolida no século XIX.

⁵⁸ Esses dados podem ser observados nos últimos relatórios emitidos pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento disponíveis em: <http://www.hdr.undp.org>.

Missionários participantes deste processo de expansão do cristianismo especialmente pela África, pela Ásia e pela Oceania, tomaram consciência dos efeitos negativos do divisionismo das igrejas sobre a propagação do Evangelho. Entenderam essas divisões como um escândalo para aqueles que recebiam a mensagem cristã. Foi no século XIX que esses missionários e pessoas e grupos simpatizantes da causa missionária, como jovens protestantes e suas organizações, sociedades bíblicas e associações confessionais, passaram a trabalhar por inserir o tema da unidade cristã na prática da missão e descobrir caminhos de cooperação e atuação conjunta entre cristãos (CUNHA, 2011, p.35-36).

Assim em 1910 o movimento realizou a Conferência Missionária Internacional na cidade de Edimburgo (Escócia), que reuniu cerca de 1.500 representantes “de todas as sociedades missionárias relacionadas com o mundo protestante” (CUNHA, 2011, p.36). Abusca um diálogo entre as diferentes agências missionárias, bem como cooperação entre si para um testemunho mais ‘coerente’ da mensagem do evangelho, promoveu o surgimento de outros movimentos de intuito semelhante, como o Movimento Vida e Ação, que buscava o denominado “cristianismo prático” e defendia a unidade cristã em prol do serviço da paz. Surgiu também Movimento Fé e Ordem que defendia um diálogo teológico, o encontro de bases doutrinárias comuns e uma melhor compreensão dos pontos que causavam divisão entre cristãos. Em 1948 surgiu o Conselho Mundial das Igrejas (a maior expressão do ecumenismo) como resultado das três organizações anteriores, além dessa também surgiram outras organizações, associações, agremiações de cristãos em todos os continentes (CUNHA, 2011).

Diante da propagação desse fenômeno, as Igrejas kimbanguistas também decidiram participar de organizações dessa ordem. A IJCSK/26=1 participa de diferentes organizações como o Conselho Mundial das Igrejas (CMI) e a Conferência das Igrejas de Toda África (CITA), e também tomou iniciativa na criação do Conselho das Igrejas Cristãs de Angola (CICA). A IESA, por sua vez, participou da criação do Conselho Nacional Cristão das Igrejas do Espírito Santo no Congo (CONCESEC); integra também a organização Igreja de Cristo no Congo (ECC) e o Conselho das Igrejas do Espírito Santo em Angola (CIESA).

Pelo fato de as instituições ecumênicas agregarem diferentes denominações religiosas, as organizações kimbanguistas passaram a partilhar o mesmo espaço também com as organizações católicas e protestantes; isso apontou para uma mudança no relacionamento entre as mesmas e assim, a subjugação e a exploração têm aberto espaços para o diálogo e em alguns aspectos, à cooperação. Podemos perceber tais aproximações em ocasiões festivas nas quais é comum haver um convite mútuo entre as lideranças de tais Igrejas no sentido de

se fazerem presentes nas celebrações uns dos outros. Foi o caso das comemorações sobre o centenário da IESA realizado entre 20 e 26 de agosto de 2018 na República Democrática do Congo, na ocasião um templo foi inaugurado e várias autoridades foram convidadas a participar, dentre elas, líderes religiosos (católico e protestantes). Podemos citar também as solenidades de inauguração do complexo da IJCSK em Nkamba, na República Democrática do Congo, em 6 de abril de 1981; na qual, dentre as autoridades convidadas também se faziam presentes líderes católicos e protestantes.



Fig.14 - Centenário da IESA - Autoridades eclesíásticas e políticas convidadas
Fonte: Arquivos internos IESA



Fig. 15 - Templo inaugurado por ocasião das festividades do centenário
Fonte: Arquivos internos IESA

A partir dos elementos ora descritos, podemos perceber uma mudança significativa na relação entre as Igrejas kimbanguistas e as Igrejas estrangeiras (católica e protestantes). Com a independência dos países centro-africanos essas Igrejas afirmaram-se como instituições eclesiais independentes, e é nesse nível em que as mesmas se relacionam entre si, com o Estado e com as diferentes formações sociais no país em que atuam – no nosso caso específico Angola.

2.1.2 Análise sobre as mudanças na postura da Igrejas kimbanguistas em relação à atuação política

O sentido de “messianismo africano” aponta para uma relação de diálogo entre a religião e a política. O *mashiach* (messias) no imaginário judaico é um elemento que se justifica pela combinação dessas duas instâncias; a sua fonte de inspiração e autoridade é divina, e seu âmbito de atuação é político e terreno. De acordo com Georges Balandier (2008b, p.5), embora os movimentos messiânicos africanos possuíssem um caráter essencialmente religioso, rapidamente assumiam um aspecto político e se constituíam em uma espécie de “nacionalismo grosseiro” (nas palavras do autor) ou em processo inicial de formação, possuindo um discurso profético-político e se afirmando como resistência contra o regime colonial dominante.

O kimbanguismo constituiu-se em uma das primeiras reações sistemáticas das populações locais contra essa dominação. Em função dessa atuação, Simon Kimbangu foi rapidamente encarcerado exercendo apenas cinco meses de ministério público (MARTEY, 2006) e tendo ficado trinta anos aprisionado (1921-1951), tornando-se assim o preso político africano com maior tempo de encarceramento. Vimos que durante a sua prisão e mesmo após a sua morte, os seus seguidores continuavam realizando as atividades profético-políticas, sendo igualmente pressionados pelos regimes coloniais que os subjugavam (belga, francês e português). Em um documento interno da ESEA (IESA) na seção referente ao percurso histórico da mesma, encontramos as seguintes considerações a respeito desse processo:

O movimento do Espírito Santo, despertado pela inspiração divina do Profeta Simon Kimbangu e dos profetas que o seguiram, foi caracterizado particularmente pelo poder da mensagem dos profetas [...] e pela novidade dos temas veiculados à Nova Teologia da libertação espiritual, moral e social ensinada [...] Diante da repressão colonial de 1920 a 1959, o culto

cristão ngunzista foi banido onde quer que fosse praticado no Zaire [atual RDC], no Congo [Brazzaville] e em Angola. Os profetas mais atuantes foram perseguidos e, portanto, presos, castigados, encarcerados e alguns pagaram com as suas vidas. Mas longe de ser sufocado ou desmoralizado, o Movimento cresceu dia a dia e se espalhou pelo Território Nacional do Congo [então Zaire], Congo Brazzaville e Angola (ESEA, 1995, p.01, tradução nossa)⁵⁹.

Desse modo, os movimentos proféticos africanos constituíram-se naquilo que Balandier (2008b, p.05) considerou como “um dos fenômenos mais característicos das mudanças socioculturais que ocorreram durante o período colonial ao nível de muitas sociedades pertencentes à África Negra Cristianizada”. Posteriormente surgiram as organizações culturais que também se constituíram como núcleos locais de resistência. Vimos no capítulo anterior que no Kôngo-Belga surgiram organizações como: a Associação dos Antigos Alunos dos Padres de Scheut (ADAPES), a Associações dos Veteranos Alunos dos Frades das Escolas Cristãs (ASSANEF), o Círculo São Benedito de Élisabethville, a Associação dos Bakongo (ABAKO) e o Lulua-Frères (M'BOKOLO, 2011)⁶⁰.

Em Angola, também surgiram organizações culturais na primeira metade do século XX, é o caso da Liga Nacional Africana, da Associação dos Naturais de Angola (Anangola), a Sociedade Cultural de Angola, o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola, também conhecido como “Vamos Descobrir Angola” etc. Essas organizações eram mobilizadas por jovens intelectuais que atuavam na conscientização de parte da população dentro das mínimas possibilidades legais existentes; elas também denunciavam as diferentes formas de discriminação racial e social contidas nas leis coloniais contra as populações locais, bem como publicavam livros e revistas (Ex. *Cultura, Mensagem, Imbondeiro, Cadernos Capricórnio, Coleção Bailundo*, etc.) nas quais publicavam conteúdos relacionados com a temática do nacionalismo angolano e de reivindicação da independência nacional (SERRANO, 2008; PIMENTA, 2011). Podemos perceber esse caráter nacionalista em um

⁵⁹ No original: “Le mouvement du Saint-Esprit animé par l'inspiration divine du Prophète Simon Kimbangu et les prophètes qui l'ont suivi, s'est caractérisé particulièrement par la puissance du message des prophètes [...] et par la nouveauté des thèmes véhiculés et la Nouvelle Théologie de libération spirituelle, morale et sociale enseignée [...] Face à la repression coloniale de 1920 à 1959, le culte chrétien Ngounziste fût interdit partout ou il se pratiquait tant au Zaire, au Congo qu'en Angola, les prophètes les plus éveillés ont été persécutés et furent de ce fait arrêtés, chatiés, emprisonnés et certains avaient payé de leur vie. Mais loin d'être étouffé ou enneanti, le Mouvement s'est amplifié au jour le jour et s'est repandu sur la territoire National du Congo (Zaire) du Congo Brazzaville et de l'Angola” (ESEA, 1995, p.01).

⁶⁰ Essas não possuíam relação direta com os movimentos messiânicos, muitas delas surgiam inclusive do seio do catolicismo, todavia com o passar do tempo passaram a participar das diferentes iniciativas populares de resistência objetiva contra a dominação colonial.

texto da revista *Cultura* publicada pela Sociedade Cultural de Angola em maio de 1960, que afirma:

É nossa convicção de que em Angola [...] toda e qualquer publicação deste gênero deverá estar indissolvelmente interessada no estudo e na reflexão dos problemas e das actividades das gentes de Angola [...] partimos da certeza de que só vale a pena continuarmos, ou melhor, que só se justifica esse boletim cultural, se ele, na verdade, quiser e puder reflectir a vida em Angola [...] e dar de algum modo os anseios de suas populações, a análise sincera das suas dificuldades (CULTURA, 1960, p.01).

Após as organizações culturais, começaram a surgir partidos políticos que tiveram uma participação crucial no processo de independência das colônias africanas. Assim, no contexto angolano, surgiram diferentes organizações partidárias dentro da clandestinidade porque o regime colonial português não permitia a sua legitimação. As organizações partidárias que mais se destacaram nesse período foram: A União dos Povos Norte de Angola (UPNA) - atual Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) – a qual foi formada em 1954 por iniciativa de políticos angolanos exilados no Congo Léopoldville (atual Kinshasa); o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), formado em 1956 tendo como principal base uma elite intelectual angolana de negros, mestiços e brancos; e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), criada em 1966 após a saída de seu fundador (Jonas Malheiro Savimbi) das fileiras da FNLA, e foi principalmente constituído por povos do sul de Angola (SERRANO, 2008; PIMENTA, 2011). No Congo-Belga, também haviam fortes restrições em relação à criação de partidos políticos, a primeira organização dessa natureza, o Movimento Nacional Congolês (MNC) apenas foi efetivamente criado em outubro de 1958 (M'BOKOLO, 2011).

Chamamos atenção em relação à abordagem que fazemos quanto à formação e atuação das organizações culturais e político-partidárias nesse contexto porque, progressivamente, elas foram assumindo o papel de principais protagonistas das ações políticas de resistência em relação à dominação colonial; assim sendo, os movimentos messiânicos passavam a ocupar um plano secundário na representação política das populações locais, posição essa que no contexto angolano por exemplo, foi efetivamente assumida pelos movimentos partidários que desencadearam uma luta armada de libertação que resultou no Acordo de Alvor/Portugal. Este Acordo oficializou a independência de Angola e foi assinado pelo Governo português e pelos representantes dos três principais movimentos de libertação angolanos no dia 15 de janeiro de 1975, fixando a data da independência para novembro do

mesmo ano. No Congo-Belga as pressões finais para a independência foram mobilizadas principalmente pelas organizações culturais, por movimentos de insurreição popular e pela atuação do MNC.



Fig. 18 - Acordo para a independência de Angola Alvor/Portugal⁶¹
Fonte: www.dw.com/pt. Acesso em: 31/07/2020



Fig. 19 - Revista Cultura, nº11
Fonte: Cultura, 1960

Com a conquista da independência, os novos Estados africanos adotaram modelos de governo semelhantes aos que vigoravam no Ocidente – especificamente a Democracia Popular (Comunismo) e a Democracia Liberal. Vale lembrarmos que uma das principais características das democracias ocidentais consiste instituição de um Estado laico que se fundamenta “numa concepção secular e não sagrada do poder político, encarado como atividade autônoma no que diz respeito às confissões religiosas” (BOBBIO, MATTEUCCI e PASQUINO, 1998, p. 670). Além disso, o Estado também intervém juridicamente pontuando as formas pelas quais os sistemas religiosos devem se configurar (SULLIVAN, 2014).

Diante dessas mudanças os movimentos proféticos centro-africanos, na medida em que se institucionalizavam, também adotavam um discurso pautado na demarcação da religião como principal esfera de atuação, bem como defendiam um distanciamento em relação a questões políticas. Emmanuel Martey observou que o discurso de distanciamento também foi afirmado pelas principais autoridades do kimbanguismo ortodoxo, que registaram essa posição em documentos oficiais. Segundo o autor, em um desses

⁶¹ Representantes políticos angolanos e portugueses. Da esquerda para a direita: Mário Soares, ministro dos Negócios Estrangeiros de Portugal, Jonas Savimbi Presidente da UNITA, Holden Roberto Presidente da FNLA, Costa Gomes, Presidente de Portugal e Agostinho Neto Presidente do MPLA.

documentos, a “Declaração sobre o Kimbanguismo” de 1959, Joseph Diangienda, o Chefe Espiritual da Igreja, pontuou que “a Igreja tem apenas uma esfera em vista – a da religião e que ‘os membros responsáveis da [Igreja Kimbanguista] sempre abster-se-ão de qualquer interferência na política.’” [Grifo do autor] (MARTEY, 2006, p.12 Tradução nossa)⁶²; narrativa semelhante também foi adotado pela IESA.

Contudo, embora os novos Estados centro-africanos e as Igrejas kimbanguistas institucionalizadas tenham adotado um discurso de delimitação de suas esferas de atuação (política x religiosa), na prática as suas ações provaram as fragilidades desses princípios, pois como observa Emerson Giumbelli (2015, p.63) “toda separação é uma relação [...] mesmo a separação mais estrita – e às vezes sobretudo esta – institui domínios que se definem mutuamente”. Assim sendo, concordamos com o autor quando defende que a adoção de conceitos genéricos como “separação” e “cooperação” não é a melhor perspectiva para se interpretar a relação entre religião e política num regime em que vigora o Estado laico, mas sim a percepção dos processos pelos quais se dão as relações entre Estado, sociedade e religiões (GIUMBELLI, 2015).

Nesse sentido, política e religião podem ser pensadas em constante relação, que depende da própria conjuntura sócio-histórica e cultural de cada sociedade. Quando tais relações ocorrem de forma ‘pacífica’ elas cumprem a “função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política” (BOURDIEU, 1974, p.69). Podemos observar essas dinâmicas no contexto da República do Congo (atual RDC) recém independente, na qual a Igreja Kimbanguista ortodoxa teve um papel fundamental de legitimação simbólica da ordem estabelecida pelo fato de ser constituída como religião oficial do Estado. Emmanuel Martey (2006) verificou que alguns membros do kimbanguismo ocupavam um lugar de proeminência na nova formação política do país (particularmente na primeira década); ele cita por exemplo Emmanuel Bamba, um desses membros que exerceu a função de Chefe do Gabinete Presidencial no governo de Mobuto Sese Seko.

Um aspecto da atual conjuntura dos Estados Centro-Africanos no qual fica clara a relação de proximidade entre a esfera religiosa e a esfera política diz respeito ao processo

⁶² No origina: “[...] the Church has only one sphere in view — that of religion and that “the responsible members of the [Kimbanguist Church] will always refrain from any interference in politics” (MARTEY, 2006, p.12).

eleitoral. A IJCSK/26=1 possui uma massa de adeptos muito expressiva tanto em Angola⁶³, como na RDC, na República do Congo (Brazzaville), bem como em outros contextos africanos. A sua convivência em sociedades regidas por regimes democráticos faz com que ela seja alvo de interesses políticos durante o período eleitoral pelo fato de ter um número de membros considerado grande – o mesmo ocorre em relação a outras organizações religiosas que apresentem representatividade semelhante. É o caso da IESA, que tem uma presença expressiva⁶⁴ na RDC, e também é alvo de interesse político durante o período eleitoral.

Tal fato pôde ser percebido durante as festividades de comemoração do seu centenário entre 20 e 26 de agosto de 2018 em seu principal Centro Espiritual, no Nzieta, uma aldeia do município de Matadi na Província do Baixo-Congo. De acordo com dados obtidos dos integrantes da comissão que representou Angola nessa ocasião, um concorrente ao pleito presidencial daquele ano, bem como parte de sua equipe, participou de tais celebrações. Em diferentes ocasiões, eles portavam símbolos da campanha como camisetas ou cachecóis que também traziam inscritos símbolos do partido; pediram orientação espiritual, bem como participaram de outras ações.

Ainda em relação ao processo eleitoral como ponto de intercâmbio, vale trazeremos uma análise efetuada por ocasião da nossa pesquisa de campo em Angola (entre novembro de 2018 a abril de 2019). Durante as observações dos cultos públicos da IJCSK/26=1, que aconteciam em um arraial a céu aberto, diferentes guarda-chuvas e tendas eram espalhados pelo terreno e protegiam os participantes das intempéries do tempo. Chamou atenção o fato de cerca de 1/3 daqueles guarda-chuvas conterem estampas com a bandeira e as siglas do MPLA – o partido no poder. Cerca de um ano e três meses antes da realização da nossa pesquisa, Angola havia passado por um escrutínio eleitoral de cunho legislativo e presidencial, os guarda-chuvas ora observados eram resquícios desse processo – eles ainda sinalizavam o interesse que o partido MPLA expressou no sentido de conquistar votos no seio dos kimbanguistas através de diferentes mecanismos de aproximação⁶⁵, assim como

⁶³ Segundo o seu secretariado em Angola, a instituição possui cerca de 500.000 adeptos no país.

⁶⁴ Possui cerca de 20.000 membros.

⁶⁵ Durante vinte anos (1992-2002) Angola sofreu uma guerra civil que desestabilizou a ordem do país causando um oferecimento precário de serviços básicos como saúde, educação, saneamento básico, infraestrutura ou de bens essenciais como emprego, alimentação, etc. Nesse cenário as organizações civis como ONGs, Igrejas, Associações Culturais etc., desenvolveram um importante papel no sentido de contribuir para o atendimento dessas demandas. De acordo com os gestores da IJCSK/26=1, a Igreja atuou como uma das parceiras do Estado no enfrentamento desses problemas desenvolvendo projetos como cozinhas comunitárias para alimentar pessoas vulneráveis, centros de reabilitação para retirar crianças das ruas, bem como outras ações.

sinaliza igualmente para o grau de aceitabilidade que a sua aproximação teve no seio da Igreja.

Vale ainda reiterarmos que no contexto angolano a relação entre o Estado e as instituições religiosas são intermediadas pela Direção Nacional para os Assuntos Religiosos (DINAR), um órgão governamental vinculado diretamente ao Ministério da Cultura. Esse órgão (o DINAR), também trabalha em parceria com o Ministério da Justiça e tem autoridade decidir sobre a legalização ou não de determinada instituição religiosa no país mediante análise de todos os pré-requisitos definidos pelo Estado⁶⁶. Ele (ainda em parceria com o Ministério da Justiça), também tem o poder de determinar o encerramento de qualquer espaço de culto que funcione fora dos parâmetros estabelecidos; recebe relatórios sobre as diferentes atividades desenvolvidas pelas instituições religiosas; faz a ponte entre as Igrejas e as diferentes instâncias do Estado. E, dentre outras ações, algumas vezes funciona também como mediador em conflitos intrarreligiosos.

Me lembro de uma conversa com o Pai Gomes, em que ele falou sobre as diferentes iniciativas do governo angolano no sentido de conciliar o conflito que estava ocorrendo no seio da IJCSK – do qual resultou a cisão da Igreja⁶⁷. Nessas tentativas de mediação, o então presidente José Eduardo dos Santos chegou a assinar pessoalmente uma carta para o mesmo (Pai Gomes) enquanto Secretário-geral da Igreja em Angola, no sentido de se empenhar na solução dos conflitos. A DINAR atua assim como a principal protagonista na relação entre o Estado e as instituições religiosas, e desse modo percebemos que existe – consciente ou inconscientemente – certa concorrência entre as Igrejas em Angola no sentido de ocuparem espaços de privilégio na relação com esse órgão e conseqüentemente com o Estado.

A partir dos processos descritos até aqui podemos perceber uma significativa mudança experimentada pelo kimbanguismo em relação à sua dimensão política, verificamos que nas primeiras décadas de sua existência ele demonstrava uma postura mais direta ou diretamente engajada em relação a questões políticas – posição essa que passou a ser mais discreta na medida em que crescia o protagonismo das associações culturais, dos partidos políticos de libertação nacional e dos processos de independência dos países africanos. Todavia, essas mudanças não implicam necessariamente na adoção de uma posição apolítica por parte das Igrejas kimbanguistas em questão, mas sim em uma nova lógica de interpretação e

⁶⁶ Legislação disponível em: REPÚBLICA DE ANGOLA. Diário da república. Sexta-Feira, 21 de maio de 2004. I Série - Nº 41.

⁶⁷ Abordaremos esse conflito com maiores detalhes no próximo capítulo.

participação nessa esfera social, motivada não mais pelo desejo de libertação da dominação estrangeira, mas sim pela busca de parcerias com o Estado para o fortalecimento das suas instituições.

Diante dessas mudanças, a ideia de “Igrejas Independentes Africanas” tem sido um termo utilizado por autores como Kofi Opoku (2011) para abordarem tais instituições. O conceito foi desenvolvido pelo missionário luterano de origem sueca B.G.M. Sundkler (1949), que estudou as Igrejas sul-africanas e etíopes que haviam resultado de cisões com as missões protestantes e católicas ocidentais, e criaram as suas próprias Igrejas. Desde então, o termo tem sido adotado para se estudar Igrejas africanas resultantes de dinâmicas de cisão. As organizações Kimbanguistas fazem parte desse processo e têm buscado se firmar como Igrejas Independentes a partir de uma inclinação acentuadamente religiosa, e paralelamente menos política.

Todavia, ao observarmos o atual quadro político, social e econômico da África Central, e em particular de Angola, da República do Congo (Brazzaville) e da República Democrática do Congo, percebemos que a independência conquistada por tais países não representou efetivamente a liberdade e a prosperidade de suas populações. Apesar dos recursos naturais que possuem, ainda enfrentam sérios problemas de má distribuição de renda, de serviços de educação, de saúde e saneamento básico precários e de pobreza. Além de sérios problemas de corrupção, promovidos por diferentes grupos governantes, tais países continuam sendo vítimas de um sistema de dominação neocolonial estabelecido de forma externa pelas grandes potências internacionais (CHOSSUDOVSKY, 2003).

Vimos que o kimbanguismo, nas primeiras décadas de sua existência, estava diretamente envolvido com a situação de dominação colonial em que as populações centro-oeste africanas se encontravam sujeitas, e a sua atuação nesse contexto em favor dos interesses locais, rendeu-lhe o título de “movimento messiânico” por parte dos *scholars*. Contudo, diante do atual quadro político-econômico da África Central, em que novas formas de dominação foram estabelecidas, nos questionamos sobre que posturas as Igrejas kimbanguistas têm adotado para responderem a essas demandas. Em relação a essas questões, chama-nos atenção a percepção de Pai Gomes.

De acordo com o nosso interlocutor (Secretário-Geral da IJCSK/26=1, Angola), o sentido messiânico da organização continua presente; ele vai mais além ao afirmar que o conceito de “messianismo africano” ainda é limitado para se referir ao movimento, e justifica que o trabalho messiânico iniciado por Simon Kimbangu, teve o Kôngo e/ou a África apenas

como ponto de partida, mas o seu raio de atuação é o mundo inteiro. Para melhor compreendermos essa dimensão de análise vale trazermos as percepções de Ruy Blanes (2009) em sua obra *O Messias Entretanto Já Chegou: Relendo Balandier e o Profetismo Africano na Pós-Colônia*. Nela, o autor busca compreender as transformações sofridas pelos movimentos messiânicos após às independências de seus países. Sua constatação é a de que, no imaginário dos adeptos de tais movimentos, a percepção a respeito da natureza de seus líderes fundadores sofreu uma metamorfose. Tais líderes (Simon Kimbangu e Simão Toko, por exemplo) já não são mais recordados como profetas, mas sim como o próprio Espírito Santo. Ele observa:

[E]sse processo de reconfiguração implicou, em ambos os casos [...] o reconhecimento ideológico de um cumprimento profético, isto é, de que, com Simão Toko e Simon Kimbangu não só se anunciou, proclamou a vinda do paracleto, do messias, como os próprios profetas (ou as suas reencarnações [...]) eram o próprio messias, implicando assim uma nova era espiritual em África e no mundo. Nesta linha de raciocínio, a própria atribuição escatológica do conceito de “messianismo” identificado por Balandier deixaria de fazer sentido (BLANES, 2009, p.15, grifo do autor).

Ao interpretarmos a percepção de Pai Gomes à luz da linha escatológica messiânica proposta por Blanes (2009), entendemos que Simon Kimbangu continua vivo e atuando na dimensão do Espírito Santo e que não se limita ao continente africano, mas, abarca o mundo inteiro – assim sendo, de acordo com a cosmovisão kimbanguista, o Messias continua atuando e no devido tempo libertará efetivamente a África e o mundo do jugo da opressão.

Independentemente das diferentes interpretações a respeito da configuração que as organizações kimbanguistas apresentam atualmente, o que se verifica é que elas não têm mais apresentado o mesmo engajamento político e na atual conjuntura não têm se constituído como uma força que se posicione efetivamente contra os novos regimes de dominação estabelecidos em seus países, tal como o faziam durante o período colonial. Podemos, com isso, perceber as mudanças sofridas em relação à sua atuação messiânica-política. Para fecharmos o bloco de análise relacionado com as mudanças que as organizações kimbanguistas sofreram em relação à identidade messiânica, incidiremos as nossas observações sobre o aspecto carismático de tais organizações.

2.1.3 Análise sobre as mudanças no aspecto carismático experimentados pelas Igrejas kimbanguistas IJCSK/26=1 e IESA

Tal como já fizemos referência, uma das principais características no movimento messiânico kimbanguista dizia respeito à ocorrência de diferentes eventos espirituais⁶⁸ por intermédio da atuação dos seus agentes. Simon Kimbangu marcou o seu curto ministério público com a realização de diferentes milagres entre a população do Baixo-Kôngo, especificamente na aldeia de Nkamba e proximidades. As suas ações causaram um grande impacto na região e conquistaram uma massa de seguidores que passaram a apoiá-lo e a construir juntamente com ele um movimento religioso-político; alguns desses seguidores também adquiriram habilidades taumatúrgicas e pelas suas atuações aumentavam o impacto do movimento na região a despeito da repressão colonial.

No presente tópico iremos abordar as mudanças sofridas pelas Igrejas kimbanguistas em relação a esse aspecto espiritual de sua configuração. Para esse efeito, faremos uma interlocução com o conceito de “carisma” proposto por Max Weber, que diz respeito à aparição de “líderes ‘naturais’, em situações de dificuldades psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosas e políticas [...] portadores de dons físicos e espirituais específicos, considerados sobrenaturais” (WEBER, 2012, p.323). Pelo fato do kimbanguismo ser um fenômeno religioso cristão, interpretaremos o “carisma” à luz dessa cosmovisão; em relação a isso Sérgio da Mata (2010, p.100) observa que “na tradição cristã, o carisma designa a posse ou manifestação de dons espirituais, de línguas ou proféticos. Um sagrado não domesticado, e em certa medida ‘democrático’”.

Consideramos também a compreensão de Pierre Bourdieu (1974, p.92) de que a aparição de lideranças carismáticas precisa ser analisada levando-se em consideração que elas estão inseridas em um contexto sócio histórico e trazem ao “nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele[s] embora que de modo implícito, semiconscente ou inconsciente”; desse modo, o “carisma”

⁶⁸ Por “espiritual” nos referimos a situações nas quais os grupos estudados defendem a existência de seres/forças percebidas como extra-humanas, que os orientam e auxiliam em suas diferentes atividades. Em outros contextos de análise, essas agências não humanas são tomadas como sobrenaturais. Todavia, pelo fato desses seres/forças atuarem ‘entre’ e ‘nos’ homens, entendemos que não se trata de uma separação entre o mundo material e o imaterial – tal como o termo “sobrenatural” sugere – mas sim, em uma fusão entre essas duas esferas de existência. Por essa razão, adotamos o termo “espiritual” para nos referirmos a essas relações de interpenetração.

não é simplesmente uma “qualidade misteriosa da pessoa ou um dom natural”, mas também uma resposta à interpretação de um *habitus* coletivo.

Ao analisarmos o Kimbanguismo à luz do “carisma”, percebemos que esse elemento atuou duplamente promovendo a adesão popular ao movimento, bem como despertando a preocupação das autoridades coloniais em relação a ele. Em um contexto de situação colonial, na medida em que o carisma era investido em defesa dos colonizados, estava simultaneamente atuando em prejuízo dos colonizadores, despertando assim um sentimento de incômodo por parte desses; embora se tratasse de uma relação de conflito, ainda assim tal fato aponta para uma lógica de conexão entre o kimbanguismo e o regime colonial vigente, e nesse sentido, o carisma se apresenta como elemento central dessa relação.

Assim sendo, as agências coloniais (como administração, missões religiosas, comércio, imprensa, indústria etc.) tomaram diferentes medidas no intuito de neutralizar as ações anticolonialistas dos kimbanguistas. A obra *Conheça o Kimbanguismo* registra que tais agências apoiaram a pena de morte de Simon Kimbangu durante o seu julgamento; por ocasião da suspensão provisória dessa condenação do dia em que estava determinado – 4 de outubro de 1921 – para que a mesma fosse averiguada pelas autoridades superiores, a imprensa colonial emitiu a seguinte nota como forma de pressionar o veredito final:

A população branca de Thysville espera com impaciência a decisão sobre o profeta que causou tanto mal, pregou o ódio contra o branco, arruinou a região e destruiu a autoridade do Estado. Os comerciantes e os industriais que conheciam bem a região onde se instalaram, sabiam que não havia nada a temer com a execução de Kimbangu e que esta seria, ao contrário, uma lição (IJCSK, 2000, p.54).

Pelo fato do kimbanguismo se apresentar como uma nova alternativa religiosa criada pelas populações locais, constituiu-se automaticamente em uma oposição direta às agências missionárias coloniais do Baixo-Congo. Ainda de acordo com a obra em questão, tais agências exerceram forte influência na decisão da Administração Colonial começar a intervir em repressão às ações do movimento kimbanguista nos primórdios de sua atuação (IJCSK, 2000).

Outra via pela qual as agências missionárias atuaram no sentido de criar resistências ao kimbanguismo foi a desconstrução do conceito local *ngunza* (profeta) pelo qual Simon Kimbangu e seus assistentes eram interpretados. Na cultura kôngo, o termo *ngunza* (ou *munaki*, no feminino) é usado historicamente para se referir a personagens carismáticos que por uma alegada inspiração divina adquiriram a habilidade de profetizar ou até mesmo de

fazer milagres. De acordo com Georges Balandier (2008b, p.15), “o termo aparece assim como um equivalente do ki-kongo [idioma do grupo étnico kôngo] para a palavra *messias*” (Tradução nossa)⁶⁹. Desse modo, Simon Kimbangu e seus seguidores taumaturgos eram considerados *ngunza* no imaginário local.

De acordo com relatos da IESA⁷⁰, as agências missionárias coloniais criaram uma narrativa pejorativa em relação ao conceito de *ngunza*. Tais discursos gozaram de determinada aceitação no imaginário coletivo e ainda em nossos dias pude perceber que tais concepções continuam sendo reproduzidas na dinâmica das relações interpessoais em Angola, pois, algumas pessoas concebem o *ngunza* como representando alguém que não merece credibilidade. Alguns fatores socioreligiosos contribuíram para a consolidação desse discurso, um deles diz respeito à explosão de movimentos proféticos no Baixo-Congo logo após o início do ministério de Simon Kimbangu (BALANDIER, 2008b; BLANES, 2009; KIVOUELE e MATOKO, 2007). Alguns desses movimentos eram acusados (também pelas populações locais) de invocarem espíritos considerados mal-intencionados para obterem vantagens; tais acusações também recaíam sobre certos agentes kimbanguistas.

Apresentamos no primeiro capítulo do presente trabalho, a morfologia religiosa do antigo Reino do Kôngo e uma das variantes cosmológicas descritas dizia respeito à existência de “espíritos malfeitores” – também conhecidos como *zizumina*, o termo é equivalente a fantasma ou monstro na língua portuguesa – e tais espíritos são considerados perturbadores da ordem social (THORNTON, 2008). Ao analisarmos esse fenômeno à luz da “reinterpretação cultural” proposta por Michel Meslin (2014) – que diz respeito à reinterpretação dos códigos culturais locais de um sistema simbólico em virtude da convivência com um ou vários sistemas estrangeiros em seu território – concluímos que na região do Baixo-Congo esses espíritos foram relacionados à feitiçaria em razão da influência da cosmovisão judaico-cristã que já havia sido difundida e apreendida pelas populações locais.

Vale considerarmos também que durante a colonização belga, a região do Baixo-Congo não possuía uma morfologia religiosa clara e definida no tocante aos movimentos proféticos, principalmente em virtude das constantes perseguições impostas pelas autoridades coloniais. Nesse universo de grandes incertezas e indefinições, o termo *ngunza*

⁶⁹ No original: “Le terme apparaît ainsi comme une équivalence ki-kongo du mot messie” (BALANDIER, 2008b, p.15).

⁷⁰ Tais como a *Ata de fundação da IESA* (1961) ou o texto *Biographie du Prophete Mangitukua: décédé le 27/4/1995*.

passou a ser adotado para classificar todas as tendências proféticas que se apresentavam. Esse fato deu um peso ao carácter pejorativo que foi sendo construído em torno do termo. Acrescido a isso, convém observar que com a detenção de Simon Kimbangu, muitos de seus seguidores se reintegraram às missões cristãs as quais pertenciam anteriormente. Muitos, porém, continuavam desenvolvendo clandestinamente atividades profético-taumatúrgicas. Esse comportamento era duramente condenado pelas lideranças das missões que muitas vezes os denunciavam às autoridades belgas resultando assim em uma série de encarceramentos. A esse respeito, um documento interno da IESA, *Biographie du Prophete Mangitukua*, registra o seguinte:

Em [1947] um Conselho Sinodal foi realizado em Kingoyi para examinar o problema do kingunza⁷¹ dentro da S.M.F.⁷² Esta reunião decidiu que nenhum membro deveria praticar kingunza, se algum o fizesse, deveria ser denunciado à autoridade colonial [Tradução nossa]⁷³ (IESA, 1995, p.02).

A contínua verificação de tais práticas, levou à decisão de expulsão do seio das missões protestantes de todos os membros que de alguma forma estavam ligados aos movimentos proféticos messiânicos. Lemos no mesmo documento: “Outro conselho desse gênero ocorreu em [1953] em Sundi Lutete sob a direção do pastor Jacques Petterson, eles decidiram pela exclusão definitiva dos fiéis que praticavam kingunza dentro do SMF/CEZ”⁷⁴ (IESA, 1995, p.02, tradução nossa)⁷⁵.

Em decorrência dessa dinâmica sócio histórica, foi sendo construído um discurso oficial que tornava o termo *ngunza* análogo a charlatão, feiticeiro, rebelde. Esse discurso, associado a determinados eventos que o endossavam tais como as acusações de envolvimento com a feitiçaria por parte de alguns movimentos messiânicos ou agentes específicos – tal como referimos – ou mesmo por alguns incidentes pontuais como a invasão ou destruição de templos de Igrejas missionárias por parte de alguns grupos ou indivíduos

⁷¹ *Kingunza* significa o sistema de religioso no qual o *ngunza* se baseia.

⁷² Svenska Missions Förbundet (Sociedade Missionária Sueca).

⁷³ “En [1947] se tient un Conseil Synodal à Kingoyi pour examiner le problème de kingounza au sein de la S.M.F. Cette réunion décida qu’un membre ne devait pas pratiquer le kingounza, mais s’il le faisait, il devait être dénoncé à l’autorité coloniale” (IESA, 1995, p.2).

⁷⁴ CEZ - Conférence Épiscopale du Zaire (Conferência Episcopal do Zaire).

⁷⁵ “Un autre Conseil de ce genre eut lieu en [1953] à Sundi Lutete, sous la direction du Pasteur Jacques Petterson, ils décidèrent l’exclusion définitive des fidèles qui pratiquaient le kingounza au sein de la SMF/CEZ” (IESA, 1995, p.2).

identificados como *bangunza*⁷⁶ (IJCSK, 2000), causou um impacto negativo acentuado no imaginário coletivo em relação à concepção do termo em questão.

As mudanças ora descritas causaram uma pressão impossível de ser ignorada na reconfiguração do kimbanguismo a partir de 1958, processo do qual resultou, entre outras coisas, a sua organização enquanto Igreja formal ou juridicamente legal. De acordo com Emmanuel Martey (2006), durante esse processo de rotinização as lideranças do movimento decidiram excluir a tendência *ki'ngunza*⁷⁷ (profética – carismática) da nova formação. Porém, mediante a tomada dessa decisão, alguns integrantes perderam o sentido de permanecer nessa Igreja reformada, pois, apesar do aspecto pejorativo que passou a assombrar o imaginário *ki'ngunza*, alguns Kimbanguistas ainda buscavam (e continuam buscando) conservar o sentido dessa expressão cultural/religiosa. É em decorrência desses acontecimentos que um grupo de adeptos se desmembrou criando assim a Igreja do Espírito Santo em África em 1961, e como vimos anteriormente, ela representa um dos fenômenos de análise do presente estudo⁷⁸.

Enquanto cristãs, a IJCSK/26=1 e a IESA defendem a existência da dimensão do Espírito Santo como um *parakleto* (auxiliador) que os acompanha no exercício de suas práticas sagradas. Porém o espaço que cada uma delas concedeu para a participação do Espírito Santo possui proporções variadas: percebemos que a IESA dedica um espaço maior em sua organização para a manifestação de um dinamismo espiritual. Essas posturas estão relacionadas com a lógica da “rotinização do carisma” a respeito da qual Max Weber adverte: “A profecia carismática converte-se [...] inevitavelmente em dogma, doutrina, teoria, regulamento, disposição jurídica ou conteúdo de uma tradição que vai se petrificando”. Percebemos assim na dinâmica desses dois sistemas religiosos duas formas diferentes de “rotinização do carisma”⁷⁹ (WEBER, 2012, p.332).

⁷⁶ O termo *Bangunza* se refere ao indivíduo que pertence ao grupo dos *ngunza*.

⁷⁷ Na cosmovisão *ba'kôngo*, *ki'ngunza* diz respeito a diferentes movimentos de atuação profético-taumatúrgica; por influência do cristianismo alguns segmentos messiânicos – como os kimbanguistas e os tokoistas - passaram a atribuir ao Espírito Santo a fonte de sua autoridade espiritual.

⁷⁸ Podemos também citar a Bundo dia Kôngo, uma religião que surgiu no antigo Kôngo francês, que defende a valorização da antiga religiosidade do Reino do Kôngo. Além de estar presente nos países que partilham a região do Baixo-Kôngo (Angola, República do Congo e República Democrática do Kôngo), tal expressão religiosa também marca presença na atual diáspora africana - é o caso de sua presença na França, por exemplo.

⁷⁹ Embora abordemos os diferentes aspectos relacionados com o “carisma” e a “rotina” à luz das formulações de Max Weber (2012), não perdemos de vista a crítica de Pierre Bourdieu (1974, p.92) quanto a rejeição do “carisma como uma propriedade ligada à natureza de um indivíduo singular” e sim pelo entendimento de que o líder carismático “traz ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele embora de modo implícito, semiconsciente ou inconsciente”. Desse modo, ao observarmos as lideranças carismáticas kimbanguistas percebemos o poder de influência da cultura *ba'kôngo* em suas formações bem como dos contextos sócio históricos em que foram atuantes.

Chegamos a tais conclusões não apenas pela observação de suas construções dogmáticas, mas também (e principalmente) pela observação de suas expressões práticas. Vale reforçar a importância do ritual (no contexto religioso) enquanto recurso de materialização da crença mediante as atuações práticas dos indivíduos. Como observa Victor Turner em seu estudo sobre os símbolos no ritual ndembu: o ritual é um “comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (TURNER, 2005, p.49).

Observando os cultos públicos da IJCSK/26=1, torna-se perceptível o reconhecimento que se faz em relação à existência e atuação do Espírito Santo. Esse fato pode ser observado nas constantes referências históricas sobre as ações de Simon Kimbangu (pois se compreende que o mesmo teve o Espírito Santo como fonte de autoridade); por outro lado, a referência à trindade é constante em várias ocasiões durante o culto, como no momento das orações ou das palmas de agradecimento que são batidas em uma sequência trina⁸⁰, uma delas direcionadas ao Espírito Santo; acredita-se também no poder da oração como recurso para a cura e no poder das mensagens proféticas etc. De um modo geral – principalmente no que concerne às manifestações públicas de suas crenças – a vertente kimbanguista IJCSK/26=1 demonstra uma relação menos dinâmica em relação à atuação do Espírito Santo e durante as observações de campo não foi possível identificar manifestações profético-taumatúrgicas em suas programações. Podemos compreender essa postura a partir do que Sérgio da Mata (2010) entende como “sagrado domesticado” que aponta para um grau acentuado de controle humano sobre os aspectos considerados sobrenaturais.

Por sua vez a IESA adotou uma postura de inclinação *kingunza* cristianizada e esse seu caráter profético-taumatúrgico pode ser identificado em diferentes momentos do culto principal⁸¹. A teologia kimbanguista-IESA concebe a instituição como um exército que luta contra as forças espirituais consideradas malignas; o dirigente/moderador do culto é chamado de *chef du commandement* (comandante chefe), o que deixa evidente a auto definição da Igreja como um exército espiritual; podemos perceber semelhante concepção em um texto do seu manual, *Catecismo da IESA* (2016, p.03) que afirma: A “maior parte das nossas atividades são consagradas no anúncio do evangelho, a cura de enfermidades, ao impedimento do fetichismo e do exorcismo, combatemos também a magia e a superstição”.

⁸⁰ Para cada pessoa da trindade.

⁸¹ Ocorre aos Domingos.

Nesse sentido, nas suas lutas contra as forças do mal, os *ba'ngunza* (ou kimbanguistas – IESA) atribuem a fonte de sua autoridade ao poder do Espírito Santo, tal como afirmam em seu manual *Catecismo da IESA* (2016, p.06): “Ngunza é a pessoa que recebeu o Espírito Santo segundo o amor de Deus e fez aliança com Deus segundo o nosso Pai Abraão”. No capítulo seguinte descreveremos as diferentes atividades desenvolvidas por essa Igreja e veremos o modo pelo qual o Espírito Santo recebe uma significativa importância na a realização das atividades profético-taumatúrgicas e não só.

Através das questões abordadas até aqui pudemos perceber que tanto a IJCSK/26=1 quanto a IESA são duas tendências kimbanguistas que passaram pelo processo de rotinização⁸² e sofreram significativas transformações em suas formações; quanto ao aspecto carismático, ambas também sofreram mudanças, mas percebemos que a IESA tem se aproximado mais do caráter profético-taumatúrgico que o movimento apresentava no início. No que concerne a proposta central da atual seção que diz respeito às mudanças que as Igrejas kimbanguistas sofreram em relação às suas identidades messiânicas, buscamos mostrar como tais transformações ocorreram e de que forma influenciam na configuração que as mesmas apresentam atualmente. Uma vez apresentadas essas questões abordaremos em seguida as doutrinas das duas Igrejas em análise.

2.2 A formação doutrinária da IJCSK/26=1 e da IESA

Nossa intenção, neste capítulo, é compreender os esquemas cosmológicos das Igrejas IJCSK/26=1 e IESA. Para prosseguirmos com esse exercício, mapearemos e descreveremos os principais pontos doutrinários nos quais cada uma dessas organizações está apoiada. Assim como os três pontos nos quais sintetizamos a identidade messiânica, a abordagem dessas questões também nos permitirá identificar as transformações sofridas por ambas Igrejas ao longo de seus percursos, atuações e atualizações.

Ao observarmos as doutrinas da IJCSK/26=1 e da IESA percebemos que as mesmas possuem elementos comuns em suas formações, ao mesmo tempo em que possuem também componentes diferentes e até opostos. As explicações para esses movimentos de

⁸² O processo de rotinização aponta para o momento histórico em que o kimbanguismo já havia reunido condições para se apresentar como uma instituição eclesiástica com a definição de uma estrutura de culto, de um Regulamento Interno, um organograma, uma doutrina sistematizada, uma organização dos cânticos internos, templo, reconhecimento jurídico legal, etc. podendo se firmar como uma instituição religiosa sistematizada e não mais como apenas um movimento de segmento a um líder profético.

aproximação e distanciamento são encontradas nas próprias formações históricas dessas Igrejas, pelo fato de as mesmas possuírem o mesmo líder fundador e constituírem o mesmo movimento profético-político por cerca de quatro décadas (1921-1961); por outro lado as diferenças são acentuadas pelos processos de cisão e pelo percurso das mesmas como Igrejas independentes há seis décadas (1961-2021). As nossas abordagens sobre as doutrinas dessas Igrejas serão construídas observando-se tais dinâmicas.

O primeiro aspecto sobre o qual abordaremos as doutrinas dessas Igrejas diz respeito ao caráter monoteísta de suas formações. De acordo com a IJCSK/26=1: “A Teologia Kimbanguista sustenta que Deus é o criador exclusivo da vida e do universo [...] O Criador do universo é um Deus Trinitário; Ele se constitui em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo” (IJCSK, 2000, p.89-90) – percebemos nessas afirmações o posicionamento interno em relação a uma teologia monoteísta que define essa igreja. Quanto ao posicionamento da IESA em relação à essa questão encontramos as seguintes afirmações em seu *Manual de Catequese*: “Eu acredito [no] Deus todo poderoso, o Pai todo Poderoso Criador dos Céus e [da] terra [...] Deus [é] pai todo poderoso porque ele tem todo o poder ultrapassando [...] todos os outros deuses debaixo da Terra” (IESA, 2016, p.1-2); percebemos nessas declarações a posição de superioridade hierárquica em que o ‘Deus judaico-cristão’ é colocado em relação aos outros deuses, sendo essa uma das marcas do monoteísmo.

Esse aspecto é um dos elementos fruto dos longos processos de interpenetração cultural entre as populações centro-africanas e as agências coloniais europeias ocidentais – especificamente entre o Baixo-Congo e a Bélgica. Tal como observou Marshall Sahlins (2008), quando dois ou mais povos entram em contatos, cada um dos grupos ou das pessoas envolvidos responde a tais conjunturas a partir da interpretação dos seus próprios esquemas cosmológicos, todavia, na tentativa de reproduzirem os seus referenciais simbólicos ou valores convencionais, acabam transformando a estrutura que representam ao atualizarem na prática tais símbolos ou valores convencionais. Ao aplicarmos essa concepção à interpretação do monoteísmo kimbanguista percebemos que em razão dos referidos contatos culturais, a morfologia religiosa do antigo Reino do Kôngo (bem como a de seus vizinhos), sofreu significativas transformações.

Nesses movimentos de reinterpretção cultural, John Thornton (2008) observou que parte significativa da população ba’kôngo⁸³ associou Nzâmbi-a-Mpûngu – a maior

⁸³ Patrício Batsíkama e Álvaro Campelo (2011) denominaram esse segmento de “modernistas” pelo fato de ser favorável ao intercâmbio cultural com os estrangeiros – em particular com os portugueses.

divindade local – ao deus anunciado pelos missionários, uma vez que este também era concebido localmente como criador do universo. Pelo fato da IJCSK/26=1 e da IESA serem resultantes do cristianismo protestante, ambas conservam em suas configurações diferentes elementos dessa cosmovisão, e o monoteísmo é um deles. Ao observarmos os fiéis dessas Igrejas em suas expressões religiosas – em particular os das etnias ba’kôngo ou quimbundo de Angola⁸⁴ – é comum percebermos a contínua associação entre o Deus supremo local e o Deus cristão; assim enquanto os ba’kôngo o concebem como Nzâmbi-a-Mpûngu, os kimbundu o concebem como N’gana Nzâmbi (Senhor Deus, autoridade suprema). Semelhante interpretação percebemos em outros meios de expressão tal como a escrita: na tradução da Bíblia Sagrada para os idiomas ki’kôngo ou ki’mbundu o termo ‘Deus’ continua sendo traduzido de acordo com as palavras já presentes em tais formações étnicas.

Outro aspecto relacionado ao monoteísmo kimbanguista-IJCSK/26=1 e IESA diz respeito à trindade – princípio cristão segundo o qual Deus se apresenta de três formas diferentes: Pai, Filho e Espírito Santo, sendo, portanto, a mesma pessoa. Ainda levando em consideração a morfologia religiosa do antigo Reino do Kôngo reconstituída por John Thornton (2008) e apresentado no primeiro capítulo do presente trabalho, Nzâmbi-a-Mpûngu não possuía uma divisão trina, a intermediação entre os homens e o mundo espiritual se dava pela atuação das divindades territoriais e dos espíritos ancestrais. A partir da reinterpretação cristã, Nzâmbi-a-mpûngu (ou N’gana-Nzâmbi para os ambundu) assume também a natureza de Filho e de Espírito Santo bem como o papel de principal protagonista na relação sobrenatural com os homens. Assim sendo, concordamos com Kofi Opoku (2011, p.618-620) em sua análise do “caráter criativo” do cristianismo autóctone (africano) que diz respeito a esse modo particular de relacionar a cosmovisão local com os elementos culturais estrangeiros (europeus-ocidentais). O autor observou que o cristianismo não necessariamente substituiu as diferentes religiões africanas, mas complementou-as.

Outro aspecto relevante sobre a doutrina da IESA e da IJCSK/26=1 é o lugar que pessoa de Simon Kimbangu ocupa em suas formações. Vimos no último tópico da seção anterior o modo pelo qual algumas das principais lideranças do messianismo africano deixaram de ser vistos simplesmente como profetas e assumiram a posição de *Parakletos*, ou seja, passaram a ser concebidos como sendo o próprio Espírito Santo (BLANES, 2009). Esse olhar é compatível com o lugar que foi atribuído à Simon Kimbangu no esquema

⁸⁴ Em Angola essas etnias são os dois principais exemplos popularmente difundidos sobre as proximidades nas características do Deus supremo local com o Deus cristão.

cosmológico da IJCSK. Uma explicação da mesma em relação a essa capacidade de encarnação do Espírito Santo pode ser percebida no seguinte registro da obra *Conheça o Kimbanguismo*:

Para a Igreja Kimbanguista [IJCSK] o Espírito Santo está longe de ser uma espécie de fluxo magnético ou elétrico que fornece a energia com vista à realização de uma dada tarefa. Deus criou o homem a sua imagem e a sua semelhança. Isto provou-se através de Jesus Cristo, Deus, que viveu aqui na terra sob a forma humana. Disto, é fácil deduzir que a terceira pessoa em Deus, o Espírito Santo, possui também a semelhança humana (IJCSK, 2000, p.20).

Outra justificativa que nos foi apresentada pelos gestores/responsáveis da instituição em relação à encarnação do Espírito Santo na pessoa de Simon Kimbangu diz respeito ao nível acentuado dos milagres realizados por ele. Segundo tais responsáveis, mesmo encarcerado, Simon Kimbangu aparecia em vários lugares ao mesmo tempo pregando às multidões; era inclusive preso fora da cadeia, mesmo estando dentro dela, e depois sumia. Outro peso significativo nessa construção de Kimbangu como *Parakleto* diz respeito às suas aparições para diferentes pessoas mesmo após a sua morte.

Um dos principais exemplos apresentados em relação a tais aparições foram experiências de um jovem no Baixo-Congo (RDC) chamado David Wabeladio (1957 - 2013) que afirmou ter tido uma série de encontros e conversas com Simon Kimbangu na década de 1970 através das quais lhe foi revelado um novo código de escrita negro-africana chamado *Mandombe*, que na língua ki'kongo e significa “aquilo que é negro”⁸⁵. Esse código tem sido difundido nos circuitos acadêmicos dentro e fora de África. Assim, em virtude de todos esses elementos a figura de Simon Kimbangu é concebida como um *parakleto* no esquema doutrinário da IJCSK⁸⁶.

⁸⁵ De acordo com informações obtidas durante o campo junto à IJCSK/26=1 o início efetivo da escritura *mandombe* ocorreu em uma das experiências espirituais de David Wabeladyo em que Simon Kimbangu mostrou para ele dois símbolos em uma parede seguindo o formato dos tijolos em um muro; os símbolos estavam um de frente para o outro, o primeiro semelhante ao número cinco e o segundo ao número dois (52), e além disso teria também recebido instruções sobre o funcionamento de tais símbolos. Esses dois signos constituem-se na base de construção para qualquer outra letra do alfabeto *mandombe*.

⁸⁶ Segundo a cosmovisão *bantu*, o *muntu* (homem/mulher) transforma-se em um espírito ancestral após a sua morte, e assim manifesta-se aos humanos (seus familiares) auxiliando-os nas suas diversas necessidades (ALTUNA, 2014; THORNTON, 2008); percebemos que na formação dos kimbanguismos algumas lideranças já falecidas são interpretadas à luz desse princípio, e uma das figuras que recebe maior consideração é Simon Kimbangu. Todavia a IJCSK não apenas defendeu a transfiguração desse líder em um espírito ancestral, mas foi além concebendo-o como a própria pessoa do Espírito Santo (BLANES, 2009), assim nessa cosmovisão Simon Kimbangu humano consistia em uma encarnação do Espírito Santo (IJCSK, 2000) o qual se apresenta atualmente como espírito divino sendo também o *parakleto* (consolador).



Fig. 18 - David Wabeladio Payi
Desenvolvedor da escrita Mandombe
Fonte: www.blackpast.org
Acesso em: 19 out. 2020

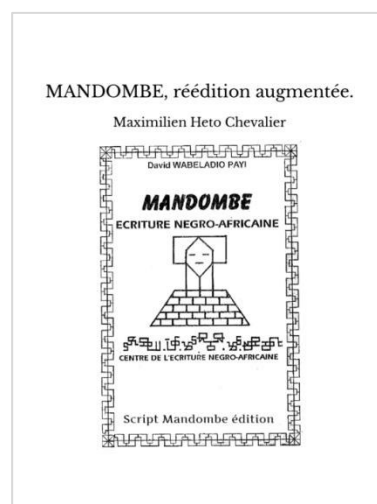


Fig. 19 - Manual de Mandombe
Escritura negro-africana
Fonte: www.thebookedition.com
Acesso em: 30 set. 2020

Por sua vez a IESA não concebe Simon Kimbangu como sendo a pessoa do Espírito Santo, mas sim como alguém inspirado por tal divindade. Na cosmovisão kimbanguista-IESA, Kimbangu continua sendo concebido como um grande profeta e líder inspirador e fundador do movimento que os originou. Todavia, embora não concebendo Kimbangu como sendo a própria pessoa do Espírito Santo, a cosmovisão kimbanguista-IESA acredita na continuidade da atuação de seus principais profetas mesmo após a morte, nesse sentido, acredita que Simon Kimbangu continua sendo enviado pela trindade para atender aos homens. Existem relatos de membros e gestores no seio da instituição de que Simon Kimbangu apareceu a elas trazendo recados da parte de Deus.

Para uma melhor compreensão em relação ao lugar que Simon Kimbangu ocupa na formação da IESA e da IJCSK/26=1 vale abordarmos a noção de continuidade da vida pós-morte na cultura *bantu* e relacioná-la com a concepção cristã. De acordo com a cultura *bantu*, a “morte é uma iniciação”; o “homem morto transforma-se em um ‘outro ser’, ‘existe de modo diferente’; ‘é outra coisa’ sem semelhança neste mundo. A morte ocasiona uma mudança de estado porque é uma ‘passagem’ que modifica a personalidade” (ALTUNA, 2014, p.433). Em linhas gerais, essa concepção *bantu* de continuidade da vida após a morte não é muito diferente daquela defendida pelo cristianismo, que também concebe a morte

como o início da vida em outra dimensão⁸⁷. A diferença crucial se estabelece no lugar que tais cosmovisões definem como o destino/morada das almas.

Na cosmovisão *bantu* estabelece-se uma concepção horizontal entre a morada dos vivos e a morada dos antepassados. Entende-se que a criação do homem está relacionada com as águas (BATSÍKAMA, 2018), por essa razão é comum situar o além (morada dos ancestrais) nas águas, especificamente no mar (*kalûnga*) de onde saem para atender as necessidades dos seus descendentes na medida em que são invocados por estes. Por sua vez, a cosmovisão cristã concebe a vida pós-morte a partir de uma disposição vertical – o céu (para aqueles que viverem de forma justa na terra) e o inferno (para aqueles que viverem injustamente)⁸⁸.

O lugar que Simon Kimbangu ocupa na formação da IESA e da IJCSK/26=1 é um elemento que reflete as dinâmicas de interpenetração entre as concepções de vida pós-morte das culturas tradicionais *bantu* e do cristianismo (europeu-ocidental). Para ambas Igrejas, Simon Kimbangu é visto como um ancestral que após ter passado pela experiência da morte assumiu uma natureza divina e agora pode retornar diversas vezes para atender aos seus descendentes (seguidores) nas suas necessidades; todavia, a morada de Simon Kimbangu não é mais localizada na horizontalidade das águas (*kalûnga*), mas na verticalidade do céu. A cosmovisão da IJCSK vai ainda mais além ao conceber que o espírito de Kimbangu não

⁸⁷ No texto bíblico de I Coríntios 15:35 – 44, encontramos uma interpretação cristã em relação a esse processo de transformação de um corpo terreno em um corpo celestial, nele lemos: “Mas alguém pode perguntar: ‘Como ressuscitam os mortos? Com que espécie de corpo virão?’ Insensato! O que você semeia não nasce a não ser que morra. Quando você semeia, não semeia o corpo que virá a ser, mas apenas uma simples semente, como de trigo ou de alguma outra coisa. Mas Deus lhe dá um corpo, como determinou, e a cada espécie de semente dá seu corpo apropriado. Nem toda carne é a mesma: os homens têm uma espécie de carne, os animais têm outra, as aves outra, e os peixes outra. Há corpos celestes e há também corpos terrestres; mas o esplendor dos corpos celestes é um, e o dos corpos terrestres é outro [...] O corpo que é semeado é perecível e ressuscita imperecível; é semeado em desonra e ressuscita em glória; é semeado em fraqueza e ressuscita em poder; é semeado um corpo natural e ressuscita um corpo espiritual. Se há corpo natural, há também corpo espiritual”.

⁸⁸ O texto bíblico de Mateus 25:31 – 46, registra um diálogo escatológico no qual podemos perceber a concepção cristã quanto a correlação entre o estilo de vida terreno e o destino eterno da alma após a morte, nele lemos: “Quando o Filho do homem vier em sua glória, com todos os anjos, assentar-se-á em seu trono na glória celestial. Todas as nações serão reunidas diante dele, e ele separará umas das outras como o pastor separa as ovelhas dos bodes. E colocará as ovelhas à sua direita e os bodes à sua esquerda. Então o Rei dirá aos que estiverem à sua direita: ‘Venham, benditos de meu Pai! Recebam como herança o Reino que lhes foi preparado desde a criação do mundo. Pois eu tive fome, e vocês me deram de comer; tive sede, e vocês me deram de beber; fui estrangeiro, e vocês me acolheram; necessitei de roupas, e vocês me vestiram; estive enfermo, e vocês cuidaram de mim; estive preso, e vocês me visitaram’. Então os justos lhe responderão: ‘Senhor, quando te vimos com fome e te demos de comer, ou com sede e te demos de beber? Quando te vimos como estrangeiro e te acolhemos, ou necessitado de roupas e te vestimos? Quando te vimos enfermo ou preso e fomos te visitar?’ O Rei responderá: ‘Digo-lhes a verdade: o que vocês fizeram a algum dos meus menores irmãos, a mim o fizeram’. Então ele dirá aos que estiverem à sua esquerda: ‘Malditos, apartem-se de mim para o fogo eterno, preparado para o diabo e os seus anjos”, o texto continua até o versículo 46 apresentando que a reprovação destes se dará pelo fato de fazerem o contrário do primeiro grupo apresentado.

representa simplesmente o retorno de um ancestral, mas a manifestação do próprio Espírito Santo de Deus (*Parakleto*) que por determinado tempo teria se encarnado como um ba'kôngo (chamado Simon Kimbangu).

Em relação a outros aspectos doutrinários a IJCSK/26=1 está apoiada em cinco fundamentos de fé: a) a Santíssima trindade (há pouco descrita); b) a Bíblia Sagrada como principal instrumento de fé e prática; c) o amor ao próximo, a obediência às leis divinas e as boas obras; d) os sacramentos⁸⁹: batismo, comunhão, casamento e ordenação ministerial; e) a profissão da fé⁹⁰ (IJCSK, 2000; SANTOS, 2010). A profissão de fé da IJCSK/26=1 não é lida obrigatoriamente nos cultos. A Bíblia Sagrada adotada consiste no mesmo modelo canônico adotado pelo protestantismo o qual possui 66 livros e exclui os livros apócrifos – “escritos que não são considerados canônicos, ou seja, são livros que não são aceitos no corpo da Bíblia por não se crer que tenham inspiração divina” (*Dicionário e Estudos Bíblicos*, 2010, p.37) – fazem parte dessa relação os seguintes livros: I e II Macabeus, Tobias, Judith, Baruque, Sabedoria e Eclesiástico. Os livros apócrifos fazem parte do cânone bíblico católico, todavia também são rejeitados pelo Kimbanguismo-IESA que semelhantemente adota o modelo protestante.

A adoção de um modelo bíblico segundo o cânone protestante pelas Igrejas Kimbanguistas aponta duplamente para a presença de elementos do protestantismo na formação doutrinária dessas Igrejas, bem como para uma dinâmica sócio-histórica de tensões e transformações na morfologia sociorreligiosa da África Centro-Oeste. Ao observarmos a configuração do messianismo africano nessa região, verificamos que as primeiras formações desse segmento – como é o caso do kazolismo e do antonianismo – possuíam forte influência do catolicismo (lusitano e romano), uma vez que essas se constituíam nas principais agências missionárias estrangeiras na região. Tal como vimos no capítulo anterior, com o advento de um novo período de exploração da África a partir do final do século XIX pelas principais

⁸⁹ Iremos abordar os sacramentos no terceiro tópico (Cultos e Liturgias).

⁹⁰ Profissão de fé da Igreja Kimbanguista-IJCSK: “Cremos em Deus Único e Trinitário: Pai, Filho e Espírito Santo, fonte de toda a vida, Criador do universo e de tudo que é visível e invisível. Nós afirmamos que Jesus Cristo é o Único Senhor e Redentor do gênero humano e de toda a Humanidade; Messias e Filho Único de Deus que se fez homem. Desceu dos céus e veio para a nossa salvação, foi morto na cruz, depois de sepultado, ao terceiro dia, ressuscitou dos mortos em cumprimento das profecias. Subiu aos céus e sentou-se à direita de Deus Pai e reina eternamente no Reino Celestial. Ele virá em glória para julgar os vivos e os mortos. Cremos em Espírito Santo, que reina com Deus e o Cristo que dá a vida. Ele procede do Pai, e falou através dos profetas. Ele habita conosco para a Eternidade. Cremos numa só Igreja: universal e apostólica. Confessamos um só batismo para a remissão dos pecados. Nós esperamos a ressurreição dos mortos e a vida eterna em Jesus Cristo. Amém!” (IJCSK, 2000, p.91).

potências ocidentais, surgiu também um espaço significativo para a atuação das agências missionárias protestantes.

Nesse novo período de tensões e/ou relações, os movimentos messiânicos da região centro-africana passaram a apresentar forte influência do protestantismo, geralmente os seus líderes fundadores saíam das fileiras do protestantismo; esse foi o caso de Simon Kimbangu que separou-se da Sociedade Missionária Batista do Baixo-Congo após ter sido formado no interior dessa organização religiosa. Semelhantemente, parte significativa de seus seguidores e auxiliares também haviam pertencido a essa organização (IJCSK, 2000). Essa influência protestante sobre as lideranças centro-africanas que posteriormente desempenharam um papel relevante nos movimentos de contestação da dominação colonial, também foi perceptível na formação dos partidos políticos de libertação das ex-colônias. No caso de Angola por exemplo, os líderes dos três principais partidos políticos de libertação haviam sido formados pelas missões protestantes – são eles António Agostinho Neto (ex-Presidente do MPLA), Holden Roberto (ex-Presidente da FNLA) e Jonas Savimbi (ex-Presidente da UNITA).

No intuito de compreender as razões pelas quais as missões protestantes obtinham maior influência sociocultural sobre as populações locais em detrimento das missões católicas, Solival Menezes (2000, p.147) observou que embora as missões católicas desfrutassem de maior apoio do Estado, usufruindo de seus rendimentos, e o sistema de instrução oficial das colônias estivesse quase todo em suas mãos, empenharam-se basicamente em “guardar a moral e a fidelidade política de seus paroquianos”. Por outro lado, embora as missões protestantes estivessem geralmente em condições políticas e numéricas menos favoráveis, essas tiveram uma atuação mais consistente e continuada. De acordo com Carlos Serrano (2008, p.103), os protestantes “dirigiam uma ação missionária de evangelização e de educação dos povos com que estavam em contato, bem como de estudo mais detalhado das formas de organização social desses povos”. E acrescenta:

Essas missões tinham uma plurifuncionalidade [...] pois sua função não era apenas a evangelização, mas, muitas vezes, também a promoção social, isto é, proporcionar uma educação profissionalizante e também uma assistência médica às populações locais (SERRANO, 2008, p.105).

Serrano apresenta ainda trechos de um despacho do Secretário Geral do Governo da Colônia de Angola datado de março de 1958 no qual este expressa a sua percepção em

relação às diferenças entre a formação católica e a formação protestante direcionadas às populações locais. Segue abaixo um trecho do mesmo:

[...] quem se relacionar com um indígena educado sob a influência das missões protestantes notará uma diferença surpreendente com aqueles que o são pelas missões católicas – aqueles [protestantes] são mais sociáveis, têm outros hábitos de trabalho, são mais bem cultivados do ponto de vista cultural e profissional, são mais bem preparados para a vida prática; estes [católicos] são mais místicos, mais preocupados, mais pobres, incontestavelmente mais portugueses (SERRANO, p.106).

Observamos nesse raciocínio, uma forte conotação valorativa em relação aos métodos de ensino utilizados pelas missões católicas e aqueles utilizados pelas missões protestantes. Porém, diferente do ex-Secretário Geral do Governo da Colônia de Angola, a nossa abordagem sobre desses métodos de ensino não é norteado por uma leitura valorativa e sim, pela compreensão dos tipos de impacto que cada um deles causou na formação sociorreligiosa do seu público aderente.

Essa diferença em relação aos resultados que as missões protestantes e católicas obtinham a partir de suas atuações no seio das populações locais também foi observada por L. W. Henderson (1990) na obra *A Igreja em Angola, um Rio com Várias Correntes*. Nela o autor compactua com a ideia de que a formação protestante demonstrava uma dimensão mais pragmática e mais relacionada com aspectos objetivos da vida cotidiana do que a formação católica. A partir dessas dinâmicas podemos perceber que as ações didático-pedagógicas das missões cristãs durante o período colonial exerceram certa influência na formação de líderes e movimentos messiânicos, principalmente aquelas de viés protestante. Tal como temos apresentado, o kimbanguismo é um produto claro desses processos e por essa razão podemos identificar significativa influência do protestantismo em sua formação.

Ainda no que concerne aos livros sagrados adotados pelas Igrejas em questão observamos que além da bíblia, a IESA adota outro livro que fundamenta a sua doutrina, ele tem o título de *Wasimpama* (Firmeza ou Obediência), e é tomado como um complemento às escrituras sagradas, possui uma mensagem escatológica bem como orientações doutrinárias para os fiéis; atualmente é pouco difundido, de acordo com os responsáveis os principais impasses para a sua divulgação estão relacionados com os custos da sua reprodução gráfica bem como a necessidade de tradução para outros idiomas (atualmente existe em ki'kongo e francês). Ainda segundo relatos internos relacionados com esse livro e coletados de uma anciã dessa Igreja, o *Wasimpama* é resultante de uma experiência hierofânica na qual um

anjo manifestou-se ao fundador de tal organização (Massamba Esaie) e escreveu o conteúdo do livro diante dele com uma pena e em papeis/embalagens de cimento. De acordo com a mesma (anciã) a experiência ocorreu durante o período de perseguição⁹¹ belga e por essa razão o seu conteúdo foi escrito em embalagens de cimento pela tendência de serem vistas como aparentemente irrelevantes o que permitiria tal material passar despercebido nas vistorias dos agentes coloniais.

O *Wasimpama* ainda aponta para outro aspecto significativamente relevante na construção kimbanguismo que é a presença de elementos em sua formação de alegada inspiração divina. Ao longo do nosso trabalho temos buscado demonstrar os modos pelos quais o kimbanguismo se configura a partir da combinação de diferentes elementos culturais dos povos em contato – particularmente entre centro-africanos e europeus-ocidentais – todavia o *Wasimpama* é um instrumento doutrinário que objetivamente opera fora dessa lógica de intercâmbios culturais uma vez que – de acordo os gestores da IESA – ele é diretamente resultante de uma experiência hierofânica a qual se impôs sobre a realidade terrena a ponto de influenciá-la. À semelhança do *Wasimpama* da IESA, podemos também fazer referência ao *Mandombe* da IJCSK, o código de escrita negro-africana cuja origem é atribuída às experiências hierofânicas de David Wabeladio com Simon Kimbangu mesmo após à morte desse último; vale acrescentarmos ainda os hinos⁹² adotados pela IESA e pela IJCSK/26=1 cujas inspirações também são atribuídas à experiências hierofânicas de seus receptores.

A partir dessas questões percebemos que alguns aspectos constituintes das cosmovisões kimbanguistas IESA e IJCSK/26=1 não possuíam precedentes nas configurações dos diferentes povos envolvidos nesses processos de contatos culturais, são assim elementos próprios de cada uma dessas Igrejas e uma vez manifestos passaram a fazer parte do conjunto de materiais religiosos/culturais que continuam sendo intercambiados no constante fluxo de relações interpessoais e institucionais pelos quais os agentes e as agências kimbanguistas participam.

Em relação ao Regulamento Interno – instrumento que serve para ajustar os comportamentos dos membros no interior de cada organização – percebemos também as dinâmicas de aproximações e distanciamentos entre as doutrinas da IESA e da IJCSK/26=1;

⁹¹ Consistiu em um período de combate sistemático do kimbanguismo pelo regime colonial belga resultando daí uma série de mortes e deportações.

⁹² Traremos mais informações a respeito dos hinos no decorrer da atual seção.

em ambas Igrejas os praticantes são proibidos de ingerirem ou comercializarem bebidas alcoólicas e entorpecentes, tais substâncias são consideradas nocivas à integridade da pessoa física bem como prejudiciais ao bem-estar social. Semelhantemente ambas Igrejas proíbem os seus membros de praticarem a poligamia, o adultério ou a fornicação, elas defendem um casamento monogâmico e heterossexual. O Artigo 15º do *Regulamento da IESA* permite-nos perceber a importância do matrimônio na formação do kimbanguismo, nele lemos: “É estritamente proibido na Igreja do Espírito Santo em África se fazer o empossamento de um solteiro em qualquer dom espiritual até ficar em ordem com o seu casamento tradicional⁹³, Civil ou Religioso” (IESA, 2016, p.03).

A importância que essas proibições possuem no funcionamento dessas Igrejas pode ser verificado pelo fato de continuarem havendo registros de punições aos membros e/ou gestores que cometem tais transgressões. Na IESA por exemplo, quando um gestor é acusado de praticar adultério, é destituído das suas funções por um período de oito meses, uma vez constatada a correção da sua conduta é restituído à função que desempenhava anteriormente. A destituição de sua função também implica na perda de sua autoridade no seio do grupo, ou seja, na perda do seu “capital simbólico” como diria Pierre Bourdieu (1996), pois este (o capital simbólico) é:

[Uma] propriedade particular [...] que, percebida pelos agentes sociais dotados das categorias de percepção e de avaliação que lhes permitem percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, torna-se simbolicamente eficiente, como uma verdadeira *força mágica*: uma propriedade que, por responder às “expectativas coletivas”, socialmente construídas, em relação às crenças, exerce uma espécie de ação à distância” (BOURDIEU, 1996, p.176).

Contudo, a não identificação dessa propriedade sobre algum agente do grupo exerce um efeito contrário, pois não atende as expectativas construídas socialmente. Os transgressores dos princípios internos são assim vistos como profanos, ou seja, desprovidos de autoridade espiritual. Em um sentido mais amplo trata-se de um isolamento social embora durante esse intervalo estes (transgressores) possam frequentar o grupo.

⁹³ As culturas *bantu* possuem um sistema de matrimônio paralelo ao sistema civil de herança Ocidental. Em Angola por exemplo essa cerimônia é popularmente conhecida como “pedido” ou *alambamento*, termo que é também popularizado por influência do grupo étnico *ki'mbundo* (povos do Centro-Oeste de Angola). Anteriormente a esta cerimônia, realiza-se uma outra chamada “apresentação”; ela equivale ao noivado na cultura Ocidental. Em linhas gerais, nas culturas *bantu* atuais, as cerimônias de apresentação ou casamento tradicional (pedido/alambamento) ocorrem antes do casamento civil/religioso. É comum os nubentes passarem por todos esses processos. Porém, embora culturalmente o casamento tradicional possua um peso legal, juridicamente ele não é reconhecido.

A presença de elementos como matrimônio monogâmico (obrigatório) ou a proibição do uso de entorpecentes ou álcool pelos fiéis da IJCSK/26=1 e da IESA, também apontam para os resultados das relações de “interpenetrações de civilizações” – usando a expressão de Paula Montero (2006) – entre as diferentes culturas nas sociedades coloniais da África Central. De acordo com a cultura *bantu* a poligamia é um comportamento aceitável e promotor do fortalecimento econômico, social ou político da família nuclear (ALTUNA, 2014; VANSINA, 2011; BATSÍKAMA, 2018), de igual modo o uso de entorpecentes (naturais) ou bebidas alcóolicas também não possui uma proibição cultural; Patrício Batsíkama (2018) observou por exemplo que o vinho de palma (*malavu ma nsambu*) consiste em um item obrigatório nos cultos aos ancestrais realizados pelos ba’kôngo, ele (o vinho) é despejado no chão como forma de se pedir autorização aos ancestrais para a celebração dos cultos.

Todavia, em virtude da influência das missões cristãs (principalmente protestantes), os kimbanguistas ressignificaram tais comportamentos culturais e passaram a adotar a proibição no consumo de tais substâncias. Assim, por intermédio desses elementos podemos perceber as lógicas de transformação que tanto o kimbanguismo como os povos centro-africanos de um modo geral experimentaram em razão dessas interpenetrações culturais.

Algumas proibições adotadas pelos kimbanguistas têm uma influência veterotestamentária e, portanto, judaica, é o caso da proibição em relação ao consumo de carne de porco e a prática ficar descalço em todos os espaços sagrados (IJCSK, 2000, p.99-100; IESA, 2016, p.2-3). De acordo com Kathryn Woodward (2000, p.49) “os sistemas de alimentação estão [...] sujeitos às classificações do processo de ordenação simbólica” dos grupos sociais, e para os kimbanguistas (assim como para os judeus ou muçulmanos), a carne de porco foi concebida como um elemento impuro, desagregador e nocivo para a ordem de tais sistemas teológicos; ela é tida como um alimento espiritualmente impuro, e partindo do princípio que o corpo do fiel é templo do Espírito Santo, este não pode receber substâncias que o contaminem.

Quanto ao cultuar descalço, é uma prática ritual que possui forte relação com a ordem de Javé dada a Moisés em Êxodo 3:5 que diz: “Não te aproxime. Tire as sandálias dos pés, pois o lugar em que você está é terra santa”, e assim os kimbanguistas procedem, retiram os seus calçados antes de adentrarem em algum espaço considerado sagrado; na IJCSK/26=1 após os fiéis descalçarem levam os calçados nas mãos e os colocam geralmente debaixo dos seus acentos; na IESA, os calçados são deixados na parte externa do templo, bem na lateral

da porta da entrada – vale observar que os templos da IESA possuem duas entradas principais, uma para as mulheres e outra para os homens, assim, cada grupo deixa os seus calçados na lateral da porta correspondente ao seu gênero.

Em relação à essa influência veterotestamentária, o Regulamento Interno da IESA apresenta ainda outra proibição que recai sobre a mulher em estado menstrual; de acordo com essa doutrina quando a mulher está nesse estado ela se torna impura por um período de sete dias e conseqüentemente aquilo em que ela toca também fica impuro. Durante esses dias a mulher não pode participar de cultos/programações nem tocar em coisas sagradas ou até algumas domésticas. Caso o seu esposo seja membro da mesma Igreja ela não pode preparar a comida para ele, lavar as suas roupas ou se deitar na mesma cama.

O texto base apresentado em seu *Regulamento Interno* para fundamentar essa proibição é Levítico 15:19-24⁹⁴ (IESA, 2016). Existe inclusive dentre os adeptos kimbanguistas-IESA uma forma descontraída de se referir à ausência da mulher nas programações durante esse período: quando alguém é perguntado sobre a ausência de uma mulher nesse estado, normalmente responde: “Ela está de viagem!”, e assim o (a) interlocutor(a) compreende que a pessoa ausente está em dias específicos do ciclo menstrual. A obediência desse preceito relacionado com o processo menstrual é um aspecto muito forte no comportamento dos adeptos dessa Igreja.

A presença de elementos veterotestamentários na formação da IESA e da IJCSK/26=1 permitem-nos perceber o “caráter criativo” do cristianismo autóctone pontuados por Kofi Opoku (2011, p.618) para se referir aos modos pelos quais as Igrejas Cristãs Africanas desenvolveram plataformas religiosas que melhor fizessem sentido para as suas percepções de mundo. Proibições como o consumo de carne de porco, a prática de cultuar descalço ou as restrições das atividades da mulher durante o ciclo menstrual não fazem parte das formações das sociedades tradicionais *bantu*; semelhantemente não faziam parte da formação doutrinária das missões católicas e protestantes⁹⁵, nem do comportamento cultural dos agentes coloniais atuantes no Baixo-Congo. Percebemos que um dos principais fatores

⁹⁴ “Quando uma mulher tiver fluxo de sangue que sai do corpo, a impureza da sua menstruação durará sete dias, e quem nela tocar ficará impuro até à tarde. Tudo sobre o que ela se deitar durante a sua menstruação ficará impuro, e tudo sobre o que ela se sentar ficará impuro. Todo aquele que tocar em sua cama lavará as suas roupas e se banhará com água, e ficará impuro até à tarde. Quem tocar em alguma coisa sobre a qual ela se sentar lavará as suas roupas e se banhará com água, e estará impuro até à tarde. Quer seja a cama, quer seja qualquer coisa sobre a qual ela esteve sentada, quando alguém nisso tocar estará impuro até à tarde. Se um homem se deitar com ela e a menstruação dela nele tocar, estará impuro por sete dias; qualquer cama sobre a qual ele se deitar estará impura” (Levítico 15:19-24).

⁹⁵ Assim como continuam não fazendo parte da formação dessas organizações religiosas.

que influenciam a adoção desses elementos por tais Igrejas está relacionado com o modo como elas interpretaram (e continuam interpretando) diferentes passagens veterotestamentárias da Bíblia Sagrada, concebendo-os não como elementos histórica e religiosamente ultrapassados, mas sim atuais e promotores de diferentes operações fundamentais para o funcionamento das suas instituições.

Quanto ao carácter criativo das Igrejas autóctones pontuado por Kofi Opoku (2011), observamos nesses elementos veterotestamentários os movimentos da IESA e da IJCSK/26=1 no sentido de construir organizações religiosas que não consistem necessariamente no retorno à religiosidade dos povos *bantu* – embora extraíssem dela diferentes elementos para a tessitura das suas doutrinas e práticas. Ao mesmo tempo em que as formações de tais Igrejas também não implicam em uma reprodução *ipsis litteris* dos cristanismos católico ou protestantes, mas em uma postura crítica diante dos dois universos cosmológicos que as influenciavam (local e estrangeiro), passando assim a combinar a partir de tais experiências (de modo intencional ou não) os elementos constituintes dos novos esquemas cosmológicos com os quais passaram a se representar.

Percebemos ainda nessa “criatividade” os movimentos de conservação das experiências humanas pontuados por Roy Wagner (2010), pois segundo o autor, o carácter criativo da cultura não implica apenas na busca por novas conquistas, invenções e descobertas por determinado grupo, mas também na preocupação pela conservação (ou cumulatividade) dessas conquistas. Ao estudar por exemplo os princípios que norteiam as questões sobre morte e natalidade entre os Daribi da Nova Guiné, o autor percebeu que eles “transferem os nomes dos mortos recentes para os recém-nascidos e também consideram imprescindível inventar os mortos sob a forma de fantasmas, de modo a não perde-los” (WAGNER, 2010, p.60).

Ao analisarmos o kimbanguismo-IJCSK sobre essa ótica de “criatividade/conservação” percebemos uma semelhança na medida em que cada descendente consanguíneo de Simon Kimbangu é concebido como a própria reencarnação de tal ascendente (POLL, 2008), estabelecendo-se assim o princípio da preservação e continuidade do Espírito de Kimbangu. Ainda dentro dessa lógica, a concepção de Kimbangu como o próprio *Parakleto* no seio da IJCSK (BLANES, 2009; POLL, 2008), ou como um espírito ancestral no seio da IESA, reiteram esses movimentos criativos de preservação de conquistas culturais, uma vez que, concebido como tal, ele (Kimbangu) é constituído como imortal – e, portanto, eterno.

Quanto à dança, a doutrina da IJCSK/26=1 não permite a prática de nenhum estilo, de acordo com essa Igreja a dança é considerada uma prática vergonhosa e carnal; a proibição em questão remonta à origem histórica da organização, seus gestores e adeptos defendem que Simon Kimbangu durante o período de sua atuação combatia veementemente as danças profanas de seu tempo, que eram acompanhadas de gestos de sensualidade e de ingestão de bebidas alcoólicas; conseqüentemente, a reprovação dessa conduta incluiu todos os demais tipos de dança, ainda que tivessem um fim sagrado.

A ausência da dança na formação da IJCSK é um dado que merece a nossa atenção uma vez que ela (a dança) é um elemento primordial na construção das culturas *bantu*, e é muito presente em suas manifestações religiosas, e como observou Luc de Heusch (1965, p.144), na cultura *bantu* “a religião é um teatro dançado, uma explosão dramática, uma exuberância dionisíaca, um regozijo físico. O corpo humano é o veículo do sagrado”. A concepção filosófica da IJCSK em relação à dança é assim divergente da cosmovisão *bantu*, ao mesmo tempo em que não é influenciada pelas doutrinas das missões católicas ou protestantes uma vez que essas não proíbem a prática da dança em suas experiências, ainda que não a concebesssem (ou concebem) como um dos elementos principais da religião tal como o é nas religiões *bantu*.

A partir dessas questões, nos deparamos com outro aspecto importante na formação doutrinária da IJCSK, que diz respeito à presença de elementos que em suas construções, receberam (recebem) maior influência do entendimento filosófico/teológico de uma liderança profética. Esse entendimento, por sua vez, consiste no posicionamento assumido por tal liderança sobre algum assunto em específico da vida social tomando-se como base as influências socioculturais e espirituais que o orientam.

A dança por sua vez, também se configura como um dos pontos de divergência entre as duas Igrejas kimbanguistas que estamos estudando uma vez que ela é um elemento indispensável na realização dos cultos/liturgias da IESA, nessa Igreja a dança é tida como um dos principais recursos para se desenvolver o dinamismo espiritual durante as suas atividades. A performance adotada implica em movimentos dinâmicos através dos quais o corpo do praticante é inserido como mais um componente da atmosfera de conexão entre os homens e o sobrenatural, conexão essa que se dá por intermédio de sons e movimentos.

Percebemos nessa Igreja uma concepção de dança diretamente influenciada pela cosmovisão *bantu*, e conseqüentemente pela concepção da “participação vital” ou “união vital” por ela defendida. Nela, a dança é parte da necessidade do aumento contínuo da força

do *ntu* (ser humano) que acontece na medida em que esse entra em contato constante com Nzâmbi (Deus) que é tido como manancial e plenitude da vida. A vida, por sua vez, é “energia, força, e dinamismo incessante” que impregna o universo (ALTUNA, 2014, p.49-50). A dança é assim um mecanismo por intermédio do qual o *ntu* estabelece conexões com essas cadeias de energia no intuito de aumentar a sua força – espiritual e material.

Prosseguindo com as nossas análises em relação as doutrinas da IESA e da IJCSK/26=1 abordaremos agora os hinos adotados por essas Igrejas. Tal como observamos anteriormente esses hinos são concebidos como resultantes de inspirações divinas. No kimbanguismo-IJCSK a explicação sobre a origem divina dos seus cânticos é apresentada através de um relato histórico segundo o qual, em alguma ocasião após Simon Kimbangu ter dado início ao seu ministério público, ele e os seus seguidores estavam entoando cânticos do hinário usado pela Missão Batista da região (Baixo-Congo), uma vez que em grande maioria haviam pertencido àquela agência missionária. Reverendo Jennings – responsável pelas missões batistas da região – ao fazer uma visita de constatação àquela concentração de fé – no sentido de certificar-se pessoalmente das informações que recebia sobre as ações de tal movimento – encontrou-os entoando cânticos batistas e perguntou à Simon Kimbangu: “O seu deus que te deu poder de curar não te deu hinos? Vocês têm que usar os nossos hinos?”.

Conta-se que Kimbangu se afastou entristecido ao ouvir o Reverendo, fez uma oração à Deus e no mesmo instante um novo hino lhe foi revelado. Então retornou aos seus discípulos, ensinou-lhes o novo cântico e a partir de tal dia decidiram não mais entoar hinos de outras denominações senão aqueles que Deus os daria ou revelaria. Desde então, relata-se que não param de haver inspirações divinas para a composição de novos hinos os quais são abundantes na instituição.

De acordo com o kimbanguismo-IESA os cânticos componentes do seu hinário são resultantes de experiências hierofânicas que ocorrem tanto pela aparição de anjos à homens ou através meios proféticos como sonhos, audições espirituais etc. Relatos sobre tais experiências continuam acontecendo e por essa razão o hinário IESA tem sofrido atualizações constantes pelo acréscimo de novos cânticos. Esse hinário também é chamado de *Nkunga mia dibundo dia Mpeve ya Longo* (Hinos da Igreja do Espírito Santo) e a sua primeira edição consistiu em uma coletânea de 56 cânticos de alegada inspiração divina do fundador da Igreja o *ngunza* Massamba Nzaba Esaie. Atualmente, ele possui cerca de 360 cânticos catalogados e dezenas aguardando a sua inserção; as revelações de novos cânticos surgem dos diferentes lugares nos quais a Igreja atua, com maior incidência nas províncias

do Baixo Congo e Kinshasa (RDC) ou na província do Kasai (República do Congo) nas quais a Igreja tem uma presença mais consolidada.

Geralmente os cânticos IESA são escritos na língua ki'kongo e dependendo das condições de cada contexto são traduzidos também em outros idiomas. As suas letras possuem uma mensagem evangelística de consolo em meio aos sofrimentos, de engrandecimento do poder de Deus, de repreensão a má conduta, escatológica etc.; tomemos por exemplo o trecho de um hino de título *Nkunga 10 Musseke Kicoka*⁹⁶ que foi apresentado como resultado de uma experiência hierofânica do então Chefe Espiritual da IESA em Angola no dia 10 de Março de 2015 cuja letra diz o seguinte:

1) Dimbundo luluenga kuaku Ngunga ya babudidi mu nza yavimba :/: Ah! Ngunga, Ngunge eeh ngunga Ngunga ya babudidi mu nza yavimba	1) Igreja tome cuidado O sino já tocou no mundo inteiro :/: Ah! O sino, sino ooh sino O sino já tocou no mundo inteiro
2) Ba Tata luluenga kueno Ngunga ya babudidi mu nza yavimba	2) Homens tomem cuidado O sino já tocou no mundo inteiro
3) Ba Mama luluenga kueno Ngunga ya babudidi mu nza yavimba (...)	3) Mulheres tomem cuidado O sino já tocou no mundo inteiro ⁹⁷ (...)

O teor desse hino é de ordem escatológica uma vez que no imaginário cristão Jesus Cristo voltará e através de um fenômeno chamado arrebatamento tomará os seus seguidores fiéis para reinarem com ele, e as pessoas que não forem achadas aprovadas permanecerão temporariamente sobre a terra e serão assolados por várias catástrofes naturais⁹⁸. *Ngunga* (sino) é assim um elemento da cultura kôngo equivalente à trombeta do imaginário judaico-cristão, ela (a trombeta) consistia em um chifre de carneiro e o seu toque servia de alerta para um acontecimento importante, geralmente associado a uma intervenção militar; assim, ainda com base nas referências bíblicas ora citadas acredita-se que a segunda vinda de Cristo será anunciada pelo toque de trombetas por parte de anjos para que os homens se preparem para esse momento; o hino em questão chama a atenção dos fiéis para esse tempo escatológico, a letra afirma que a trombeta (*ngunga*) que anuncia a volta de Cristo já foi tocada no mundo inteiro e portanto os fiéis devem estar preparados porque a qualquer momento pode se dar esse encontro.

⁹⁶ Nessa cosmovisão o título dos hinos é atribuído usando-se inicialmente a palavra *Nkunga* (Hino) seguida pelo número – que segue a ordem crescente de revelação dos hinos – e por fim o local aonde foi escrito. Assim pela referência do hino em questão entendemos que foi o décimo revelado nessa missão profética.

⁹⁷ Tradução nossa.

⁹⁸ Essa concepção cristã pode ser lida nos textos bíblicos de Apocalipse 7 – 10.

Com esse ponto – relacionado ao lugar dos cânticos na formação da IESA e da IJCSK/26=1, concluímos as nossas abordagens sobre suas doutrinas. Buscamos observar os processos de transformação e atualização experimentados em seus esquemas cosmológicos, processos esses que nos permitem compreender as configurações que elas apresentam atualmente. Conseqüentemente, os fundamentos doutrinários ora apresentados permitirão compreender com maior clareza o sentido das práticas religiosas que cada uma dessas Igrejas – e seus membros – adotam, tanto no sentido de se organizarem e dividirem internamente as suas tarefas, como no sentido de desenvolverem os seus diferentes cultos/liturgias. Daremos prosseguimento abordando como cada uma dessas Igrejas se organiza internamente no próximo capítulo.

3 OS MODOS DE ORGANIZAÇÃO INTERNA DA IJCSK/26=1 E DA IESA

Abordamos, no capítulo anterior, as transformações experimentadas pelos esquemas cosmológicos da Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK/26=1) e da Igreja do Espírito Santo em África (IESA) que, em parte, resultaram nas configurações que elas apresentam atualmente. Nesse capítulo analisaremos especificamente os modos internos de organização que essas Igrejas adotaram, considerando dois pontos principais. O primeiro está relacionado com os modelos de hierarquia e divisão dos trabalhos – no que concerne ao funcionamento rotineiro dessas instituições. Na segunda seção analisaremos alguns signos de autorrepresentação pertencentes aos universos simbólicos de ambas Igrejas, observaremos as formas pelas quais tais símbolos atuam duplamente como mecanismos de organização interna e como recursos de materialização de suas doutrinas.

A abordagem a respeito das formas de organização interna das Igrejas em análise também é um recurso que permite identificar os processos pelos quais elas experimentaram até o presente momento, deixando de serem caracterizadas como movimentos proféticos e assumindo a configuração de instituições eclesiais burocratizadas. Essas questões (relacionadas com os seus modos de organização) também exercem grande influência sobre as diferentes ações realizadas por ambas Igrejas, uma vez que as suas dinâmicas de atuação estão intrinsecamente ligadas aos seus modos de organização.

3.1 Hierarquia e Divisão dos Trabalho na IJCSK/26=1 e na IESA

As formas de classificar pessoas e funções se constitui como principal recurso de organização dessas Igrejas, uma vez que por intermédio da divisão de tarefas, os diferentes membros dos corpos eclesiais têm as suas posições e funções definidas, e assim podem trabalhar para o alcance dos seus objetivos enquanto instituição. Interpretamos esses instrumentos de organização a partir da lógica da “objetivação” proposta por Pierre Bourdieu (2009, p.203), que “garante a permanência e a cumulatividade das aquisições, tanto materiais como simbólicas, que podem assim subsistir nas instituições sem que os agentes precisem recriá-las, de forma contínua e integral, por uma ação expressa”; assim sendo, a IJCSK/26=1 e a IESA adotam modelos organizacionais diferentes para manterem e ampliarem os seus espaços de atuação.

Por uma questão de maior clareza e organização na sequência das ideias, abordaremos separadamente os organogramas das Igrejas em análise; não pretendemos imprimir um olhar hierárquico na descrição das mesmas e sim uma abordagem horizontal, todavia no sentido de mantermos um padrão no corpo do conteúdo começaremos apresentado à IJCSK/26=1 e em seguida e IESA.

3.1.1 Hierarquia e Divisão dos Trabalho na IJCSK/26=1

Para uma melhor compreensão em relação à formação do organograma da IJCSK/26=1, e em particular os princípios que norteiam a constituição das suas lideranças no primeiro escalão, faremos inicialmente uma retomada ao percurso histórico das lideranças dessa organização para posteriormente indicar sua configuração hierárquica.

O kimbanguismo ortodoxo tornou-se oficial tendo como líder espiritual o filho mais novo de Simon Kimbangu de nome Diangienda Kuntima Joseph, este era auxiliado pelos seus dois irmãos que ocupavam a posição de Chefes Espirituais Adjuntos – eram eles Kisolokele Lukelo Charles (o mais velho) e Dialungana Kiangani Salomon (o irmão do meio). O kimbanguismo ortodoxo alicerçou a sua liderança a partir do entendimento de que os filhos de Kimbangu consistiam cada um deles na reencarnação do próprio pai, assim os três eram iguais a um. Sob esse fundamento filosófico, se estabeleceu que apenas os descendentes diretos de Simon Kimbangu poderiam assumir a posição de Chefes Espirituais (principal ou adjunto) uma vez que os mesmos foram concebidos como a reencarnação do líder fundador; estes descendentes não dizem respeito apenas à primeira geração, mas consistem em uma sequência geracional ilimitada.

Porém o ano de 1992 foi marcado pelo desaparecimento físico de dois dos filhos de Simon Kimbangu, o mais velho Kisolokele L. Charles faleceu aos 78 anos no dia 17 de março em Bruxelas (Bélgica), e o mais novo, o Chefe Espiritual Diangienda K. Joseph faleceu aos 74 anos no dia 8 de julho em Genebra (Suíça). Restou então a Dialungana K. Salomon assumir a liderança espiritual da Igreja, e assim o fez até a data de sua morte aos 16 de agosto de 2001 no Baixo-Congo (RDC) quando tinha 85 anos de idade. Após a sua morte, os netos de Simon Kimbangu (ao todo 26 netos) reuniram-se a fim de definirem a nova configuração da liderança da instituição e decidiram em unanimidade que Simon Kimbangu Kiangani (um dos netos mais velhos e filho de Dialungana K. Salomon) assumiria a posição de Chefe Espiritual e os demais seriam Chefes Espirituais Adjuntos, desse modo,

os 26 continuariam sendo iguais a 1(um) uma vez que todos eram tidos como a encarnação de Simon Kimbangu (SARRÓ, BLANES e VIEGAS, 2008).



Fig. 20 – Os 26 netos de Simon Kimbangu
Fonte: Arquivos internos - IJCSK/26=1

Todavia no ano seguinte (2002) o novo Líder Espiritual protagonizou uma reforma na configuração da liderança da Igreja e anulou a posição de Chefe Espiritual Adjunto retirando assim os demais 25 netos da partilha equitativa do poder e tornando-se chefe absoluto (SARRÓ, BLANES e VIEGAS, 2008). Essa decisão desencadeou no seio da organização um movimento que pode ser compreendido à luz do que Luc Boltansky e Laurent Thévenot (2007, p.123-124) chamam de “momento crítico” que ocorre quando uma “crise” quebra o “curso da ação” das relações costumeiras das pessoas envolvidas em um âmbito político, trabalhista, sindical – e aqui no nosso caso religioso. Como resultado desses acontecimentos a Igreja ficou dividida e em conflito; e tal como os autores também observam:

Uma primeira característica que se pode observar nessas situações é que as pessoas nelas envolvidas estão sujeitas a um imperativo de justificação. Aquela que critica as outras precisa produzir justificações a fim de dar suporte a suas críticas, assim como a pessoa alvejada precisa justificar as suas ações para defender a sua causa. Tais justificações precisam seguir regras de aceitabilidade (BOLTANSKY e THÉVENOT, 2007, p. 124).

Desse modo ambas as partes buscaram as suas “ordens de grandeza” – ou seja, “modos de justificação” – que atendessem aos princípios de “equivalência”; esses princípios buscam esclarecer o que eles têm em comum e para isso cada parte envolvida conecta “eventos e detalhes retirados do passado para exibir as características pertinentes por eles partilhadas”, com esse esforço cada parte exerce a sua “capacidade crítica” buscando defender a sua

posição e justificar a sua razão (BOLTANSKY e THÉVENOT, p.124, 2007); no conflito interno que passou a ocorrer no seio da IJCSK surgiram por um lado aqueles que defendiam a manutenção da estrutura hierárquica da instituição defendendo que essa consistia em um legado deixado pelos seus pais (os três filhos de Simon Kimbangu) e portanto eles deveriam seguir fielmente; e por outro lado estavam os reformadores liderados pelo novo Chefe Espiritual Simon Kimbangu Kiangani.

Para uma melhor compreensão a respeito do “modo de justificação” adotado por esse segundo grupo tomemos como base as dinâmicas de mudanças da estrutura a partir da sua própria reprodução os quais foram observados por Marshall Sahlins (2008), segundo o qual as pessoas agem no evento observando atentamente os esquemas cosmológicos convencionais, todavia a conjuntura do evento também permite uma revalorização de tais esquemas proporcionando assim a sua atualização.

Assim sendo, Simon Kimbangu Kiangani, bem como o grupo que o apoiou nas reformas – que inclui os seus irmãos biológicos – agiram observando atentamente os esquemas cosmológicos da instituição; um desses elementos diz respeito a um ponto de concordância no imaginário do kimbanguismo ortodoxo de que Simon Kimbangu reencarnaria após a sua morte, algo que tomava por base suas próprias palavras quando dizia que renasceria um dia! Curiosamente, Simon Kimbangu faleceu no dia 12 de outubro de 1951, e no mesmo dia, mês e ano nasceu Simon Kimbangu Kiangani (o seu neto e quase homônimo) assim, os reformadores interpretaram o nascimento de Kiangani como a reencarnação de Kimbangu (avó).

Não teria sentido, deste modo, o próprio Simon Kimbangu partilhar o poder com os netos e por essa razão os reformadores criaram o slogan “3=1” segundo o qual, os três filhos de Simon Kimbangu não teriam se reproduzido necessariamente em 26 (filhos) mas se tornariam apenas 1(um) pois, o filho Kiangani não seria apenas um filho, mas o retorno do próprio pai. Os demais netos discordaram dessa reinterpretação e continuaram defendendo que Simon Kimbangu se materializa simultaneamente em todos os netos e por isso os 26 seriam iguais a 1(um); essas duas concepções dividiram os kimbanguistas-IJCSK em duas vertentes, os “3=1” e os “26=1”.



Fig. 21 – Os três filhos de Simon Kimbangu⁹⁹
Fonte: IJCSK, 2000, p.79



Fig. 22 – Simon K. Kiangani e a simbologia do 3=1
Fonte: www.medioq.com. Acesso 17/08/2020

O conflito que iniciou em Nkamba estendeu-se por todos os territórios nos quais a Igreja está representada e os fiéis foram tomando as duas posições nesse conflito dividindo-se igualmente entre as duas vertentes correspondentes. A IJCSK/3=1 apropriou-se do complexo de Nkamba, o território sagrado dos kimbanguistas também conhecido como Nova Jerusalém, os demais netos têm tentado fazer a reconciliação com o Líder Espiritual Simon K. Kiangani, porém sem sucesso.

Em Angola, a Igreja também foi atingida pelo conflito sofrendo assim uma cisão que refletia os dois blocos opostos a nível internacional¹⁰⁰. Na capital Luanda o esqueleto principal da instituição (o líder espiritual, parte dos gestores bem como uma parte significativa dos membros) apoiou os 26=1, ao passo que outra parte dos gestores e de membros (também quantitativamente expressivos) apoiaram os 3=1, retiraram-se da instituição e construíram uma outra Igreja a partir da qual continuam mantendo contato com o líder espiritual em Nkamba; nas demais províncias do país o conflito também dividiu os fiéis.

Para o presente estudo a vertente IJCSK adotada foi a 26=1 e essa Igreja instituiu um organograma que tem como principal representante oficial o Chefe Espiritual, que também é o principal coordenador das ações da organização, seja do ponto de vista executivo quanto

⁹⁹ Da esquerda para a direita: Dialungana Kiangani Salomon (o irmão do meio), Kisolokele Lukelo Charles (o mais velho) e Diangienda Kuntima Joseph (o mais novo).

¹⁰⁰ Para mais informações sobre o impacto sociopolítico e religioso desse conflito em Angola ler SARRÓ, BLANES e VIEGAS, 2008.

espiritual. Ele é auxiliado diretamente pelos Chefes Espirituais Adjuntos, que tal como vimos, são os seus irmãos biológicos ou primos de primeiro grau, tanto do sexo masculino como do sexo feminino. Depois dos Chefes Espirituais Adjuntos, temos a Assembleia Geral, que é formada pelos representantes dos países nos quais a Igreja está presente, esse órgão atua unificando a linguagem da organização entre os diferentes países membros, define estratégias de atuação mais gerais para os mesmos bem como resolve questões pontuais de determinado país membro caso se faça necessário.

Na esfera nacional o líder máximo é o Chefe Espiritual, porém isso apenas ocorre em países nos quais reside algum descendente consanguíneo de Simon Kimbangu – uma vez que essa função é exclusiva para tais descendentes – caso haja mais de um descendente residindo no mesmo país, então também se estabelece a função de Chefe(s) Espiritual(is) Adjunto(s). Quanto a IJCSK/26=1 em Angola, essa possui em sua configuração a existência da função de Chefe Espiritual uma vez que o *Papá*¹⁰¹ Charles Kisolokele Paul, reside nesse país, ele é filho de Kisolokele Lukelo Charles que era¹⁰² o filho mais velho de Simon Kimbangu.

Tal como podemos perceber a relação de descendência consanguínea com Simon Kimbangu é um aspecto de extrema relevância para o estabelecimento das principais lideranças no seio da IJCSK, seja da vertente 26=1 como da 3=1; esse princípio constitui-se também em uma pedra angular que norteia toda a cadeia de organização interna de tais Igrejas. Percebemos nesses princípios (de relação consanguínea com um ascendente) uma proximidade em relação às lógicas de reencarnação dos espíritos ancestrais sobre os seus descendentes presentes na cosmovisão *bantu*.

De acordo com Raul Altuna na obra *Cultura Tradicional Bantu* (2014) – um estudo bastante exaustivo sobre a cultura *bantu* – esse tipo de encarnação/possessão pode ocorrer de duas formas: “maléfica” ou “benéfica”. A “possessão benéfica” – considerada legítima e autêntica – ocorre mediante a descida do espírito do antepassado sobre o descendente escolhido para com ele estabelecer um relacionamento no “âmbito religioso da união vital” ou para ser médium, bem como para desempenhar um ofício, ou “culto que o possesso herda ou inicia por contrato”. Desse modo, os descendentes escolhidos são depositários do

¹⁰¹ Esse é um termo muito usado internamente como a versão aportuguesada da palavra *tata* da língua ki’kongo que significa “pai”, e no kimbanguismo também tem o sentido de paternidade espiritual; consiste em um tratamento de honra e/ou reverência.

¹⁰² De acordo com a cosmovisão kimbanguista-IJCSK, ele continua vivo, uma vez que os kimbanguistas dessa vertente creem na transfiguração dos filhos de Simon Kimbangu.

dinamismo vital do espírito ancestral por intermédio dos quais tais forças/energias incorporadas continuam atuando em benefício da comunidade (ALTUNA, 2014, p.476-489).

Os princípios que norteiam a concepção kimbanguista da conexão contínua de Simon Kimbangu com os seus descendentes configuram-se com lógicas semelhantes às percebidas na cultura *bantu*. Cada descendente direto de Simon Kimbangu seria assim um elo de conexão com as forças vitais de tal ascendente, e por intermédio deles tais forças/energias continuam operando para o benefício dos homens vivos. Todavia a teologia kimbanguista 26=1 vai um pouco além ao conceber cada um de tais descendentes enas como receptores pontuais ou esporádicos das manifestações do espírito do profeta, mas sim como sendo cada um deles a própria encarnação de tal ascendente de forma contínua e ininterrupta; e como diria Pai Gomes: “quem vê um dos descendentes [consanguíneos] de Simon Kimbangu, está vendo o próprio Kimbangu”.



Fig. 23 – Charles Kisilokele Paul
Chefe Espiritual da IJCSK/26=1 em Angola
Fonte: Arquivos internos - Preski

Percebemos, nesse aspecto, mais um ponto que sinaliza para a criatividade de alguns elementos do kimbanguismo, pois tal como vimos, embora haja semelhanças entre os princípios *bantu* e os kimbanguistas-IJCSK/26=1 quanto as lógicas de retorno de um espírito ancestral, observamos que em determinado ponto ambas cosmovisões distanciam-se – especificamente em relação a temporalidade de manifestação desse espírito. De igual modo, a doutrina kimbanguista-IJCSK/26=1 também não se submete à cosmovisão judaico-cristã quanto a essa questão de reencarnação de um espírito ancestral pois essa cosmovisão

(judaico-cristã) não crê na reencarnação de espíritos de mortos sobre pessoas vivas, e defende no texto bíblico de Hebreus 9:27 que “o homem está destinado a morrer uma só vez e depois disso enfrentar o juízo”, concepção essa pautada na intransferibilidade do espírito humano. Desse modo o kimbanguismo-IJCSK/26=1 vai construindo uma cosmovisão que melhor faça sentido aos seus esquemas de percepções.

Dando prosseguimento à apresentação do organograma da IJCSK/26=1, verificamos que nos países em que não existem descendentes consanguíneos de Simon Kimbangu, o órgão máximo da estrutura hierárquica é o Colégio Nacional constituído pelos representantes provinciais (ou estaduais caso se trate de uma Federação). Este órgão coordena as principais ações a nível nacional bem como busca também estabelecer uma padronização na linguagem institucional; na sequência são estabelecidos os Conselhos Provinciais que coordenam as ações da Igreja em cada Província; abaixo deles estão os Conselhos de Território para coordenarem os municípios e por fim os Conselhos ou Sectores da Comunidade, que trabalham junto aos bairros.

A partir dessa estrutura administrativa interligando os diferentes órgãos internos da Igreja desde a esfera internacional até aos setores comunitários (bairros), percebemos os traços de uma extensa rede de contato que muito além de conectar órgãos e departamentos, conecta pessoas/grupos e conseqüentemente as suas formações culturais.

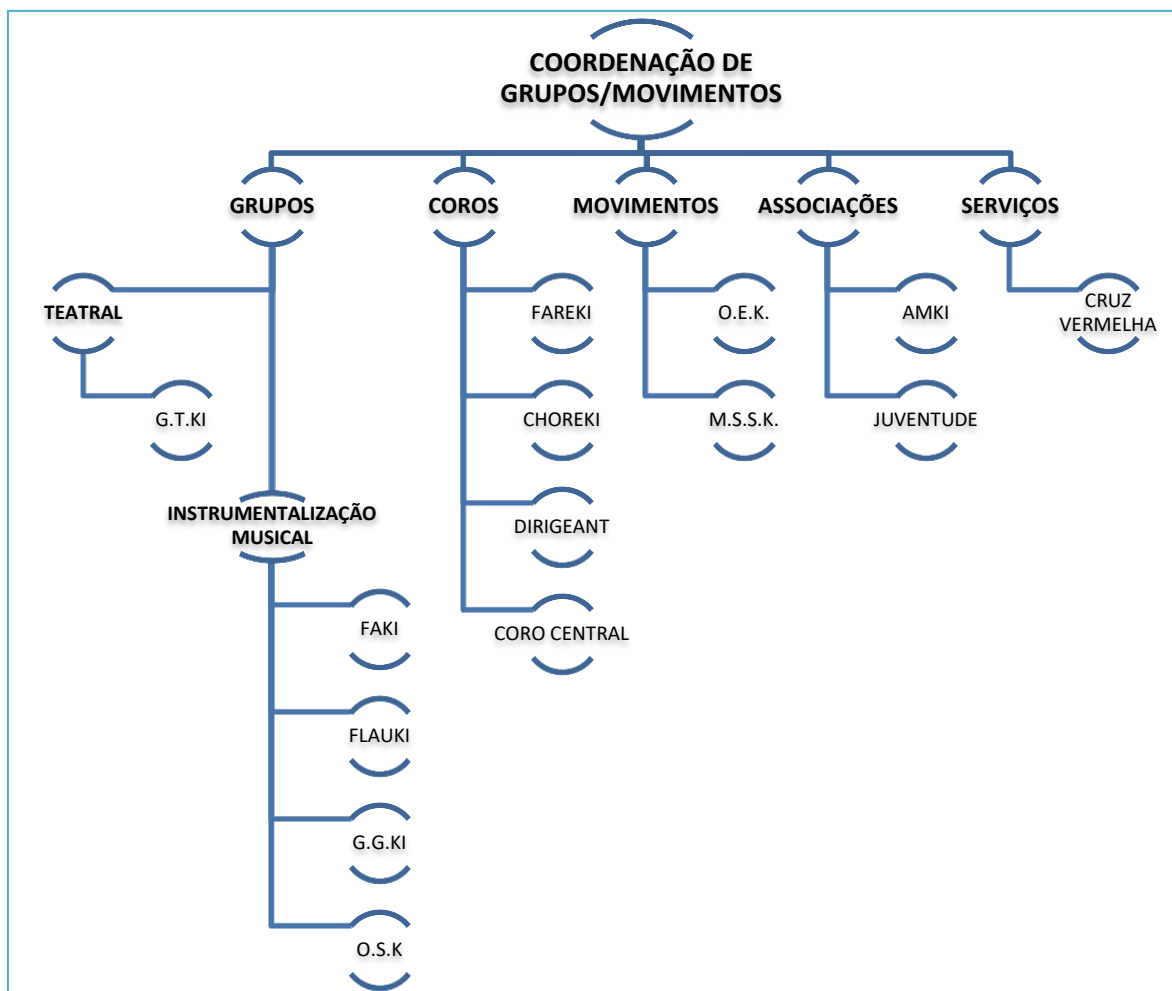
Por ocasião de uma de minhas participações em um culto público da IJCSK/26=1 em Angola (em 09 dezembro de 2018) a Igreja estava recebendo uma visita internacional: tratava-se de um dos netos de Simon Kimbangu que não pôde visitar o país por ocasião das celebrações do centenário natalício de Diangienda Kuntima – quando boa parte dos seus irmãos/primos¹⁰³ lá estiveram em março do mesmo ano. Entretanto, em honra à presença daquela liderança a Igreja lembrou tais comemorações. Ainda por ocasião desse culto bem como de outros que pude participar, observei que no momento de apresentação dos visitantes, apareciam pessoas que já faziam parte da Igreja, mas, que moram em outra geografia (província ou país) e que estavam em trânsito fazendo uma visita provisória. Ainda era possível conhecer pessoas se mudando definitivamente para Luanda e adotando a congregação como o seu novo endereço de culto. Esses são apenas alguns exemplos nos quais podemos perceber a circulação de pessoas, artefatos etc.

¹⁰³ Na cultura *bantu* primos de primeiro grau são considerados como irmãos, assim sendo, todos os netos de Simon Kimbangu consideram-se uns aos outros como irmãos.

Essa extensa cadeia de conexões culturais nos permite perceber como as redes de contato étnico e interétnico, intensificadas em Nkamba por Simon Kimbangu em 1921, continuaram sendo operacionalizadas, ampliaram o seu escopo e tem novos desdobramentos a ponto de exercerem significativa influência sobre alguns movimentos migratórios e de intercâmbio cultural entre kimbanguistas.

Nas celebrações do centenário natalício de Diangienda Kuntima em Angola, em março de 2018, esses movimentos puderam ser observados: os netos de Simon Kimbangu associados à vertente “26=1” saíram da República Democrática do Congo para celebrarem a festividade em Angola. Semelhantemente, as representações internacionais vinculadas a essa vertente (26=1) fizeram o mesmo. Desse modo, Angola tornou-se o centro das celebrações do centenário para essa vertente, ao passo que os kimbanguistas “3=1” adotaram como principal palco de celebrações o complexo de Nkamba na RDC. Nessa divisão, podemos perceber o quanto cada vertente kimbanguista constitui-se como uma identidade cultural, pois possui uma demarcação de diferença que a distingue de outros grupos – demarcação essa que se dá por meio de “sistemas simbólicos de representação” (WOODWARD, 2000, p.40).

O modelo de organização eclesiástica que apresentamos até aqui diz respeito ao organograma territorial/geográfico que interliga as diferentes representações (internacionais, nacionais, provinciais ou setoriais) desse segmento religioso. Além desse modelo, as congregações da IJCSK/26=1 também possuem internamente uma dinâmica organizacional que sustenta a realização das suas diferentes atividades. Esse formato de organização congregacional consiste no estabelecimento de duas frentes de trabalho operacionais: a primeira tem um carácter mais administrativo/espiritual e é formado pelo líder máximo da congregação e pelos representantes dos seguintes Departamentos: Secretaria, Tesouraria, Diaconia, Imprensa, Coordenação Pastoral, Coordenação de Relações Internacionais e as Coordenações dos Grupos e Movimentos. A segunda frente de trabalho tem uma dinâmica de atuação de cunho mais sociocultural e artístico (o que também não deixa de ser espiritual uma vez que tem uma finalidade religiosa). Ela é dividida em cinco grandes-áreas de atuação que são: Grupos, Coros, Movimentos, Associações e Serviços – representadas no organograma a seguir:



Organograma 1 – Formação dos Grupos/Movimentos da IJCSK/26=1
 Fonte: www.mmmuntima.com. Acesso em: 29 dez.2020

Tal como podemos observar no organograma acima os grupos são divididos em duas variantes distintas, uma voltada para a expressão teatral e outra para a expressão músico-instrumental. Em relação à primeira variante, a IJCSK/26=1 possui o Grupo Teatral Kimbanguista (G.T.KI) que tem a finalidade de contribuir com as ações de evangelização e também participa de campanhas de conscientização social através das artes cênicas e da música no intuito de transmitir um conteúdo mais lúdico. De acordo com dados internos, o G.T.KI foi o primeiro de todos os grupos kimbanguistas a ser criado, ele foi fundado no dia 25 de dezembro de 1959 por iniciativa do então Chefe Espiritual Diangienda Kuntima Joseph, logo no dia seguinte após o reconhecimento jurídico da instituição pelo poder belga¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Informações disponíveis em: <https://www.mmmuntima.com/gtki.html> (site oficial da Igreja em Angola). Acesso em 29 de dezembro de 2020.

Por sua vez, a vertente de instrumentalização musical é constituída por alguns grupos. Um deles é a Fanfarra Kimbanguista (FAKI), uma orquestra de tocadores de instrumentos de metal como trompas, trompetes, trombones e tuba. Eles fazem apresentações durante os cultos bem como em outras ocasiões como eventos sociais em parceria entre a Igreja e o Estado ou com outras associações socioculturais do país (autônomas).



Fig. 24 – Fanfarra Kimbanguista-IJCSK/26=1
Fonte: Arquivos internos



Fig.25 – Flautistas kimbanguistas
Fonte: Arquivos internos IJCSK/26=1



Fig.26 – Orquestra Sinfônica Kimbanguista de Angola
Fonte: arquivos internos IJCSK/26=1

O grupo Flautistas Kimbanguistas (FLAUKI) consiste em uma orquestra composta maioritariamente por flautistas que são acompanhados por outros instrumentos como pratos, bombos e timbales que animam as programações da Igreja e em particular os cultos públicos. O Grupo Guitarrista Kimbanguista (G.G.KI) é formado por um conjunto de instrumentistas

que tocam violão¹⁰⁵, eles também participam das programações do culto atuando geralmente em conjunto com alguns grupos corais. A Orquestra Sinfônica Kimbanguista (O.S.K.) diz respeito a outro conjunto musical, ela é formada por grupos de instrumentos de cordas, de madeira, de metal e de percussão. As suas apresentações ocorrem tanto nas programações da própria Igreja, bem como em outros eventos sociais e até governamentais.

As formações e atuações dos grupos de teatro e de instrumentalização musical da IJCSK/26=1 permitem-nos observar a criatividade das igrejas autóctones africanas no sentido de desenvolver plataformas religiosas a partir da conciliação de diferentes elementos culturais – locais e estrangeiros (OPOKU, 2011). Na configuração desses grupos, variados instrumentos e técnicas musicais e teatrais estrangeiros são adotados como canais de expressão artística a partir dos quais se tornam manifestos diferentes elementos de ordem estética, conceitual, espiritual etc., que fundamentam o sentido existencial dessa igreja.

Em relação aos grupos de coro a Igreja é constituída pelo conjunto Família Relegada Kimbanguista (FAREKI), formado por sobreviventes das repressões que o movimento sofreu diante das resistências coloniais belgas, francesas e portuguesas. O grupo consiste em um mecanismo interno de reinserção de pessoas à Igreja, uma vez que seus participantes foram, em parte, exilados, encarcerados, torturados etc. Além dos sobreviventes desses processos de violência, o grupo também representa os mártires do movimento que sucumbiram no processo histórico. Existe também o Coro Infantil Kimbanguista (CHOREKI) o qual é formado por crianças e que se apresenta durante as programações da Igreja. Ele funciona também como uma plataforma através da qual as crianças são inseridas na dinâmica de funcionamento da Igreja recebendo ensinamentos sobre os valores da instituição.

Por sua vez, o Coro dos Dirigentes Kimbanguistas (DIRIGEAN) é constituído por pessoas que exercem determinadas funções administrativas e/ou espirituais no interior da organização. Eles também se apresentam durante os cultos públicos. E por fim, o Coro Central Kimbanguista possui uma formação mais diversificada em termos da faixa etária dos seus integrantes e é um dos principais grupos de coro da instituição. Ele também se apresenta com regularidade durante programações da Igreja.

Vale lembrarmos que os hinos kimbanguistas-IJCSK são concebidos internamente a partir do relato histórico (já abordado no primeiro segunda capítulo) no qual que Simon

¹⁰⁵ Em Angola o *violão* é chamado de *guitarra/viola*, e o instrumento popularmente conhecido como *guitarra* no Brasil, lá é chamado de *guitarra elétrica*.

Kimbangu – no início de seu ministério – estava entoando junto com os seus seguidores cânticos do Hinário Batista e foi repreendido pelo então responsável das missões batistas de Nkamba. Em resposta afastou-se, invocou à Deus, recebeu e ensinou um cântico novo aos seus seguidores, e assim outros cânticos foram surgindo por alegada inspiração divina (KUNTIMA, 1984); fundamentado nesses fatos, consolidou-se a ideia entre os kimbanguistas de que eles não precisam entoar cânticos de outras congregações e sim aqueles que Deus os revelar.

Assim sendo, a atuação dos diferentes grupos de coro permite a salvaguarda dos cânticos dessa Igreja na medida em que eles são incorporados pelos agentes de coro (e não só), bem como revividos rotineiramente na medida em que os mesmos são reapresentados durante os encontros. Esses processos implicam assim na ideia de repetição da hierofania observados por Mircea Eliade (2008), uma vez que em cada apresentação as experiências anteriores com o divino são reexperimentadas. A atuação desses grupos também permite a ampliação do sobressaliente de cânticos da instituição na medida em que novas experiências com o divino continuam acontecendo. Esse aspecto (de revelação contínua de cânticos) consiste em mais uma esfera a partir da qual podemos observar os diferentes movimentos internos de relação com o divino, relação essa que segundo Julien Ries (2008) norteia todas as demais instâncias da vida de uma comunidade religiosa.

Dando prosseguimento com as nossas leituras sobre os Grupos/Movimentos da IJCSK/26=1 abordaremos agora uma terceira-grande área dessas formações que são os Movimentos¹⁰⁶. Dois conjuntos constituem esse seguimento, são eles: A Organização dos Escuteiros¹⁰⁷ Kimbanguistas (O.E.K.) e o Movimento Social e de Segurança Kimbanguista (M.S.S.K.), os integrantes desse último são conhecidos comumente como Fiscais.

A O.E.K. é um Movimento constituído de pré-adolescentes, adolescentes e jovens de ambos os sexos cuja finalidade é promover a formação ética, a autorresponsabilidade e a atuação social de seus integrantes. Eles desenvolvem diferentes ações socioculturais dentro e fora da instituição. Por sua vez os Fiscais são constituídos de jovens (homens e mulheres) e têm como principal função manter a ordem no interior da organização pela proteção dos valores da mesma, pela segurança das autoridades, pela proteção do patrimônio etc., eles são uma espécie de polícia interna.

¹⁰⁶ Percebemos que embora os “Movimentos” se refiram a um segmento específico desses grupos, o termo também é usado muitas vezes como uma forma genérica de se referir a todos os demais grupos.

¹⁰⁷ Adotamos o termo “Escuteiro” na versão lusófona por ser a mesma utilizada por essa Igreja para se referir a esse Movimento.



Fig.29 – Fiscais kimbanguistas-IJCSK/26=1
 Fonte: Presski - Imprensa Kimbanguista

Durante os cultos ficam em pé e posicionados em pontos estratégicos para controlar todo o espaço, e possuem um sistema de revezamento no sentido de descansarem em momentos pontuais; eles também são treinados em relação ao exercício de marchas militares cujas demonstrações normalmente ocorrem na etapa dos cultos públicos destinado aos desfiles (o qual também abordaremos no tópico sobre Cultos e Liturgias). Os Fiscais fazem a abertura dos desfiles através de uma marcha ‘militar’.

A formação desses dois Movimentos apresenta com bastante evidência as tentativas em se conservar, difundir e garantir o cumprimento de valores considerados relevantes para a vida da organização. Esse aspecto (de zelo por determinados valores) constitui-se em uma das dinâmicas de permanências dessa instituição. A partir dos diferentes aspectos dessa Igreja abordados até aqui, percebemos as suas ações no sentido de se consolidar enquanto instituição eclesiástica e cada vez mais ocupar um lugar de maior protagonismo e importância no complexo espaço de tensões socioculturais que é a sociedade angolana atual - pois como observou Ruy Blanes (2009), longe das igrejas messiânicas sumirem após as independências dos seus países, elas continuam atuantes e experimentando processos contínuos de atualização.

O quarto bloco de formação desses grupos que iremos abordar diz respeito às Associações e consistem em grupos homogêneos que desenvolvem um trabalho direcionado para segmentos específicos da organização. Duas formações compõem esse conjunto: A

Associação da Mulher Kimbanguista (A.M.KI) e a Associação dos Jovens kimbanguistas (Juventude).

A A.M.KI também é conhecida como Associação “Mamá Muilu” e é uma das organizações mais representativas da Igreja kimbanguista-IJCSK/26=1. Seu nome é inspirado em Muilu Kiawanga Marie, esposa de Simon Kimbangu. A reverência que se tem em torno da figura de *Mamá*¹⁰⁸ Muilu é um dos principais sentimentos característicos da identidade kimbanguista-IJCSK. Uma das principais explicações para esse reconhecimento é que de acordo com o kimbanguismo ortodoxo ela foi a principal líder do movimento durante o período de opressão colonial. Após a detenção de Simon Kimbangu ela atuou como conselheira para diferentes lideranças do movimento bem como adeptos que a procuravam em busca de orientação.

Quando Simon Kimbangu foi preso, o seu filho mais velho Kisolokele Charles Daniel contava com apenas sete anos de idade e o mais novo Diangienda Kuntima Joseph (que viria a ser o primeiro Líder Espiritual da Igreja) tinha três anos. *Mamá* Muilu conduziu o movimento até pouco antes de sua morte aos 27 de abril de 1959, quando constituiu o filho mais novo como líder em seu lugar. Em razão do protagonismo que Muilu Marie teve na liderança do movimento se fomentou uma concepção no seio do kimbanguismo-IJCSK de que as mulheres também podem exercer posição de liderança nos altos escalões da hierarquia interna.

Além disso, elas também estão presentes em todos os grupos de trabalho da instituição e representam uma das maiores forças propulsoras que garantem o funcionamento dessa Igreja. Durante a pesquisa de campo, a Igreja estava engajada em uma reforma estrutural do seu complexo, nessas obras as mulheres estavam ativamente envolvidas e realizavam as mais diversas tarefas da construção civil como o trabalho com gesso, eletricidade, manipulação de concreto etc.

Embora na dinâmica de funcionamento dessa organização sejam pouco acentuadas as divisões de tarefas entre homem e mulher, a Igreja defende a diferenciação em relação ao lugar social desses gêneros. Quando em uma das entrevistas questioneei Pai Gomes sobre a concepção em relação à mulher, ele disse que a mulher deve ser respeitada e valorizada pelas suas diferentes qualidades e particularidades, todavia, discordava da ideia de uma não

¹⁰⁸ Assim como o termo *papá*, a palavra *mamá* consiste em uma apropriação aportuguesada do termo *mama* da língua ki'kongo que além de significar “mãe”, também faz referência à maternidade espiritual e se configura em um modo de honra e reverência para se dirigir às mulheres.

distinção entre o lugar do homem e da mulher, para ele ambos são seres diferentes e devem ser compreendidos pelas suas especificidades. Percebemos nessa igreja uma concepção de gênero fundamentada tanto imaginário judaico-cristão quanto na configuração das próprias culturas *bantu*, que se apoiam na noção tradicional de gênero que consiste em uma diferenciação de papéis sociais entre homem e mulher (ALTUNA, 2014).



Fig. 28 – Mulheres Kimbanguistas-IJCSK/26=1
Fonte: www.angop.ao. Acesso em set. 2020

Essa demarcação de papéis – entre homens e mulheres – no interior da IJCSK implica na definição de um sistema de classificação a partir do qual diferentes elementos constituintes da formação de um grupo são organizados e ordenados a partir significados que lhes são atribuídos coletivamente (DURKHEIM, 2003). Em relação a esse processo de definição de um sistema de classificação, Kathryn Woodward (2000), acrescentou:

Cada cultura tem suas próprias e distintivas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados. Há, entre os membros de uma sociedade, um certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter alguma ordem social (WOODWARD, 2000, p.42).

Quanto ao lugar que a mulher ocupa no interior da IJCSK, percebemos dois fatores fundamentais para essa definição: um deles está relacionado com as características espirituais, biológicas e culturais que se atribui à mulher pela demarcação da diferença em relação ao homem; o outro diz respeito às características atribuídas à figura de *Mama Muilu* as quais se estabelecem como parâmetros para as demais mulheres – tal como já sinalizados.

De acordo com Joana Raquel Santos (2010), essas características são sensibilidade, persuasão, resiliência, persistência e tenacidade. No que concerne à sensibilidade a autora explica:

Entre os kimbanguistas as mulheres são (naturalmente) associadas a uma maior sensibilidade. [...] A mulher é concebida como possuidora de um carácter mais sensível e maternal, os seus pedidos e as suas orações são dotadas de uma maior capacidade de mobilização espiritual e transcendental. Dando ideia que é o elemento feminino que permite cultivar a concertação e a união (SANTOS, 2010, p.62-63).

Assim, a partir das percepções dessas diferenças entre os gêneros são estabelecidos os sistemas de classificação (de organização e ordenação) no interior dessa organização. Por seu turno, a Associação dos Jovens Kimbanguistas (Juventude) atua no sentido de dinamizar a participação dos jovens nas atividades da Igreja. De acordo com uma entrevista concedida pelo Chefe Espiritual Charles Kisolekele Paul à Agência Angolana de Notícias (Angop, 1 de fevereiro de 2018), cerca de 70% da Igreja é constituída por jovens, esses desempenham uma importante participação na integração dos Movimentos, nos grupos teatrais ou corais bem como são a força ativa na realização das diferentes programações da Igreja. Esse dado quantitativo em relação à presença dos jovens na formação atual da IJCSK/26=1 também aponta para as dinâmicas de permanência da organização, pois sinaliza a presença de indivíduos que nos próximos anos ou décadas ainda podem estar atuando em prol do funcionamento da Igreja permitindo assim a continuidade de sua existência.

Para completar a apresentação dos Movimentos/Grupos da IJCSK/26=1 abordaremos a área de Serviços, ela é representada pelo grupo Cruz Vermelha (kimbanguista), ele é composto majoritariamente por jovens de ambos os sexos que são treinados para atenderem diferentes demandas relacionadas com a vida e a saúde humana, tanto dentro como fora da Igreja. Eles estão diretamente ligados à Cruz Vermelha de Angola e juntas realizam diferentes ações tais como doações de sangue ou prestação de primeiros socorros.

Por intermédio dos Serviços, a Igreja atua junto à sociedade e cria parcerias com setores públicos e privados. Tais serviços consistem assim em “capitais simbólicos” – usando a expressão de Pierre Bourdieu (1996) – os quais uma vez investidos proporcionam retornos de outras naturezas, tais como o aumento de seu crédito enquanto instituição eclesial e social, o que conseqüentemente implica na ampliação do seu grau de importância nas dinâmicas dessas relações sociais em Angola.

Uma vez apresentado o organograma que norteia as ações dos diferentes órgãos e departamentos da IJCSK/26=1, complementaremos a nossa análise sobre a formação interna dessa Igreja abordando alguns aspectos também relevantes para o funcionamento da mesma, como o processo de ensino que a Igreja adota para a transmissão dos diferentes conhecimentos relacionados com a doutrina, tradições, valores do grupo, técnicas musicais etc.; o processo de formação/capacitação dos ministros que comporão o seu corpo eclesiástico, bem como a administração das finanças.

Quanto ao primeiro aspecto (relacionado com os processos de transmissão de conhecimento) a Igreja adota diferentes mecanismos de ensino; um desses espaços diz respeito às Tardes Espirituais, são cultos semanais realizados de segunda a sábado cuja finalidade principal é consolidar o ensino sobre diferentes aspectos relacionados com a vida da Igreja; quanto aos diferentes grupos, movimentos ou associações, cada um deles possui uma dinâmica interna de formação, elas ocorrem através das diferentes programações realizadas separadamente por cada um desses grupos, algumas dessas agendas consistem no ensino das técnicas relacionadas com a atuação do grupo, seja ela o toque de algum instrumento (é o caso dos grupos instrumentais), o ensino de técnicas vocais bem como aprendizado de novos hinos (para os grupos corais), o ensino de marchas militares e técnicas de segurança (para os Fiscais) ou o ensino de técnicas de representações teatrais para os grupos de teatro, etc.

Quanto à capacitação eclesiástica, os líderes ministeriais da IJCSK/26=1 participam de cursos de Teologia ministrados pela instituição; algumas vezes essas capacitações ocorrem em parceria com o Conselho das Igrejas Cristãs de Angola (CICA) organismo que ela (a IJCSK/26=1) é cofundadora. Recentemente a Igreja está desenvolvendo uma grade curricular para um curso de formação Teológica que terá a doutrina cristã-kimbanguista como parâmetro central, todavia ainda está em processo de elaboração. Atualmente essa grade curricular apresenta a seguinte estrutura:

PROGRAMA TEMÁTICO	
- Tema I: Generalidade sobre a teologia 0 - Introdução 1 - Definição 1.1 - Definição etimológica 1.2 - Definição clássica 2 - Evolução da palavra teologia 3 - Objectivo 4 - Fontes	3.2.1 - Objectivos Gerais 3.2.2 - Objectivos Específicos 3.3 - Objecto de Estudo 3.4 - Métodos 3.4.1 Métodos fundamentais 3.4.2 Métodos auxiliares 3.5 - Conceito universal 3.6 - Interesse na vida social

5 - Objecto 6 - Importância 7 - Função 7.1 - Função ad intra 7.2 - Função ad extra 8 - Ramos da teologia 9 - Disciplinas auxiliares à teologia 10 - Métodos - Tema II: Generalidade sobre a teologia africana - Tema III: Cientificidade da teologia kimbanguista Introdução e contexto do surgimento 3.0 Conceito fundamental da teologia Kimbanguista (Nome científico da teologia kimbanguista) 3.1 - Definição 3.2 – Objectivos	3.7 - Importância 3.8 - Âmbito 3.9 - Ramos 3.10 - Divisão -Tema IV: Teologia sistemática kimbanguista -Tema V: Teologia da Aliança Kimbangu-Cristo -Tema VI: Teologia kimbanguista do desenvolvimento espiritual e social -Tema VII: Teologia Kimbanguista de libertação -Tema VIII: Teologia Kimbanguista de salvação -Tema IX: Teologia Kimbanguista sobre a escatologia -Tema X: Teologia kimbanguista sobre a ciência e a tecnologia -Tema XI: Hinologia kimbanguista -Tema XII: Êxodo kimbanguista -Tema XIII: Essência da Civilização Kimbanguista.
--	--

Quadro 3 – Proposta de estrutura curricular para o curso de teologia kimbanguista
Fonte: Arquivos internos - IJCSK/26=1

Em relação à questão financeira, nessa Igreja o principal meio de arrecadação de recursos é o momento do ofertório o qual acontece durante os cultos e que descreveremos um pouco mais adiante; além desses outros espaços extraordinários são criados para esse efeito, particularmente quando existe um desafio claro a ser alcançado, é o caso da necessidade de uma reforma por exemplo, nesses casos os fiéis são convocados a participarem de campanhas de doações para que tais recursos sejam obtidos, algumas dessas campanhas acontecem sob climas de descontrações nos quais são divididas equipes que competem entre si para verem qual consegue uma maior doação, principalmente com campanhas como essas a Igrejas conseguiu realizar uma grande reforma em seu espaço físico a qual também abordaremos um pouco mais adiante.

De um modo geral, os recursos arrecadados servem para o custeamento das despesas diversas que a instituição tem a efetuar, uma delas está relacionada com o pagamento dos gestores que prestam serviços exclusivos à instituição; além dos serviços remunerados existem muitas outras funções que ocorrem no regime de voluntariado é o caso por exemplo da participação em associações, movimentos ou grupos corais e teatrais.

3.1.2 Hierarquia e Divisão dos Trabalho na IESA

A IESA também tem desenvolvido diferentes mecanismos com a finalidade de sistematizar o funcionamento dos seus órgãos internos. O organograma geral dessa Igreja apresenta diferentes instâncias da mesma interligados desde a esfera internacional, nacional, provincial, paroquial e sub-paroquial, são os seguintes: Assembleia Geral, Conselho Administrativo, Direção Geral, Representações Nacionais, Representações Provinciais, Paróquias e Sub-paróquias.

Na prática, a interligação entre essas diferentes esferas permite o estabelecimento de uma rede de conexões através das quais pessoas/grupos, ideias, economias, bens culturais etc., circulam em todas as direções, havendo assim mútua influência entre os praticantes em razão desses encontros – esse movimento é muito semelhante ao que pontuamos em relação a IJCSK/26=1. Um dos aspectos observados em relação a essas conexões diz respeito à presença significativa de fiéis da República Democrática do Congo (RDC) nas congregações da IESA em Angola, fenômeno que também é muito visível na dinâmica cotidiana da sociedade angolana.

Uma das causas desse fluxo migratório está relacionado com a questão econômica. Vimos no presente trabalho que de acordo com um relatório do Banco Mundial publicado na 19ª edição da revista *Africa's Pulse* de abril de 2019, Angola está entre as três maiores economias de África – juntamente com a África do Sul e a Nigéria. A posição econômica que o país ocupa tem sido um fator promotor desse fluxo migratório; em razão disso, pessoas de diferentes nacionalidades buscam no país oportunidades para mudança de vida.

Existe uma estreita relação entre a presença de cidadãos congolezes na IESA com essas tensões socioeconômicas e culturais. Durante a pesquisa de campo um jovem congolês me concedeu uma entrevista, ele informou que foi a Angola buscar melhores condições de vida, mas antes já pertencia a ESEA¹⁰⁹ (IESA) na RDC, ao se mudar para Angola buscou manter contato com a representação da Igreja naquele país e desse modo continuou exercendo a sua profissão de fé ao mesmo tempo em que buscou crescer economicamente. Atualmente ele conquistou significativa estabilidade socioeconômica e vive no país há cerca de 15 anos juntamente com a sua mulher e filhos. O caso desse jovem é apenas um exemplo sobre o poder que essas redes institucionais e espirituais possuem no sentido de conectar

¹⁰⁹ Eglise du Saint Esprit en Afrique.

peças e criar um ambiente para o intercâmbio cultural; esses movimentos corroboram igualmente para os processos de redefinição das identidades culturais entre os diferentes povos africanos pontuados por Kwame Appiah (1997, p.246), na medida em que novas conexões culturais são estabelecidas “para atender às exigências econômicas, [espirituais] e políticas do mundo moderno”.

Outro fato observado a esse respeito foi que muitos desses imigrantes, pelo fato de serem oriundos do país sede da IESA, conhecem com bastante propriedade a doutrina e as liturgias dessa Igreja superando em conhecimento e experiência certos gestores e sacerdotes angolanos. Em razão desse conhecimento, esses imigrantes prestam grande contribuição para a consolidação das congregações em que estão vinculados, desempenhando diferentes tarefas eclesiais bem como passando aos nativos diferentes instruções formais e informais relacionadas com o modelo de funcionamento da Igreja.

Iremos em seguida abordar como a hierarquia da IESA está definida em cada uma das esferas de atuação ora citadas (internacional, nacional, provincial, paroquial e sub-paroquial). No âmbito internacional a Igreja possui três instâncias centrais de administração, são elas a Assembleia Geral, o Conselho Administrativo e a Direção Geral. A Assembleia Geral é o órgão máximo da instituição e reúne anualmente os representantes dos países aonde a Igreja atua – na República Democrática do Congo (sede internacional), em Angola e na República do Congo (Brazzaville)¹¹⁰. Nesta Assembleia os delegados discutem a respeito de assuntos pertinentes à vida da Igreja a partir de uma pauta definida previamente. O Conselho Administrativo é o segundo órgão máximo da instituição, ele também é formado pelos representantes dos países nos quais a Igreja atua, a frequência da sua realização também é anual e a sua finalidade é estreitamente voltada para a resolução de questões administrativas no tocante ao gerenciamento da instituição.

A Direção Geral é encabeçada pelo Presidente da Igreja que simultaneamente assume as funções de Chefe Espiritual e Representante Legal a nível internacional, ele é o principal coordenador executivo das ações da instituição e é acompanhado de perto por um Diretor de Gabinete que, além de auxiliá-lo nas questões administrativas, também lhe dá suporte espiritual, aconselha-o e atua também como seu porta-voz. Ainda subordinado ao Chefe Espiritual está o Representante Legal Suplente, que é o representante imediato da instituição

¹¹⁰ Além desses países a Igreja possui também núcleos em outros países como Gabão bem como na França, mas pelo fato de nesses países as Igrejas ainda apresentarem estruturas pouco consolidadas não são consideradas Representações Nacionais.

incumbido de realizar qualquer ação concernente ao Chefe Espiritual quando este está indisponível. Em seguida aparece o Conselho dos Anciãos que lidera as missões proféticas fazendo continuamente retiros espirituais para orientar profeticamente o andamento da Igreja e, também subordinados ao Representante Legal Suplente estão o Secretário Administrativo – cuja função principal é coordenar administrativa e burocraticamente a instituição – e o Secretário Geral, que coordena de forma executiva os variados Departamentos ou Serviços Técnicos os quais consistem em órgãos de atuação direta (executiva) da instituição.

A IESA possui os seguintes Departamentos/Serviços Técnicos: Evangelização e Vida da Igreja, tem a finalidade de promover a proclamação do evangelho tanto entre os próprios membros da Igreja quanto entre os descrentes; Educação Cristã e Juventude, é o órgão que promove o desenvolvimento de uma vida espiritual saudável entre os jovens, se responsabiliza pela criação e condução de grupos corais, teatrais etc., bem como coordena o trabalho com as crianças; Família Feminina e Promoção da Mulher, atua mobilizando as mulheres em relação à sua participação na vida da Igreja e promove também a formação e atuação dos coros femininos; Finanças, Avaliação e Previsão, coordena as arrecadações aplicações das finanças da instituição; Diaconia, coordena os diáconos ou auxiliares pastorais e eclesiais.

O Departamento de Desenvolvimento Comunitário e Patrimônio, atua coordenando ações para o crescimento material da instituição; Ensino e Formação, é o órgão que se responsabiliza da gestão do ensino entre os variados segmentos da Igreja; Comunicação e Imprensa que promove a divulgação de diferentes atividades relacionadas à vida da Igreja; Gabinete Jurídico, dá o suporte judicial à instituição e o Departamento de Relações Públicas e Protocolo, que coopera na realização de eventos da organização, traça estratégias de recepção de agentes de outros órgãos e instituições, bem como cria condições para o estreitamento nas relações com outras instituições parceiras.

Esses órgãos internacionais da IESA (Assembleia Geral, o Conselho Administrativo e Direção Geral) desempenham um papel central na demarcação do ritmo e do escopo das ações e das mudanças da Igreja. Eles direcionam as instâncias nacionais e subsequentes em relação às direções que devem seguir e as decisões (mais significativas) que devem tomar. O organograma que está sendo apresentando é um elemento que caracteriza essas relações de influência; lembro-me de uma situação no ano de 2006 em que eu ainda vivia em Angola e frequentava os cultos da IESA, nessa ocasião uma delegação angolana havia retornado do Conselho Administrativo Internacional na RDC, e uma das ferramentas que eles trouxeram

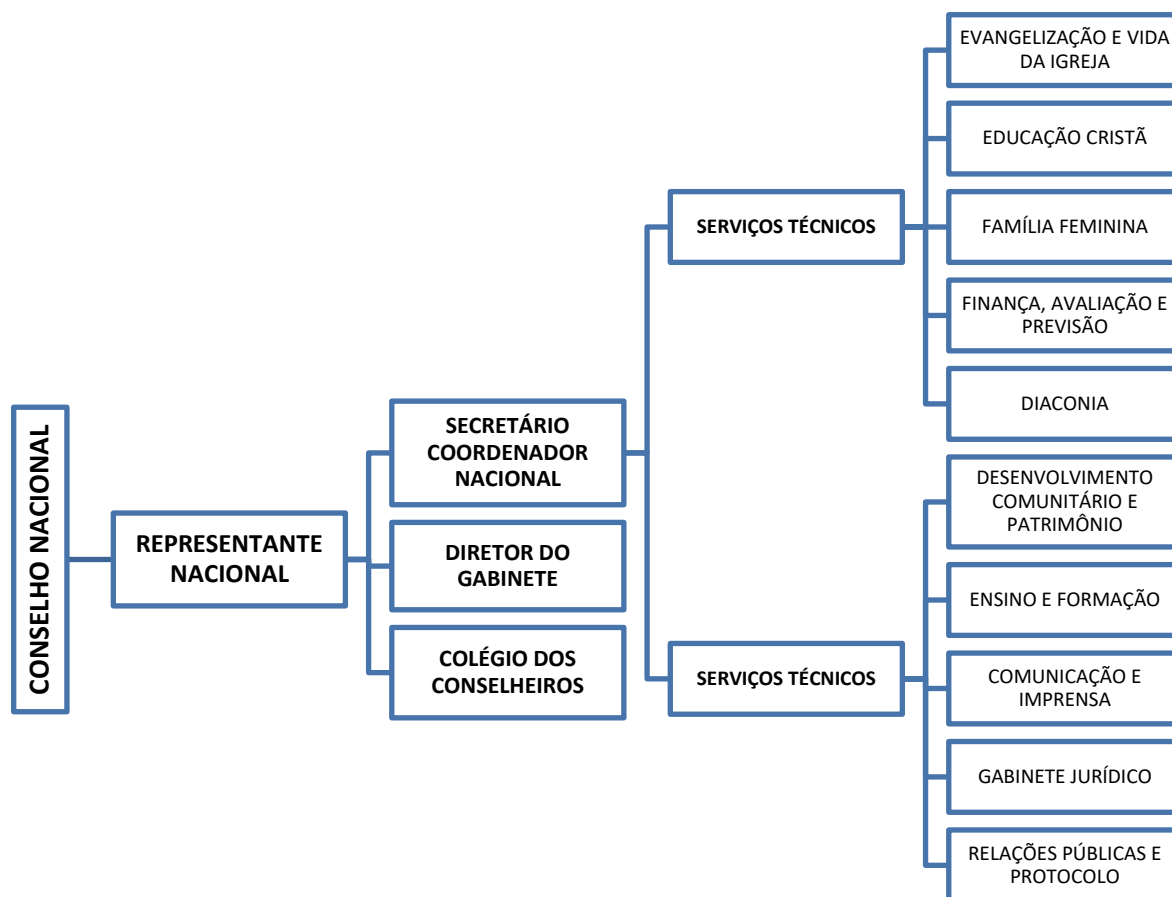
foi exatamente este organograma, ainda estava escrito em francês e precisaria ser traduzido para o português, a partir dele a Igreja assumiria uma nova configuração administrativa – que é a que está sendo apresentada aqui.

De lá para cá, a IESA em Angola tem tentado instituir todos os órgãos e departamentos nele prescritos, tanto na esfera nacional, provincial, paroquial ou sub-paroquial. Por ocasião da pesquisa de campo observei que alguns desses órgãos ou Departamentos ainda estavam inoperantes por falta de pessoas disponíveis ou qualificadas. De qualquer modo, interessam-nos nessa leitura os movimentos pelos quais as delegações dos países membros deslocam-se anualmente à sede internacional (RDC) no intuito de buscarem as diretrizes para o seu funcionamento, essas dinâmicas permitem perceber a importância das instâncias internacionais no ritmo e no modelo de funcionamento da Igreja em suas instâncias nacionais e subsequentes.

Prosseguindo com a apresentação do organograma, na esfera nacional o maior órgão é o Conselho Nacional, ele também reúne-se anualmente com os representantes de todas as províncias nas quais a Igreja atua e nele os delegados deliberam acerca de qualquer assunto pertinente para o funcionamento da instituição nesse nível; em seguida está o Representante Nacional que também exerce a Função de Chefe Espiritual, ele é o representante legal da instituição na esfera nacional e coordena as ações para as suas atuações; é auxiliado diretamente por um Chefe de Gabinete que lhe dá suporte espiritual e administrativo. Ainda subordinado ao Chefe Espiritual está o Secretário Coordenador Nacional que além de conduzir administrativamente e/ou burocraticamente a instituição, também coordena a atuação dos Chefes de Departamentos ou Serviços Técnicos. Esses Departamentos desempenham na esfera nacional as mesmas tarefas realizadas pelas suas congêneres na esfera internacional e também estão subordinadas a eles (aos Departamentos internacionais).

A instância nacional desempenha um papel importante nos movimentos de internacionalização/expansão da Igreja. Temos visto que as cosmovisões kimbanguistas não restringem a sua esfera de atuação na África central ou no próprio continente africano como um todo, mas fundamentam-se no princípio de que o seu escopo de atuação é o mundo inteiro. A IESA compartilha da mesma visão – embora tenha avançado pouco nesse sentido – mas as Representações Nacionais dessa Igreja são exatamente os principais mecanismos nos seus movimentos de expansão. Ruy Blanes (2009, p.14-15) observou que esses processos de “transnacionalização” ou “transcontinentalização” têm cada vez mais caracterizado as

Igrejas messiânicas africanas no pós-independência, e em especial a partir do ano 2000 que para elas tem sido o início de uma “nova era”, a era do Milênio de Cristo”.



Organograma 2 – Direção Nacional da IESA
Fonte: Arquivos internos

As Representações Nacionais também desempenham um papel relevante nos movimentos de “mediação cultural” – usando a expressão de Paula Montero (2006) – dos materiais burocráticos ou espirituais que recebem das instâncias internacionais. Para compreendermos com maior clareza essa questão tomemos novamente o processo histórico de implementação desse organograma, vimos que a delegação angolana que participou do Conselho internacional trouxe esse instrumento ainda redigido na língua francesa, à instância nacional coube a responsabilidade de traduzi-lo e então encaminha-lo às representações provinciais o que de fato ocorreu. Nesse sentido, podemos também fazer referência a algumas preces conjuntas realizadas em momentos pontuais do culto público, geralmente elas eram feitas inicialmente em ki’kongo, mas recentemente têm sido feitas também em português no sentido de atender a diversidade étnica dos seus membros.

Essas traduções – bem como outros elementos que experimentam processos semelhantes de atualização – implicam em movimentos de “mediação cultural”, onde, de acordo com Paula Montero, “não se trata de mobilizar a totalidade cultural nos jogos de comunicação, mas alguns de seus elementos capazes de se tornar norma de juízo”. Ainda segundo a autora, quando se observa o “processo de intermediação cultural na particularidade de seus agentes, o que é traduzido (e como é traduzido) se realiza nos limites das necessidades de consenso colocadas pelas relações existentes e tem o alcance dessa mesma rede de relações” (MONTEIRO, 2006, p.60). Assim, em virtude do protagonismo das instâncias nacionais dessa Igreja, os diferentes símbolos ou instrumentos da instituição são atualizados/convertidos no sentido de dialogarem da melhor forma com os códigos culturais (linguísticos, éticos etc.) que regem em seus países.

Na esfera provincial o maior órgão é o Conselho Provincial, que reúne os representantes das Paróquias; abaixo desse órgão vem o Representante Provincial, na sequência vem o Secretário Provincial o qual coordena os Chefes dos Departamentos nessa instância provincial. Quanto ao organograma Paroquial, ele é constituído pelo Conselho Paroquial o qual conta com os representantes das Sub-paróquias; em seguida está o Pastor da Paróquia; abaixo dele o Diácono que o auxilia nas funções pastorais; na sequência está o Secretário da paróquia que coordena os Departamentos.

E por fim tem o organograma da Sub-Paróquia que é formado pelo Conselho Sub-Paroquial que tem abaixo de si o Diácono (o qual desempenha as funções de pastor); subordinado ao Diácono está o Secretário que coordena o Encarregado de Finanças, o Encarregado de Evangelização, e o Encarregado de Protocolo e Relações Públicas. Essas instâncias (paroquial e sub-paroquial) atuam como importantes parceiras da instância nacional nesses movimentos de expansão da Igreja e de mediação cultural dos canais de transmissão dos seus valores espirituais, morais etc., colaborando assim para que a visão da Igreja seja absorvida da melhor maneira nos diferentes contextos geográfico-culturais em que ela é implementada.

Paralelamente a essa organização de cunho mais administrativo existem também outras funções que têm um caráter mais profético-taumatúrgico, é o caso do *Nlongi* que é um sacerdote consagrado para atuar na realização de curas bem como de outras atividades de cunho sobrenatural. De acordo com um de nossos interlocutores da IESA, “o *Nlongi* é pastor... mas vai muito além da simples palavra pastor, é pregador, pai, por aí adiante”. Trata-se assim de uma das principais funções na formação dessa igreja.

Em Angola não existe uma estrutura de ensino sistematizada para o preparo desses sacerdotes e, embora às vezes ocorram seminários esporádicos, normalmente eles aprendem a partir da convivência prática. O critério principal para serem chamados e constituídos como sacerdotes é quando surgem revelações proféticas a seu respeito através de visões, sonhos ou outras experiências hierofânicas. Essas mensagens são reveladas a pessoas diferentes as quais compartilham com os sacerdotes¹¹¹, estes as avaliam e uma vez aprovadas a pessoa é chamada, passa por um breve processo de instrução¹¹² e então é ungida; o ritual de unção é semelhante ao ritual do *bascule* (balanço espiritual) a respeito do qual trataremos mais elementos no capítulo seguinte.

No kimbanguismo-IESA a revelação profética para se estabelecer lideranças espirituais é algo muito observado. As funções de Chefe Espiritual e/ou Representante Legal a nível internacional e nacional têm nessas revelações proféticas o principal critério de sua definição, as pessoas que ocupam essas funções são vistas como escolhidas pelo próprio Deus e por isso se toma o cuidado de se obter clareza em relação à essa eleição divina. Uma situação clara sobre importância desse procedimento é a atual situação da Igreja em Angola: no dia 8 de agosto de 2016 faleceu o Representante Nacional e Chefe Espiritual da Igreja nesse país (Apóstolo Mutemo Dona João Monteiro) e após o seu falecimento não houve a publicação de nenhum anúncio seu à respeito do seu sucessor, nem surgiram também no seio da Igreja as revelações proféticas a esse respeito. Por essa razão, ao longo desses últimos anos a Igreja vem sendo conduzida por um Conselho de Líderes e Pastores, enquanto se aguarda a indicação divina sobre quem será o próximo Representante.

Vale ainda observar que no kimbanguismo-IESA as pessoas que ocupam as principais funções de liderança espiritual – seja para *Nlongi*, Diácono, Pastor ou Chefe Espiritual – são sempre de sexo masculino. Os kimbanguistas-IESA defendem o pensamento de que as mulheres não podem exercer autoridade espiritual sobre os homens, e elaboram os seus esquemas de percepção a partir de um eixo vertical no qual o homem é concebido como cabeça (autoridade) sobre a mulher e Cristo, cabeça sobre o homem. Percebemos nessas percepções as lógicas de “pureza e perigo” pontuadas por Mary Douglas (1991), como

¹¹¹ Comumente os próprios sacerdotes também são receptores dessas mensagens, todavia aguarda-se pela manifestação de duas ou mais pessoas para que a mensagem seja considerada verídica.

¹¹² No caso de Angola esse momento de capacitação não possui uma regularidade sistemática de dias e horários, mas consiste em tratos e agendamentos entre os sacerdotes efetivos e o sacerdote aspirante; esse processo tem uma duração média de um mês.

recurso de estabelecimento da ordem no interior dos sistemas sociais. De acordo com a autora, o sexo é um dos demarcadores desses movimentos de “pureza e perigo”; ela afirma:

No domínio sexual [as] noções de perigo são a expressão de uma simetria ou de uma hierarquia. É pouco provável que exprimam qualquer aspecto da relação real entre os sexos. [...] seria melhor interpretá-las como a expressão simbólica das relações entre diferentes elementos da sociedade, como o reflexo duma organização hierárquica ou simétrica válida para todo o sistema social [...] Os dois sexos podem servir de modelo da colaboração e da diferença existente entre as unidades sociais (DOUGLAS, 1991, p.8).

Todavia, na divisão de tarefas e funções no interior da IESA, existem também algumas destinadas às mulheres, é o caso dos Departamentos ou Serviços Técnicos. Esses órgãos possuem forte inclinação administrativa e evangelística e o principal critério adotado para a indicação de suas lideranças é a demonstração por parte desses de domínio de conhecimentos sobre tais áreas específicas. Percebemos que nessa organização a liderança feminina (na qual mulheres podem liderar sobre homens) possui maior flexibilidade quando a função a ser exercida tem menos conotação do dinamismo espiritual e tenha um caráter mais administrativo ou técnico.

Na formação espiritual da IESA algumas mulheres são sacerdotisas e como tal auxiliam os sacerdotes com direcionamentos e/ou conselhos baseados nas revelações espirituais que recebem. Existe também no Kimbanguismo-IESA um sistema de confissão, no qual além do crente confessar os seus pecados diretamente à Deus por intermédio da oração, ele também o faz junto a um sacerdote/sacerdotisa, logo, algumas mulheres têm essa função específica de ouvir confissões e interceder pelos crentes que as procuram. A administração dessa liturgia obedece a divisão dos gêneros, assim, homens confessam diante de homens e mulheres diante de mulheres.

Esse modelo paralelo de organização interna da IESA, que possui um maior cunho espiritual, é um dos maiores pilares da organização uma vez que – de acordo com o que pudemos perceber – o dinamismo profético-taumatúrgico é a principal característica norteadora da organização e da atuação dessa Igreja. Os demais aspectos relacionados com a sua formação giram em torno desse princípio.

Uma vez apresentados os modelos de organização hierárquica que a IESA adota seja no âmbito administrativo como espiritual, abordaremos também outros aspectos relevantes para a compreensão sobre seu funcionamento. É o caso dos seus mecanismos de transmissão

de conhecimentos (ensino) sobre os valores e a visão da mesma, bem como a administração das questões relacionadas com as finanças.

No que diz respeito a transmissão de conhecimentos para a consolidação interna de suas doutrinas, tradições ou valores, percebemos – no caso específico de Angola – que existe uma falta de regularidade em relação ao funcionamento dos espaços sistemáticos de ensino, também foi perceptível que uma das principais causas dessa irregularidade é a insuficiência de gestores capacitados e disponíveis. Um dado relevante a esse respeito pôde ser percebido em algumas ocorrências durante as observações dos cultos nas quais alguns *Nlongi* chamavam atenção a congregação e particularmente aos jovens para que ficassem muito atentos no modo como as diferentes liturgias eram realizadas e se usava a expressão, “essa (vivência do culto) é a escola do *ngunza*”.

Outro dado relevante nesse sentido pôde ser observado em algumas ocasiões nas quais algumas crianças tentavam participar do toque dos instrumentos musicais durante os cultos, tomando algumas baquetas e tocando em alguns tambores ou na mesa de bambu, ao que eram repreendidos por alguns adultos que consideravam aquele comportamento um atrapalho à ordem do culto, ao passo que outros (inclusive gestores) incentivavam e percebiam naquelas atitudes infantis os processos iniciais de introdução dessas crianças no universo simbólico da Igreja. Verificamos nessas situações a presença da tradição oral na formação do kimbanguismo-IESA, tradição essa que é uma das principais características culturais das sociedades centro-africanas – e africanas de um modo geral (CALVET, 2011); assim sendo, nesse sistema religioso percebe-se a valorização da transmissão de conhecimentos através da vivência/experiência rotineira.

Além desse mecanismo, os procedimentos de ensino também ocorrem através de seminários, esses são formados de dois componentes, um teórico no qual é ensinada a catequese da Igreja (ou seja, as suas bases doutrinárias) e outro tem um caráter prático no qual os participantes aprendem a realizar procedimentos relacionados com diferentes liturgias desenvolvidas pela Igreja e em particular a liturgia da cura de enfermidades – por se tratar de uma das principais áreas de atuação da instituição.

Algumas vezes também são ministrados internamente cursos básicos de teologia para todos os interessados, e quando ocorrem têm uma frequência de encontro semanal. Outro dado observado durante o campo é o interesse cada vez maior que está havendo no seio dos próprios gestores em aprimorarem as suas formações participando de cursos de bacharel em teologia e para isso têm buscado parcerias com instituições de ensino que oferecem tais

cursos; uma das principais razões para o despertar desse interesse foi a necessidade de se atender uma exigência da Direção Nacional para os Assuntos Religiosos (DINAR) a qual orienta os líderes de diferentes instituições religiosas de Angola a obterem uma formação formal para o exercício das suas funções eclesíásticas.

Quanto ao aspecto financeiro, a Igreja adota como principal meio de arrecadação de receitas as ofertas que são apresentadas em determinado momento durante a realização dos cultos públicos; existem também as ofertas especiais ou extraordinárias, essas são solicitadas diante de uma demanda específica, geralmente são definidos alguns valores, os doadores recebem um envelope cada, o levam para casa e na ocasião combinada o trazem de volta já com os valores dentro. Semelhantemente os recursos arrecadados por essa organização são usados para custear as suas despesas diversas, dentre elas o pagamento de gestores com dedicação exclusiva; os demais serviços são efetuados em caráter voluntário e recebem financiamento em ocasiões pontuais relacionadas com as ações que estiverem desenvolvendo.

A partir dos aspectos relacionados com a hierarquia e divisão dos trabalhos na formação da IESA e da IJCSK/26=1 percebemos que embora ambas tenham surgido do mesmo processo histórico (possuindo inclusive o mesmo líder-fundador) elas seguiram rotas muito distintas em relação as suas formas internas de organização, essas diferenças também podem ser percebidas em outros âmbitos nos quais abordaremos as formações dessas Igrejas paralelamente. Todavia, à despeito dessas diferenças, os modelos organizacionais que apresentamos nessa seção demonstram que as duas Igrejas experimentaram transformações muito significativas em seus processos de transição de um movimento profético-político para se constituírem em instituições eclesíásticas significativamente objetivadas. Para prosseguirmos com as leituras sobre os modos como essas Igrejas se organizam internamente analisaremos em seguida alguns signos que elas adotam como mecanismos de autorrepresentação e simultaneamente de sistematização de suas instituições.

3.2 Análise sobre alguns símbolos de autorrepresentação na IJCSK/26=1 e na IESA

Para abordarmos esses signos selecionamos alguns elementos que compõem o universo simbólico de cada uma das Igrejas estudadas, são eles: o logotipo, a sigla de auto nomeação, as cores de identificação, o slogan e as vestimentas sagradas. Abordaremos separadamente tais elementos na mesma sequência em que aparecem acima; e também por

uma questão de padronização das apresentações analisaremos a presença de cada um deles primeiro na Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK/26=1) e logo em seguida na Igreja do Espírito Santo em África (IESA).

Em relação ao logotipo a IJCSK/26=1 se auto representa com uma imagem formada por três ícones principais: a cruz, o coração e os ramos de palmeira. A cruz representa Cristo e a sua vitória sobre a morte, a IJCSK/26=1 é uma Igreja cristã e interpreta Jesus Cristo como a primícia da ressurreição bem como acredita na promessa da ressurreição e da vida eterna para os fiéis. A cruz também faz referência a um princípio doutrinário da IJCSK/26=1 que é o trabalho (*misala*), que compactua com o imaginário judaico-cristão quanto à associação entre o trabalho e o esforço ou sacrifício que todos os seguidores de Jesus devem fazer para que tenham êxito na caminhada cristã.



Fig. 29 – Logotipo da IJCSK/26=1
 Fonte: kimbanguismoemangola.wordpress.com

O coração representa outro princípio importante da IJCSK/26=1 que é o amor (*bolingo*) que consiste na busca de uma relação pacífica e harmônica com todas as pessoas independentemente da sua cor, língua ou nacionalidade; esse elemento é mais uma marca deixada por Simon Kimbangu que defendia inclusive a extensão desse amor para animais e plantas (HOSKINS, 2003). Em relação aos ramos de palmeira, estes representam a vitória e a paz e possuem estreita relação com o percurso histórico do movimento que, após um intenso período de repressão colonial conseguiu conquistar a independência em 1959. Assim sendo a paz (*mabeko*) constitui-se em um dos principais pilares da cosmovisão IJCSK/26=1

e estes entendem que ela deve nortear tanto as relações internas (eclesiásticas) quanto as relações sociais.

Por sua vez, o logotipo da IESA consiste em uma imagem com as representações do mapa de África, da região Sudoeste (fazendo referência aos domínios do antigo Reino do Kôngo e do Baixo-Congo), surgem dois braços que erguem firme uma cruz da qual emanam sete traços que representam a manifestação do Espírito Santo, o qual é concebido como fonte de autoridade espiritual através do qual a organização (IESA) realiza as suas atividades profético-taumatúrgicas; a cruz representa o evangelho de Cristo, o mapa da África com duas mãos negras erguendo firme a cruz fazem referência ao entendimento dos kimbanguistas-IESA, de que os africanos foram escolhidos por Deus para serem guardiões do Espírito Santo e promotores de sua expansão pelo mundo.



Fig. 30 – Logotipo da IESA
Fonte: Arquivos internos - IESA

Essa leitura – tal como nos referimos anteriormente – consiste em uma interpretação interna do evento astronômico que ocorreu a partir de 3 de setembro de 1910 no Baixo-Kôngo, que dizia respeito à aparição uma constelação no céu da região durante alguns dias, emitindo uma forte claridade, que foi compreendida por sacerdotes locais *ngunza* como sinalização de que os africanos (especificamente centro-africanos), haviam sido escolhidos por Deus (*Nzâmbi a Mpûngu*) para serem guardiões e propagadores do Espírito Santo.

Os logotipos dessas Igrejas refletem a postura que as mesmas têm tomado e como têm se auto percebido, a IJCSK/26=1 tem assumido uma postura mais evangelística/kerigmática,

possuindo em Jesus Cristo e em Simon Kimbangu as principais bases de sua cosmovisão. A IESA – embora também kerigmática – adota principalmente uma postura mais carismática, com um maior dinamismo espiritual e encontrando em *Mpêve ya Nlongo* (Espírito Santo) o principal fundamento de suas ações e auto concepções.

Em relação à sigla a Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu se apresenta como “IJCSK”¹¹³. Percebemos nessa autonomeação uma forte conotação cristocêntrica na qual Cristo aparece como elemento principal – à semelhança do logotipo. A respeito dessa identidade cristocêntrica eles afirmam: “Nenhuma comunidade cristã contesta que Cristo é o Mestre Absoluto da Igreja. Ele é, por conseguinte, o Chefe Espiritual de todas as comunidades cristãs” (IJCSK, 2000, p.102). O nome da Igreja carrega também outros dois elementos identitários com os quais se representam, o primeiro é o espaço que concebem como o seu raio de atuação e a expressão “sobre a Terra” indica que ele abarca o mundo inteiro não se restringindo ao continente africano; o último elemento diz respeito à pessoa de Simon Kimbangu que se configura como um ba’kôngo enviado pela trindade, e que – tal como vimos – também é concebido como sendo o próprio *Parakleto*.

A sigla adotada pela Igreja do Espírito Santo em África é “IESA” e consiste em uma tradução do original em kikôngo “DMNA” que significa Dibundo dia Mpeve ya Nlongo mu Afelika, assim sendo, é comum que em diversos contextos em que a Igreja está implantada a sigla original DMNA fique colocada ao lado da sigla traduzida na língua oficial do país em que a mesma atua – no caso de Angola, um país de língua portuguesa a disposição de ambas as siglas é apresentada do seguinte modo: IESA-DMNA. Percebemos novamente o peso que se atribui ao Espírito Santo e isso diz respeito ao caráter profético-taumatúrgico da organização; percebemos também o escopo definido para a sua atuação: “...em África”, todavia, cada vez é mais comum perceber de seus dirigentes o interesse de ampliarem a atuação da Igreja ‘além dos muros’ do continente africano.

Quanto ao slogan, vimos na seção anterior os processos pelos quais a vertente IJCSK que estamos estudando adotou o código “26=1” para defender a posição cosmológica de que cada um dos 26 netos de Simon Kimbangu representa uma encarnação desse ancestral e nesse sentido todos eles juntos são iguais ou equivalente a mesma pessoa: “Simon

¹¹³ O prefixo “26=1” é um elemento que dificilmente é apresentado graficamente por essa Igreja – é mais fácil essa distinção ser grafada nas faixadas dos templos da vertente “3=1” – no presente trabalho temos associado com frequência as siglas “IJCSK” e “26=1” para proporcionar ao nosso leitor uma melhor clareza em relação a vertente específica que estamos abordando.

Kimbangu”, e por eles serem iguais, nenhum deles deve ser excluído da partilha equitativa do poder.

Na IESA, o slogan geralmente vem associado à uma placa de identificação que é fixada no interior dos seus templos, exatamente na parte frontal em que ficam os sacerdotes e/ou representantes; em alguns templos ela é feita manualmente por um artista plástico interno ou contratado, em outras é feita de forma gráfica, impressa em lona e fixada na parede; existem também algumas congregações que optam em pinta-la diretamente sobre a parede, também através de um artista plástico. Nela, além de constar o logotipo da instituição, também é inscrito o slogan da mesma: “Ngunza wa simpama mu dikawa kua nzambi andi” (O profeta é firme na palavra que recebeu de seu Deus).



Fig. 31 – Placa de identificação no interior de um templo IESA/RDC
Fonte: Arquivos internos - IESA

Em vias de regra se mantém a versão da frase na língua ki’kongo (tida como língua oficial da organização), e abaixo vem a tradução da mesma frase no idioma oficial do país em que a Igreja está instalada. O sentido dessa frase apresenta – de certo modo explícito – o entendimento interno de que o *ngunza* (profeta) possui uma relação dinâmica e contínua com a pessoa do Espírito Santo. Algumas placas registam ainda o nome da instituição, a sigla em dois idiomas e o ano de fundação da Igreja, todavia essas informações são tomadas como opcionais.

Em relação a adoção de cores como elementos simbólicos de identificação, tanto a IJCSK/26=1 quanto a IESA adotam as cores verde e branco e ambas também partilham do

mesmo sentido para cada uma dessas cores; o branco significa a pureza e/ou a santidade e o verde significa esperança em Cristo. Observamos que caráter de esperança possui estreita relação com o contexto de opressão colonial que os kimbanguistas experimentaram enquanto movimento profético, em razão de tal pressão geravam expectativas no tocante à sua independência assim como também a conquista de sua dignidade humana mesmo após a conquista da independência. Ele (o verde) aponta também para a esperança na salvação eterna na qual essa cosmovisão acredita e o branco é visto como um meio para se alcançar a esperança; os kimbanguistas baseiam-se no entendimento de que para se achegarem a Deus e desfrutarem dos seus cuidados e proteção precisam ser santos.

Percebemos ao longo de nossas pesquisas que a adoção do verde e do branco como cores de identificação é um aspecto muito característico das Igrejas resultantes dos movimentos messiânicos da região do Baixo-Congo. Além da IESA e da IJCSK/26=1, identificamos essa tendência também na IJCSK/3=1 bem como na Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (INSJM). Todavia, um aspecto chamou atenção durante as nossas pesquisas de campo que foi a percepção de que algumas dessas Igrejas (especificamente a IESA e a INSJM¹¹⁴) estão substituindo paulatinamente a cor verde pela azul. A cor azul aponta para a dimensão celestial e o divino (LEXIKON, 1997), de acordo com tais cosmovisões ela também representa o governo dos céus sobre a terra. Segundo a interpretação escatológica dessas Igrejas, a virada do século representou o início do milênio de Cristo evento que a escatologia cristã compreende como um período de mil anos nos quais Cristo governará sobre a terra, segundo tais interpretações, esse período começou com o ano 2000.

Vemos na imagem seguinte a predominância das cores azul e branco no templo da IESA inaugurado no dia 20 de agosto de 2018 durante as festividades do centenário da organização¹¹⁵. Percebemos assim por parte de seus membros e gestores o entendimento sobre o início de um novo ciclo escatológico cuja característica principal é o reinado milenar

¹¹⁴ Tal como afirmamos na Introdução embora a INSJM tenha sido uma das Igrejas pesquisadas durante o campo preferimos não incluí-la na estrutura definida para esse trabalho pelo fato de optarmos pela abordagem do messianismo africano kimbanguista, todavia sempre que necessário faremos breves referências sobre essa organização religiosa.

¹¹⁵ Embora institucionalizada em 1961, a IESA adota como ano de fundação o início da chamada de Simon Kimbangu por Jesus Cristo em 1918, que, segundo os seguidores, ocorreu durante um dos seus retiros espirituais. Para o Kimbanguismo-IESA essa experiência é o principal marco do início do movimento profético. Porém o ministério público começou apenas em 1921, assim, as duas Igrejas em análise possuem interpretações diferentes a respeito do início do movimento, para os kimbanguistas-IJCSK o ano inicial é 1921, por essa razão têm se preparado para realizar as festividades do centenário em 2021.

de Cristo. A substituição da cor verde pela azul é um movimento que está acontecendo no seio da IESA de forma vertical, começou a ser materializada à nível da Direção Geral (Internacional) e paulatinamente está sendo aderida pelas Direções Nacionais e Provinciais.



Fig. 32 – Interior de um templo IESA-DMNA na RDC
Fonte: Arquivo interno - IESA

Em relação a esse movimento de mudanças, um fato chamou bastante atenção durante o campo que foi a ocorrência de um assalto em um templo IESA em construção situado no Bairro Paraíso, Município do Cacuaco, Província de Luanda; nesse incidente, os ladrões roubaram as cadeiras da Igreja (que eram de plástico e de cor branca), no decorrer da nossa pesquisa os membros estavam se reorganizando para adquirirem outras cadeiras de plástico para repor, e o Pastor me informou que dessa vez as próximas cadeiras seriam de cor azul, e de fato, aos poucos elas começaram a ser doadas e eram de cor azul; e como essas mudanças pontuais a IESA aos poucos vai deixando de ser branca e verde tornando-se assim branca e azul.

Analisaremos agora as vestimentas sagradas para concluirmos a nossa abordagem sobre alguns signos de autorrepresentação adotados por essas Igrejas. Construimos a nossa narrativa a esse respeito obedecendo – na medida do possível – a formação hierárquica existente em cada uma dessas organizações. Novamente, começaremos as nossas apresentações com a IJCSK/26=1 e veremos como ela concebe as vestimentas nos ambientes sagrados para o Chefe Espiritual, os gestores espirituais/administrativos e para os diferentes Grupos/Movimentos que a integram.

Nessa cosmovisão o Chefe Espiritual não possui uma vestimenta sacerdotal específica tal como ocorre em outras religiões como catolicismo, judaísmo etc. Durante as cerimônias sagradas eles utilizam roupas ‘comuns’ que de certo modo reforçam a imagem de honra e autoridade que os caracteriza. Geralmente usam ternos (conjunto completo) sem a definição de cores específicas ou outros conjuntos que atendam os códigos culturais internos de honra no que concerne a vestimenta. Todavia, o fato de não usarem vestes especificamente elaboradas para efeitos sagrados, não significa que as vestes que eles usam, por serem aparentemente ‘comuns’, não tenham uma conotação sagrada.

Podemos interpretar esse aspecto a partir da lógica da “metamorfose” observada por Émile Durkheim (2003) através da qual um ser (ou objeto) pode passar do universo profano para o sagrado (ou vice-versa) perdendo assim o seu sentido anterior e adquirindo um novo. Logo, as vestes que os Chefes Espirituais utilizam nos espaços sagrados passam por esse processo de metamorfose tornando-se automaticamente sagradas, pois segundo a cosmovisão interna a sacralidade imana da essência existencial dessas lideranças pois elas são tidas como a encarnação do espírito de Kimbangu, e sendo Simon Kimbangu considerado um *Parakleto*, esses (Chefes Espirituais) constituem-se igualmente em encarnações do *Parakleto*. Por essa razão aquilo que eles tocam torna-se igualmente sagrado, inclusive as vestes que usam.

Quanto aos gestores de funções espirituais/administrativas, percebemos que apenas duas dessas categorias adotam vestimentas específicas, são os Pastores e os Diáconos. Os Pastores usam as suas vestes sacerdotais por ocasião da realização de alguma liturgia como batismo, comunhão, recepção de crianças etc. Essa vestimenta consiste em um terno (conjunto completo) com os dois modelos, masculino e feminino, as mulheres completam o seu conjunto usando um lenço na cabeça. Todos esses conjuntos são de cor branca – com exceção das gravadas dos homens que geralmente é verde; a adoção do branco para essas vestimentas tem profunda relação com a concepção que essa Igreja tem da cor branca como símbolo da pureza e da santidade, qualidades que se esperam dos sacerdotes. Por sua vez o lenço sobre a cabeça das mulheres é uma das principais identidades femininas dessa Igreja e é um símbolo que representa a honra e a autoridade espiritual. Quanto aos diáconos, esses adotam um conjunto verde (uma das cores predominantes da Igreja), as mulheres também usam lenços sobre a cabeça.

No que diz respeito aos diferentes Grupos/Movimentos cada um deles possui das instâncias superiores a permissão para projetarem e confeccionarem os seus próprios

uniformes. Ao observarmos as vestimentas adotadas por esses diferentes grupos percebemos quatro tendências diferentes de conjuntos: O primeiro que iremos abordar consiste em modelos inspirados em designs de fardas de forças de segurança (policiais civis e militares).

Os Fiscais apresentam-se como policiais militares, os homens usam gandola e calças brancas e as mulheres usam gandola branca (de mangas curtas) e saia verde militar, ambos conjuntos são complementados com boinas, cintos e suspensórios verde militar. A Fanfarra Kimbanguista (FAKI) e os Flautistas kimbanguistas (FLAUKI) possuem um uniforme inspirado em bandas militares, o conjunto é composto basicamente de uma gandola no estilo gola de padre e calças para homens ou saias para mulheres (ambos conjuntos possuem alguns detalhes de ornamentação como bordas nas mangas, nos bolsos ou nas laterais das calças e saias); também usam opcionalmente um quepe de pala; os FAKI adotam o verde militar como cor predominante, e os FLAUKI adotam majoritariamente o branco.

O carácter militar das vestimentas está profundamente relacionado com o entendimento da Igreja a qual se concebe como um exército espiritual na luta contra as forças do mal. Esse é um aspecto muito característico do messianismo africano e também da tradição *kingunza* – da qual o kimbanguismo surgiu – que combatia veementemente os espíritos tidos como malfeitores. A biografia de Simon Kimbangu registra por exemplo diferentes embates que ele travou contra agentes da feitiçaria, uma cena que se tornou popular e oralmente difundida diz respeito a uma ocasião em que ele estava caminhando de madrugada e no trajeto encontrou feiticeiros voando nus e os advertiu que caso não parassem com aquelas ações seriam envergonhados. O relato continua dizendo que aquelas pessoas não obedeceram e sob o comando de Kimbangu elas ficaram estáticas, não conseguiam fazer nenhum movimento, amanheceu o dia e as pessoas da comunidade encontraram elas naquelas posições e as reconheceram – por que faziam parte da comunidade – e assim foram envergonhados.

Emmanuel Martey (2006) registra também como Kimbangu se opunha aos cultos à *minkisi* (concebidos como feitiçaria) e sob influência de suas mensagens vários jovens iam de casa em casa coletando amuletos para destruí-los. Assim o kimbanguismo ortodoxo continua se identificando como um exército em oposição à essas forças interpretadas internamente como malfeitoras. Todavia percebemos que na atual configuração da Igreja a principal arma de combate contra essas forças não é diretamente o dinamismo carismático-pentecostal, mas os fundamentos kerigmáticos relacionados com os princípios ético-morais e espirituais do evangelho.

A segunda tendência de confecção de vestimentas entre os Grupos/Movimentos da IJCSK/26=1 consiste na impressão de signos da instituição como siglas e imagens da família santa (Simon Kimbangu, Muilu Marie e seus descendentes) em malhas ou tecidos (geralmente de algodão) através da técnica da serigrafia. Com as malhas são confeccionadas camisetas – geralmente de cor branca; com os tecidos são confeccionados camisas, vestidos e também são usados como panos¹¹⁶. Esse é o modelo da vestimenta adotada pela Associação da Mulher Kimbanguista (AMKI), geralmente as suas estampas trazem a imagem da *Mama Muilu* e completam o conjunto de sua vestimenta usando um lenço verde na cabeça (Fig. 30). Outros grupos de coro, de instrumentalização musical ou de teatro também confeccionam os seus uniformes com base nesses tecidos.

Essas estampas apresentam-se assim como símbolos que nos permitem perceber a consolidação da concepção segundo a qual o kimbanguismo está alicerçado na família santa a partir de uma relação consanguínea com Simon Kimbangu. Enquanto instituição eclesiástica a IJCSK ergueu-se sob essa fundamentação embora tenha sofrido fortes resistências de outros segmentos do movimento que dela discordavam e que também por isso acabaram se dissociando da instituição nos anos iniciais da sua fundação. Porém o novo kimbanguismo ortodoxo seguiu firme defendendo esse discurso e a abundância de estampas relacionadas com essas imagens nas concentrações de fé demonstram a persistência e – de certo modo – o êxito dessa interpretação.

A terceira tendência que percebemos foi a confecção de uniformes a partir de tecidos de algodão também estampados com a técnica serigráfica com diferentes temas geométricos (abstratos¹¹⁷ e figurativos não-naturalistas¹¹⁸). Esses tecidos já são comprados estampados nos centros comerciais e eles não se restringem às cores verde e branco – às vezes não possuem em suas estampas nenhuma dessas cores; com eles, diferentes grupos também confeccionam os seus uniformes. A quarta tendência diz respeito a adoção de fardas

¹¹⁶ Na cultura angolana o “pano” é um pedaço de tecido costurado nas bordas (bainha) que tem dimensões de cerca de 150x100cm e que as mulheres usam envolvendo no sobre o corpo da cintura (ou do peito) para baixo cobrindo assim qualquer vestimenta que estejam usando por baixo. Geralmente ele possui estampas geometrizadas no estilo artístico das culturas africanas, e também pode ser completamente branco ou de outra cor. Além desse conceito o termo em questão (pano) também é aplicado para recortes de tecidos de diferentes tamanhos e utilidades.

¹¹⁷ “Em sua acepção mais ampla, este termo pode ser aplicado a qualquer arte que não represente objetos reconhecíveis” (CHILVERS, 2007, p.3).

¹¹⁸ A expressão “figurativo não-naturalista”, implica em composições visuais nas quais os elementos representados são reconhecíveis, porém não construídos com a mesma exatidão com que são observados empiricamente, e sim a partir dos preconceitos intelectuais ou outros fatores que influenciem o artista. Ver os verbetes “figurativa, arte” e “naturalismo” – definição presente no *Dicionário Oxford de Arte* (CHILVERS, 2007).

projetadas inicialmente fora do espaço sagrado e sem o viés religioso, é o caso do uniforme usado pela Organização dos Escuteiros Kimbanguistas (O.E.K) a qual consiste na reprodução de um design padrão utilizado por escoteiros em diversas regiões do mundo.

Verificamos novamente nessas duas últimas tendências os movimentos de “metamorfose” (DURKHEIM, 2003), na medida em que os materiais de tais vestimentas transitam da esfera do profano para o espaço sagrado. Ainda segundo as percepções de Émile Durkheim – em suas análises sobre o sistema totêmico da Austrália – a sacralidade de determinado elemento não está na essência da sua existência, mas no sentido atribuído pelo grupo na medida em que esse (elemento) é constituído como portador dos valores do mesmo (do grupo) e promotor da sua unificação cultural (DURKHEIM, 2003). Assim, as vestimentas dessas duas últimas tendências tornam-se sagradas na medida em que são utilizadas dentro dos princípios de classificação e de ordem definidos internamente – e esses princípios correspondem às ocasiões em que devem ser usados, tais como durante as apresentações de seus portadores nas programações internas e externas da Igreja por exemplo. Fora da esfera pré-definida para as suas utilizações, essas vestimentas perderiam automaticamente o sentido de sacralidade que as caracteriza.



Fig. 33 – Escuteiros kimbanguistas durante um desfile
Fonte: Arquivos internos IJCSK/26=1



Fig. 34 – Mulheres trajadas de vestidos com estampas abstratas
Foto: Adriano Kilala. 9 dez. 2018

Na Igreja do Espírito Santo em África a vestimenta também ocupa um lugar importante em sua formação, de acordo com relatos históricos internos obtidos durante o campo, tais vestes são resultado de uma experiência hierofânica que ocorreu durante o

período de repressão colonial belga; ainda segundo tais relatos, em certa ocasião enquanto um desses grupos se reuniu para realizar um culto clandestinamente, o teto da casa em que estavam se abriu e então caíram sobre eles vestes de tecido branco e em seguida ouviram uma voz que disse: “Essas são as vestes que vocês irão usar”, após esses incidentes o teto que era feito de fibras de palmeiras se fechou novamente e as vestes ficaram no interior da casa com eles. Por essa razão os kimbanguistas-IESA afirmam que as vestes que usam atualmente consistem em reproduções contínuas dos modelos divinamente recebidos.

Todo o conjunto de vestimentas sagradas dessa Igreja é completamente branco, não existe nenhuma inscrição ou detalhe de outra cor, de acordo com essa organização a vestimenta é um elemento simbólico que representa o carácter moral santo que o crente deve ter, assim sendo a ausência de inscrições ou tecido de outra cor faz referência à ausência de mancha nas vestes, ou seja, de deformidade no carácter.

Organizamos a nossa abordagem em relação às vestimentas usadas nessa instituição apresentando primeiramente as vestes masculinas e depois as vestes femininas; quanto ao primeiro grupo apresentaremos inicialmente as vestes sacerdotais, em seguida a vestimenta de representantes administrativos¹¹⁹ e dos membros efetivos e finalmente a vestimenta dos neófitos e visitantes. Quanto ao segundo grupo (feminino) apresentaremos as vestes utilizadas por sacerdotisas e membros efetivos e por fim as vestimentas usadas pelas neófitas e visitantes.

Nesse sistema religioso os sacerdotes são gestores que como Chefe Espiritual, Pastores, Diáconos e *Nlongi* passaram pelo processo de consagração ou legitimação bem como foram habilitados a realizar os rituais espirituais inerentes à instituição. A vestimenta sacerdotal consiste em uma túnica que cobre o sacerdote até os pés. Em complemento às vestes, o sacerdote kimbanguista-IESA também porta alguns acessórios como um cinto, uma mitra e uma toalha. O cinto é feito do mesmo material da túnica e é colocado perpassando por debaixo do cós costurado sobre a mesma; a mitra é um acessório que o sacerdote usa sobre a cabeça até a altura da orelha, ela representa a autoridade sacerdotal, o seu formato é circular de todos os lados e o seu topo é achatado.

A toalha é um acessório que quando em inatividade o sacerdote coloca sobre os ombros, todavia quando a utiliza ele coloca-a nas mãos sacudindo-a sobre o(a) paciente,

¹¹⁹ Na hierarquia espiritual kimbanguista-IESA, no que concerne aos homens, após os sacerdotes estão os responsáveis administrativos, esses são encarregados de funções como o secretariado ou a chefia dos Departamentos. Admite-se para essas funções membros que não sejam sacerdotes, todavia qualquer sacerdote exceto o Chefe Espiritual pode ser investido em um desses cargos.

colocando-a sobre o(a) mesmo(a) em alguns momentos durante os rituais de cura ou bênção ou portando-a sobre o braço esquerdo para emitir determinados comandos durante os rituais¹²⁰. Para esse efeito adota-se uma toalha de banho branca sem inscrições, comprada em algum espaço mercantil (podendo ser secular) todavia, após passar pelo processo de consagração transforma-se simultaneamente em uma espada/arma ou escudo para batalhas espirituais. Esse movimento também pode ser observado a partir da lógica da “metamorfose” proposta por Émile Durkheim (2003), e no kimbanguismo-IESA esse processo se dá a partir da oração, da aspersão de água e da imposição de mãos de um sacerdote (de hierarquia superior em relação ao proprietário) sobre os elementos a serem consagrados.



Fig. 35 – Sacerdotes kimbanguistas-IESA/RDC durante uma cerimônia de batismo
Fonte: Arquivos internos IESA

Enquanto uma organização kimbanguista, a IESA também se concebe como um exército espiritual na luta contra as forças do mal. Existe internamente uma expressão muito difundida que é, “*ngunza* est un soldat!” ou traduzida, “o *ngunza* é um soldado!”, assim os diferentes elementos dessa vestimenta são associadas com os de um soldado, a túnica é tida como um fardamento militar e a toalha é uma arma espiritual. Pelo fato de haver uma relação intrínseca entre esse conjunto de vestimenta com a dinâmica da batalha espiritual, apenas pessoas ungidas (soldados habilitados) podem usá-la; aos outros membros, ainda que sejam efetivos e ocupem cargos administrativos é reservado um outro modelo de vestimenta a qual não possui diretamente essa conotação.

¹²⁰ Traremos mais informações a respeito no próximo capítulo na seção sobre cultos e liturgias.

Esse aspecto de soldados treinados que provêm o grupo de ferramentas espirituais de batalhas espirituais ou que confrontem as forças consideradas malignas em favor dos seus requerentes é um aspecto muito característico das Igrejas cristãs africanas carismáticas/pentecostais (MEYER, 2004). Podemos correlacionar o papel do *Nlongi* (sacerdote) *ngunza* com o (papel) do líder de oração do retiro espiritual ganense *wait on/for God* (espera por Deus)¹²¹ observado por Bruno Reinhardt (2017, p.198). Segundo o autor, tais lideranças atuam “como maestros ou treinadores. Eles orientam a performance [do grupo] de forma participativa e sustentam seus diversos ritmos coletivos, focos de atenção e cronótopos dominantes”, conduzindo assim os seus adeptos na obtenção de êxitos diante de suas lutas contra as forças do mal.

O segundo conjunto de vestimentas consiste em um *bubú* (camisa cujo corte é projetado para ficar folgado ao usuário) de mangas curtas que é acompanhado por uma calça ou uma bermuda que também tem um corte de modo a torná-lo folgado ou confortável no corpo do usuário e a sua altura geralmente vai até um pouco abaixo do joelho. Cada um desses dois conjuntos (com calças ou com bermuda) é complementado por uma boina cujo design é semelhante a um boné militar, porém com ausência da pala. Além da boina esse também podem usar um quepe; o membro efetivo no kimbanguismo-IESA é chamado de *ngunza* (profeta) desse modo, mesmo que algum deles não seja consagrado entende-se que de certo modo ele é uma autoridade espiritual e por essa razão cobre a cabeça.

Esses dois conjuntos de vestimenta também são utilizados pelos sacerdotes quando participam de uma atividade interna administrativa ou evangelística (reunião, seminário, etc.) ou de atividades externas (audiências com autoridades civis ou eclesiásticas, cerimônias públicas etc.) ou mesmo no seu dia a dia. Para eventos externos, a boina é substituída pelo quepe branco; quanto menos formal for a ocasião menos completo é o conjunto, em última instância utilizam simplesmente o quepe, percebe-se assim uma estreita relação entre o grau de sacralidade que determinado evento apresenta com o grau de completude do conjunto de vestimenta que se adota. Por fim está a vestimenta utilizada pelos neófitos e visitantes, essas são comuns e as únicas exigências que se estabelecem é que elas sejam decentes no sentido de não exporem certas partes do corpo, principalmente as partes íntimas.

¹²¹ *Twen awrade* ou *wait on/for God* (espera em/por Deus) é um retiro espiritual realizado por cristãos pentecostais no Gana (África Ocidental) no topo de uma montanha considerada sagrada de nome Atwea. Durante esses retiros os fiéis ficam das 9 horas da noite às 3 horas da manhã buscando um agir favorável de Deus em relação às causas/necessidades que cada um apresenta; realizam tais programações através da entoação de cânticos, confissões de pecados, orações de intercessão e batalha espiritual.



Fig. 36 – Responsáveis administrativos e membros efetivos da IESA durante o centenário
Fonte: Arquivos internos IESA

Uma vez descritas as vestimentas dos homens descreveremos agora a das mulheres. O primeiro conjunto de roupas que abordaremos diz respeito àquele utilizado por sacerdotisas e membras efetivas pois ambas adotam o mesmo conjunto. Ele consiste em um vestido longo que desce até os pés (representando a santidade) o qual é complementado por um lenço de cabeça. No kimbanguismo-IESA, esse lenço é concebido como sinal de autoridade da mulher e demarca o seu lugar na relação com o grupo e com o cosmo. A sua adoção representa a aceitação pelas mesmas dos princípios hierárquicos que norteiam a estruturação do grupo, segundo os quais, o homem é concebido como cabeça sobre a mulher – tal como já fizemos referência. Assim sendo, a sujeição feminina a essa ordem, é tida como um fator determinante para o estabelecimento da proteção espiritual sobre as mesmas. Essa cobertura tem dois níveis: a autoridade espiritual masculina e a divina.

Às mulheres neófitas ou visitantes é permitido usar trajes comuns, a única exigência que se impõem sobre elas é que usem o lenço sobre a cabeça e que estejam decentemente vestidas; muitas vezes elas visitam a Igreja convidadas por uma membra, nesses casos a anfitriã além de providenciar um lenço também pode providenciar uma blusa branca para que a convidada use durante o culto.



Fig. 37 – Mulheres kimbanguistas-IESA durante uma apresentação coral
Foto: Adriano Kilala. 23 de nov. 2018

Esse conjunto contendo o lenço na cabeça, uma blusa branca e uma saia ou pano comum também pode ser adotado por sacerdotisas e membras efetivas no seu dia a dia ou em atividades internas e externas com um carácter mais administrativo. Vale observar também que o Regulamento Interno da IESA no seu Artigo nº16 proíbe a mulher de usar roupas reservadas para homens, assim como os homens também são proibidos de usar roupas reservadas para mulheres; essa Igreja também compactua com os fundamentos judaicos cristãos de que homens e mulheres são seres humanos com característica psíquicas, anatômicas e culturais diferentes.

Tal como podemos observar através de todas essas descrições, as vestimentas recebem particular importância tanto na formação IESA quanto da IJCSK/26=1. Elas não se apresentam simplesmente como recursos para cobrir e adornar o corpo do(a) praticante, mas também como mecanismos de demarcação dos espaços dos agentes no interior do universo simbólico da organização, daí a existência de vestes diferenciando homens e mulheres, sacerdotes/sacerdotisas e leigos etc. Paralelamente a isso, elas igualmente estabelecem um estreito diálogo com os esquemas cosmológicos que regem essas Igrejas. As vestimentas encerram essa seção na qual estamos abordando alguns elementos simbólicos de autorrepresentação adotados pela IESA e pela IJCSK/26=1, vimos ao longo dessa seção outros signos como logotipo, sigla, cores predominantes e slogan/placa de identificação, e percebemos que embora esses elementos sejam aparentemente simples e/ou discretos, possuem a capacidade de abarcar em si importantes informações relevantes para a compreensão dos modos internos de organização e da percepção de mundo dessas Igrejas.

Com esse tópico, encerramos a nossa abordagem em relação aos modos internos de organização das Igrejas kimbanguistas IESA e IJCSK/26=1 e percebemos que ambas continuam desenvolvendo os seus mecanismos de organização no sentido de permanecerem atuantes. Essa percepção é relevante pois, tal como observou Ruy Blanes (2009), alguns autores como Georges Balandier previam que após as independências dos países centro-africanos o kimbanguismo perderia o fundamento de sua existência. O que vemos, todavia, é que os processo de independência apenas inaugurou um novo ciclo na história desse movimento, um ciclo marcado pela institucionalização e/ou rotinização. Os modos de organização interna aqui abordados implicam nessas dinâmicas internas de objetivação que ambas Igrejas têm experimentado, dinâmicas essas que serão complementadas com a abordagem das suas diferentes formas de atuação que faremos no capítulo seguinte.

4 ANÁLISES SOBRE AS DINÂMICAS DE ATUAÇÃO DA IJCSK/26=1 E DA IESA

Uma vez apresentados os princípios doutrinários que norteiam cada uma dessas Igrejas bem como os modos de organização interna através dos quais elas sistematizam os seus diferentes órgãos ou departamentos, abordamos nesse capítulo as suas dinâmicas de atuação. Essa abordagem se dará a partir da leitura sobre a formação dos seus cultos e demais programações. Todavia, fazemos inicialmente uma análise sobre a formação do espaço sagrado na IJCSK/26=1 e na IESA, pelo fato de este ser constituído como o principal palco de atuação dessas igrejas. Em seguida, observamos as suas diferentes formas de atuação a partir da leitura sobre os seus cultos e demais programações.

Desse modo, analisamos de que forma os aspectos doutrinários bem como os modos internos de organização dessas Igrejas se tornam materializados ou apropriados durante os eventos por elas realizados, eventos esses nos quais é possível observar as manifestações voluntárias e involuntárias de diferentes elementos simbólicos que compõem os seus esquemas cosmológicos. Com elas (as leituras), complementamos também a apresentação que temos construído nesse trabalho em relação as configurações atuais da IJCSK/26=1 e da IESA em Angola.

4.1 A organização do espaço sagrado na IJCSK/26=1 e na IESA

A nossa abordagem sobre o espaço sagrado nessas igrejas foi construída a partir de dois aspectos principais: o primeiro diz respeito aos princípios que cada uma delas estabeleceu para definir os espaços centrais os quais constituem-se como referências para as demais filiais de cada uma dessas instituições. Após essa análise, trazemos uma descrição em relação à forma como cada uma delas se organiza, seja em relação ao modelo arquitetônico ou em relação à distribuição dos diferentes elementos/órgãos que garantem o seu funcionamento; continuaremos apresentado primeiramente a IJCSK/26=1 e em seguida a IESA. A clareza que nos propomos trazer quanto à construção e utilização do espaço por parte dessas Igrejas permitirá não apenas consolidar a compreensão dos seus modos internos de organização como também perceber a preparação de tais espaços para tornarem-se ambientes propícios para a realização dos seus cultos, liturgias e demais programações.

4.1.1 O espaço sagrado na IJCSK/26=1

No que concerne a essa organização, verificamos que esse espaço continua sendo a colina de Nkamba (a qual também tem sentido de monte sagrado). Vimos no capítulo anterior que Nkamba foi a aldeia natal de Simon Kimbangu e nela teve início seu ministério público através da realização de curas bem como de proclamações de mensagens evangelísticas e profético-políticas; vimos também que rapidamente ela se tornou o destino de diversos peregrinos que vinham das diferentes colônias da África Centro-Oeste, trazendo consigo enfermos, mortos ou até aflições emocionais ou espirituais os assolavam e buscavam então a cura desses males.

Nkamba também representou o marco final do ministério público de Simon Kimbangu pois, após ter se escondido em outras aldeias decidiu finalmente se entregar às autoridades belgas no dia 12 de setembro de 1921 sendo assim aprisionado juntamente com parte significativa de seus discípulos. Mesmo após a detenção de Kimbangu e de seus seguidores, Nkamba continuou sendo um espaço de significativa relevância para os seguidores do movimento, a esse respeito lemos o seguinte comentário na obra *Conheça o Kimbanguismo*:

Em razão da sua incomparável importância, Nkamba, centro espiritual por excelência do Kimbanguismo [continuou] a jogar ao longo da repressão, um papel motor de primeiro plano, na transmissão das directrizes aos Kimbanguistas um pouco por todo o lado. Depois de 6 de Junho de 1921¹²², esta pequena aldeia havia sido posta sob ocupação militar, com vista a desencorajar o fluxo de peregrinos [...] Desde 1921 até 1933, Muilu Marie [esposa de Simon Kimbangu] foi mantida em Nkamba, num estado de meio reclusão [...] Clandestinamente, os peregrinos vindo dos países sob influência do Kimbanguismo [...] continuavam a vir consultá-la (IJCSJ, 2000, p.74,76).

Nkamba está assim intrinsecamente ligada aos processos de gestação, manifestação, consolidação e sistematização do kimbanguismo e também é um centro de resistência local contra a dominação colonial, por essa razão ela ocupa a posição de espaço sagrado por excelência para os kimbanguistas. Partindo do pressuposto que o kimbanguismo ortodoxo constituiu-se apoiada na descendência consanguínea de Simon Kimbangu, as demais vertentes que não se ajustaram aos princípios constitutivos da nova instituição, separaram-se e conseqüentemente perderam a colina de Nkamba como espaço sagrado.

¹²² Essa data marcou o início da perseguição oficial do movimento pelas autoridades belgas, nesse dia ocorreu uma tentativa frustrada de detenção de Simon Kimbangu, na ocasião ele conseguiu escapar e por cerca de quatro meses viveu foragido.

Todavia vimos que em 2002 o próprio kimbanguismo ortodoxo também se dividiu em dois blocos diferentes – os 3=1 e os 26=1 – e nessa cisão a colina sagrada de Nkamba tornou-se um ponto de interesse comum para ambos os lados, mas a IJCSK/3=1 conseguiu apossar-se efetivamente do espaço; a IJCSK/26=1 por sua vez não concebe outro espaço como sagrado senão essa colina, por essa razão continuam adotando-o ainda seja que simbolicamente; e enquanto isso aguardam a reconciliação com os 3=1 para tornarem a partilhar efetivamente do mesmo. O lugar central que a colina de Nkamba possui na formação do kimbanguismo permite-nos identificar a percepção de Thomaz Tweed (2011, p.117) ao afirmar que: o “espaço religioso é um espaço particular” (tradução nossa)¹²³, diferenciado e específico para os seus devotos; ele é demarcado pela negociação de poder e pela construção de significados na medida em que os integrantes do grupo se envolvem em questões específicas de ordem política, social ou econômica (TWEED, 2011).

No âmbito nacional não existe uma condição histórico-espiritual de semelhante rigidez para se estabelecerem os centros nacionais, provinciais ou municipais; em linhas gerais a obtenção de tais espaços se dá mediante solicitação formal às autoridades administrativas locais; além disso, tais terrenos também podem ser obtidos através das contribuições dos próprios membros ou de doações voluntárias. Atualmente a Direção Nacional da IJCSK/26=1 em Angola está instalada em um terreno cedido pelo Governo da Província de Luanda, no Distrito urbano do Golfe, Município do Kilamba-Kiaxi.

Tal como temos observado ao longo desse trabalho, o Estado angolano exerce um significativo controle sobre o campo religioso, principalmente por intermédio da Direção Nacional para os Assuntos Religiosos (DINAR). Ainda no contexto angolano, o Estado exerce o lugar de ‘ator central’ no país, sendo o principal detentor dos meios de produção econômica, midiáticos, educacionais etc., e principal agente regulador das relações institucionais e interpessoais. E na sua relação com as instituições religiosas, ele (o Estado) cria um padrão sobre como devem ser as instituições (religiosas) tidas como salutares, e pelo que pudemos observar os critérios são: Organizações com uma quantidade expressiva de membros, que prestam serviços sociais e que possuam uma organização interna consistente (INAR, 2007). As Igrejas que apresentam esse perfil são mais susceptíveis em receber o apoio estatal, tal como a concessão de um terreno, suportes em eventos etc.

¹²³ No original: “Religious space is a particular space” (TWEED, 2011, p.117).

As relações entre Igrejas e Estado no contexto angolano nos permitem perceber os modos de adequação das instituições religiosas “às definições sociais do que deva ser a ‘religião’” (GIUMBELLI, 2015, p.66), pois como afirma o autor: “Se um grupo pretender ser reconhecido socialmente como uma religião, terá que corresponder a essas definições, e elas envolvem, entre outras coisas, o acesso a formas jurídicas controladas pelo Estado”.

Uma vez abordada a definição do espaço sagrado na IJCSK/26=1 analisaremos agora as lógicas arquitetônicas que norteiam a construção dos templos nessa Igreja. Um dos elementos mais representativos na formação do espaço sagrado para a realização de cultos e liturgias no kimbanguismo-IJCSK diz respeito à presença de um arraial, esse consiste em um espaço amplo e aberto cercado ao redor pelos diferentes órgãos e departamentos que compõem a instituição, acomodados em estruturas cobertas¹²⁴. No centro do arraial também é montada uma estrutura coberta e aberta nas laterais na qual se acomodam o dirigente do culto, o Chefe Espiritual e o Secretário (no momento dos avisos), ela é o principal centro de comando dos encontros.

O espaço central do arraial também é usado para a realização das diferentes liturgias com especial destaque aos desfiles no momento final do culto. A presença constante do arraial nas concentrações de fé do kimbanguismo-IJCSK nos remete ao período das atuações públicas de Simon Kimbangu que ocorriam semelhantemente em espaços abertos – tal como o topo da colina de Nkamba – e as grandes demonstrações de milagres ocorriam no centro do mesmo enquanto os espectadores ficavam ao redor acompanhando e participando das atividades.

As concentrações de fé do kimbanguismo-IJCSK continuam recebendo uma audiência expressiva (milhares de pessoas), em diferentes contextos o arraial continua sendo a principal alternativa para a acomodação dos participantes e realização das atividades. Por ocasião da nossa pesquisa de campo em Angola essa era a estrutura sob a qual a IJCSK/26=1 estava organizada – semelhantemente, esse foi o mesmo modelo adotado pela vertente IJCSK/3=1 nesse país.

No que concerne a esse modelo de organização, ele se configura do seguinte modo: Na parte frontal do arraial ficam acomodados os dirigentes da instituição (Pastores, chefes dos Grupos/Movimentos, responsáveis pelas relações internacionais, etc.); do lado esquerdo

¹²⁴ A qualidade dessas coberturas depende do nível socioeconômico da instituição, algumas coberturas são montadas por telhas de cerâmica e outras são simplesmente formadas por sombrinhas e tendas de lona com armações de metal; o principal intuito delas é proteger os participantes das intempéries climáticas.

dos dirigentes fica posicionada a Fanfarra Kimbanguista e no mesmo corredor ficam alguns grupos de corais, numa sequência de um após o outro; essa sequência de grupos e movimentos também compõe a formação localizada à frente dos dirigentes (do outro lado do arraial), bem como do corredor à direita desses. Ainda à direita dos dirigentes ficam localizados os Flautistas Kimbanguistas em uma posição frontal em relação à orquestra da fanfarra; e tal como já o dissemos, no centro do arraial ficam o Chefe Espiritual e os dirigentes do culto – esse espaço central é conectado ao ambiente no qual ficam os dirigentes através de uma passarela de cor verde e branco nas laterais a qual serve para a entrada e saída do Chefe Espiritual e se configura como um objeto simbólico canalizador de honra em direção a pessoa de tal dirigente.



Fig. 40 - Arraial da IJCSK/26=1 em Angola durante o período da reforma
Fonte: Arquivos internos

Ainda em relação à configuração do espaço físico para a realização dos cultos e liturgias, percebemos que na medida em que a organização cresce em termos de poder aquisitivo ela também modifica sua estrutura física construindo assim um templo que comporte os seus membros. Percebemos também que a construção do templo não implica completamente na substituição do arraial, mas na sua extensão, os templos são sempre construídos de frente para o arraial.

No templo ocorrem boa parte das programações dos cultos, todavia os arraiais continuam sendo espaços de excelência para a realização de desfiles na parte final do culto bem como de outras atividades públicas em datas comemorativas. Os centros sagrados kimbanguistas-IJCSK/26=1 além de possuírem um espaço para a realização dos cultos e liturgias, também podem acomodar outros estabelecimentos como escola, hospital,

residências pastorais, gabinetes administrativos e, dependendo das condições, podem incluir também museu/galeria, salão de conferências, cybercafé etc.



Fig. 39 - Novo templo IJCSK/26=1 em Angola após a reforma
Foto: Adriano Kilala. 26 de abr. 2019

Cerca de dois meses após o término do nosso período de pesquisa as obras de qualificação geral do complexo da IJCSK/26=1 foram concluídas, as programações deixaram de ser feitas no arraial e passaram a ser feitas em um templo construído desde os alicerces possuindo dois pavimentos, com capacidade para 3 000 assentos, 10 salas administrativas e uma cave. Todavia a organização interna no interior do templo continuou seguindo o padrão do arraial no qual os diferentes órgãos e participantes ficam distribuídos ao redor do espaço deixando assim a área central para a realização dos rituais e demais atividades durante o culto¹²⁵; outra semelhança em relação ao padrão kimbanguista-IJCSK é que o novo templo foi construído de frente para o arraial.

Além do templo, também foram construídas outras instalações tais como um edifício multiuso contendo um anfiteatro com capacidade para 250 pessoas, um centro médico, bem como alguns apartamentos para acomodarem os profissionais de saúde; também a residência pastoral (do Chefe Espiritual) foi demolida e reconstruída do zero em um espaço de 18x35m. Foi também construído um centro de conferências contendo 30 suítes, um refeitório, uma

¹²⁵ A distribuição interna do espaço de modo que os participantes estejam localizados ao redor do templo não é uma constante na projeção dos templos kimbanguistas-IJCSK. O templo de Nkamba por exemplo não segue esse modelo e sim uma organização interna muito semelhante ao modelo católico ou protestante nos quais o altar é construído na parte frontal do espaço (acomodando os gestores) e os demais participantes sentam-se enfileirados de frente para os gestores e separados por corredores por toda a extensão do espaço restante.

biblioteca, um salão de festas, um cybercafé e uma galeria de fotos na qual estão fixadas diferentes imagens relacionadas com a história do kimbanguismo.

As reformas também permitiram a ampliação da escola de ensino fundamental e médio pertencente à instituição que recebeu mais um novo andar, aumentando significativamente sua capacidade podendo atender uma média de dois mil alunos do Ensino de Base (Fundamental e Médio). No que diz respeito aos aspectos relacionados com os serviços de saúde, atualmente a instituição possui um hospital com capacidade para mais de 50 leitos bem como um hospital materno-infantil com capacidade para 50 leitos. Percebemos que essa organização constrói com os próprios recursos os seus edifícios e também busca a parceria do Estado no sentido de obter os terrenos bem como recursos para manterem o funcionamento desses serviços.



Fig. 40 – Edifício multiuso e parte da Escola à direita
Foto: Adriano Kilala. 26 abr. 2019



Fig. 41 – Residência pastoral
Foto: Adriano Kilala. 9 dez. 2018



Fig. 42 – Complexo administrativo (ao centro)
Foto: Adriano Kilala. 26 abr. 2019



Fig. 43 – Galeria e Centro de Conferências
Foto: Adriano Kilala. 26 abr. 2019

Os resultados dessa reforma têm surpreendido os próprios membros e gestores, e podem ser entendidas como a resposta da instituição para o atual momento sócio-histórico

que Angola está vivendo. Após o país passar por um extenso período de guerra civil iniciado em 1992, houve um acordo de paz celebrado entre o governo e as forças da oposição no dia 4 de abril de 2002. A guerra destruiu parte significativa das infraestruturas do país, e com o alcance da paz uma das prioridades principais do governo passou a ser a reconstrução do país. De acordo com Camila Sampaio (2020):

A reconstrução nacional tem sido apresentada como um conjunto de ações e dispositivos utilizados pelo Estado e seus representantes diretos no delineamento de uma “Nova Angola”, cujos valores seriam “modernos”, “prósperos” e “democráticos” [...] No governo do Presidente José Eduardo dos Santos (1979-2017) referente ao pós-guerra (2002-2017), a ideia da *reconstrução nacional* apareceu de forma repetida como uma postura pacificadora associada à sua imagem pública. A saída desse Presidente e a entrada de João Lourenço (2017-atual) no cargo modificam jargões políticos nacionais, que mantêm a busca pela “Nova Angola”, mas passam a apostar no tema “combate à corrupção” (SAMPAIO, 2020, p.124).

Sob o lema da “reconstrução nacional”, várias obras de reformas macroestruturais foram feitas. A capital (Luanda) – que havia ficado superpovoada em decorrência do êxodo de refugiados que nela buscavam a proteção contra os perigos da guerra – foi a mais beneficiada pelas reformas, teve os seus limites territoriais ampliados com a anexação de terras que pertenciam à Província do Bengo (a qual cerca Luanda à Norte, Leste e Sul). Além disso, foram construídos novos conjuntos habitacionais de acordo com os padrões arquitetônicos modernos, alguns deles voltados para as classes média e alta, e outros para as para famílias de baixa renda. A estrutura rodoviária também sofreu grande renovação, inclusive com a construção de grandes avenidas e rodovias interprovinciais.

Nesse sentido, percebemos um impacto direto das obras macroestruturais no país com o espírito de reformas que se instalou na IJCSK/26=1. Outro fator que em nosso entender também teve um impacto considerável no incentivo para essas mudanças no seio da IJCSK/26=1, foi a revolução arquitetônica que a Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (INSJM) experimentou nos últimos anos. A INSJM e a IJCSK/26=1 são as duas maiores Igrejas messiânicas africanas de Angola, e como vimos ambas também partilham indiretamente uma história comum, pois, surgiram na mesma região (Baixo-Congo). Além disso, Simão Toko (fundador da INSJM) teve fortes contatos com seguidores do movimento profético-político iniciado por Simon Kimbangu. Embora haja aparentemente uma relação pacífica entre as lideranças das duas Igrejas, percebe-se um clima discreto de competição entre os seus membros.

Ambas Igrejas estão localizadas na mesma avenida; ficam há cerca de 600m de distância, e o que acontece em uma, direta ou indiretamente pode gerar interferência na outra. No dia 17 de agosto de 2012, na pessoa do então Presidente da República de Angola (José Eduardo dos Santos) a INSJM inaugurou o seu complexo religioso contendo um templo para cerca de 20 000 pessoas, um Instituto Superior Politécnico, uma Escola de Ensino de Base (Médio e Fundamental), uma estação de Rádio e um salão de festas e eventos – sendo assim o maior complexo religioso de Angola.



Fig. 44 – Completo tokoista, após o culto
À esq. parte do edifício do Instituto Superior Politécnico Tokoísta
Foto: Adriano Kilala. 27 jan. 2019

Essas obras causaram um grande impacto nas relações cotidianas de Luanda¹²⁶. Na nossa pesquisa de campo, seis anos depois, tais impactos ainda eram perceptíveis nas conversas entre os populares; certamente esses acontecimentos também tiveram interferência no despertar do espírito de reformas entre os kimbanguistas-IJCSK/26=1. Dando prosseguimento à nossa proposta de abordagem paralela das duas vertentes kimbanguistas em análise, teceremos agora as considerações sobre a formação do espaço sagrado na IESA.

¹²⁶ Uma das principais razões para o impacto popular dessa obra dizia respeito ao grau de envolvimento do Estado na sua realização, e muitos chegam a afirmar que a mesma foi feita com os recursos do Estado. Em uma entrevista à Televisão Pública de Angola (TPA) no dia da inauguração, o Secretário-geral da Igreja (Rev. Pedro Simão) afirmou: “Para sermos honestos, tivemos apoio do Governo Angolano, na iniciativa da sua excelência o presidente da República José Eduardo dos Santos”. (Disponível em: www.tpa.sapo.ao, acesso em 2 jan. 2021).

4.1.2 O espaço sagrado na IESA

Nessa cosmovisão a principal condição para o estabelecimento do espaço diz respeito à ocorrência de uma revelação profética confirmando ou indicando um local específico para esse fim – essa revelação pode ocorrer através de visões, sonhos, ou outros tipos de manifestações hierofânicas para gestores e/ou adeptos. Os principais centros sagrados dessa organização são chamados de “missões proféticas” e são, via de regra, instalados em lugares distantes dos centros urbanos fixando-se assim em zonas rurais.

A justificativa de seus gestores para essa localização é explicada pela escolha divina e pela compreensão dos centros urbanos como ambientes saturados de elementos tidos como profanos tais como: promiscuidade sexual, abundância de substâncias psicoativas, incidência de linguajar obsceno, proliferação de músicas seculares etc. Assim entendem que quando um *ngunza* (profeta) convive diariamente exposto a tais situações possui um grau maior de dificuldade em desenvolver a sua elevação espiritual, uma vez que constantemente corre o risco de ser contaminado; desse modo, as zonas rurais passam a ser vistas como ambientes com menor incidência de tais elementos e, conseqüentemente, mais propícios para as manifestações hierofânicas. Alguns gestores – inclusive o Chefe Espiritual – isolam-se para assim desenvolverem uma espiritualidade considerada mais saudável, possuem uma relação mais favorável com as forças sobrenaturais e então exercem um direcionamento espiritual mais efetivo sobre os seus adeptos.

Geralmente o centro espiritual e o centro administrativo ficam no mesmo espaço, mas é possível também que em alguns contextos ambos estejam em lugares diferentes – ainda que provisoriamente – quando isso ocorre, os centros administrativos ficam em regiões metropolitanas por possuírem maior facilidade de comunicação com as filiais e demais instituições parceiras e as missões proféticas ficam em zonas rurais. Atualmente o centro administrativo e o centro profético da IESA estão no mesmo espaço que é na Missão Profética do Nzietá, situada na Localidade de Matadi-ma-Mbangu, Município de Luozi, Província do Congo Central (Baixo Congo) na República Democrática do Congo. Nesse espaço encontram-se instalados os gabinetes administrativos, as residências para os gestores e suas famílias, posto de saúde, escola, campos de produção agrícola e recentemente nele foi construído o templo do centenário da IESA sobre o qual já fizemos referência anteriormente.



Fig. 45 – Visita do Chefe Espiritual da IESA¹²⁷ em Angola averiguando o novo espaço para a missão profética nesse país
Fonte: Arquivos internos

Ainda em relação à missão profética, percebemos que o cuidado na definição de um espaço para essa finalidade não se restringe a Direção Geral (Internacional) mas também se estende para as Direções Nacionais. Nesse sentido, a IESA em Angola também possui uma missão profética na qual se instalam os órgãos centrais, ela fica no Bairro Musseque Kicoca, no Município de Dande, Província do Bengo. Nesse espaço foi construído o templo central com capacidade para 250 pessoas, uma residência pastoral (ainda em construção) e dois ambientes provisórios que servem para a realização de refeições, troca de roupas – para colocarem e tirarem as vestes sagradas – breves reuniões etc., um desses espaços é reservado para os homens e o outro para mulheres. Existe uma planta para a construção de outros estabelecimentos no local para serviços de saúde, ensino, setores administrativos etc., todavia os seus gestores alegam falta de recursos para a sua realização.

Uma vez abordadas as lógicas de implementação dos espaços sagrados centrais, faremos agora uma análise sobre o modelo arquitetônico que norteia a construção dos templos e a distribuição dos espaços no interior dos mesmos. Os templos da IESA obedecem ao seguinte padrão: Possuem duas portas principais de entrada na parte frontal, uma destinada aos homens e outra às mulheres; em alguns templos de maior capacidade existem também duas portas laterais nas proximidades do altar – uma para cada gênero – normalmente essas portas laterais são destinadas aos sacerdotes/sacerdotisas e membros gestores. Na parte frontal do interior do templo fica o altar de um extremo ao outro, nele

¹²⁷ O quarto da esquerda para a direita.

ficam acomodados os sacerdotes, o secretário da Igreja – na extrema direita do altar tendo à disposição uma mesa sobre a qual regista as ocorrências do culto – e no meio do altar fica o púlpito.

Imediatamente abaixo do altar à direita do púlpito fica o assento do dirigente/moderador do culto que é chamado de *chef du commandement* (comandante chefe) – esse título também faz referência à concepção que a Igreja tem de si como um exército espiritual contra as forças do mal. Também abaixo do altar na extrema direita ficam os instrumentalistas – sobre os quais teceremos mais considerações no próximo capítulo.

O espaço restante em frente ao altar é dividido na disposição vertical em três partes iguais, os homens sentam-se à direita dos sacerdotes e as mulheres à esquerda, o espaço central, entre os homens e as mulheres, torna-se palco de diferentes liturgias durante a realização dos cultos tais como o *bascule*, o ofertório, a cura de enfermos etc., (que também abordaremos no próximo capítulo). O último elemento desse modelo organizacional diz respeito ao posicionamento do protocolo, geralmente um homem e uma mulher ficam em pé ao lado da porta correspondente ao seu gênero e sempre que necessário intervêm mantendo a ordem do culto, orientando os visitantes, auxiliando os gestores na realização dos rituais através da orientação aos participantes em relação ao modo de proceder.



Fig. 46 – Interior de um templo da IESA
Fonte: Arquivos internos-IESA

O modelo arquitetônico adotado pela IESA aponta para os princípios que norteiam a organização e a ordenação dos diferentes elementos dentro dessa instituição, os quais – à luz de Émile Durkheim (2003) – dizem respeito aos sistemas classificatórios a partir dos quais

os grupos se afirmam. Nesse sistema de classificação existe uma clara definição em relação ao lugar e/ou significado de cada elemento no interior do grupo possui. Assim, a partir da distribuição do espaço interno, percebemos a demarcação dos lugares/papéis entre os gêneros, bem como entre as demais funções presentes no funcionamento do culto, e de um modo geral dessa Igreja.

No que concerne às demarcações de gênero, percebemos um reflexo em relação a leitura que a IESA construiu quanto posição hierárquica entre homem e mulher. No âmbito espiritual os homens são concebidos como cabeça/autoridade sobre às mulheres, essa posição os atribui maior responsabilidade na mediação com as forças/seres espirituais que atuam em favor do grupo. Os princípios que norteiam a diferenciação dos papéis de gênero no interior dessa Igreja, também são apoiados na configuração sociocultural das sociedades tradicionais locais, pois como observou Wyatt MacGaffey (1983), entre os ba'kôngo – e de um modo geral entre os centro-africanos – a diferenciação sexual binária é concebida como um dado adquirido. Nessa definição, os homens são tidos como principais responsáveis na condução de uma organização social como a família por exemplo, e as mulheres são concebidas como conselheiras e auxiliadoras.

Mary Douglas (1991) observou os modos pelos quais as demarcações sobre o lugar de cada elemento no interior de um grupo estão relacionadas às lógicas de “pureza e perigo” através das quais este se orienta. A pureza implica assim na permanência de cada elemento no lugar que lhe foi atribuído, estabelecendo-se assim a ordem interna, pois, tal “como a conhecemos, a impureza é essencialmente desordem. [Ela] é uma ofensa contra a ordem. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso meio” (DOUGLAS, 1991, p.6-7). A separação entre homens e mulheres no interior do templo IESA, aponta para esses movimentos de ordem/purificação.

Desse modo, observamos que as demarcações de espaços no interior dos templos IESA a partir das diferenciações de gênero ou dos diferentes segmentos que a constituem, possui estreita implicação com os fundamentos teológicos e socioculturais nos quais essa Igreja se apoia; e como observou Thomas Tweed (2011), o espaço sagrado é um ambiente formado a partir da interação entre a religião e a leitura cultural da biologia como algo dado que afeta a vida dos seus adeptos.

Todavia, apesar da grande relação entre a distribuição dos espaços e o trato direto os seres/forças espirituais admitidos por essa Igreja, podemos também perceber a atribuição de espaço destinado a atividades administrativas, perceptível na presença da mesa e da cadeira

do Secretário na extrema direita do altar, registrando as principais ocorrências do culto em termos de estatística. Ainda que seja uma atividade técnica, ela também está relacionada com os princípios religiosos, uma vez que busca estimar, por exemplo, quantas pessoas durante o culto passaram pela cura divina; quantos passaram pelo ritual de bênção. Vale ressaltar que outros relatos possuem um maior teor administrativo, como o caso do registro da audiência do culto em termos de número de participantes (por exemplo).

Percebemos assim na abordagem dessas duas Igrejas que o espaço é um elemento de fundamental importância em suas formações; elas começam construindo um templo e paulatinamente buscam ampliar tal espaço no sentido de incluírem outros serviços formando assim uma pequena cidade organizada pelos fundamentos cosmológicos que norteiam a instituição. Mircea Eliade (2008, p.296) observou que: “A noção de espaço sagrado implica a ideia da repetição da hierofania”, essa repetição ocorrendo em um espaço transformado e adaptado para o seu esquema cosmológico correspondente promove o aumento do grau de incorporação do *habitus* interno bem como permite que ele seja propagado através de tais agentes em outros contextos fora do ambiente sagrado, ou seja, em outras diferentes esferas sociais (trabalho, escola, família etc.).

4.2 A formação dos cultos e demais programações na IJCSK/26=1

A IJCSK/26=1 defende uma cosmovisão cristã e enquanto tal concebe o cosmos a partir de uma leitura dicotômica na qual duas forças antagônicas (o bem e o mal) estão em constante conflito, e a partir de uma dimensão espiritual buscam influenciar a matéria e em particular a humanidade. O bem é concebido como o reino da luz o qual é constituído por Deus e por todos os seres/forças a ele obedientes e/ou sujeitos; por seu turno o mal é concebido pelo império das trevas liderado por Satanás e formado pelos seres/forças também a ele obedientes e/ou sujeitos. Assim sendo a cosmovisão kimbanguista-IJCSK/26=1 associa algumas práticas culturais/religiosas locais como pertencentes às forças do mal dentre as quais citam, talismãs, magia, feitiçaria e adivinhação (IJCSK, 2000).

Diante da percepção da formação dicotômica do cosmos, a IJCSK/26=1 concebe-se como aderente ao lado do bem e, portanto, como um exército na dimensão terrena e humana na luta contra as forças do mal – tal como já o dissemos. Assim buscam, em suas diferentes atuações, implantar princípios e valores considerados benignos para a vida dos indivíduos e para o funcionamento das sociedades alcançadas; os mecanismos de implantação desses

princípios e valores consistem na incorporação e obediência do Regulamento Internos por parte dos adeptos ou no posicionamento da instituição em relação a alguns aspectos concernentes ao funcionamento de uma sociedade tais como economia, política, cultura etc. A cosmovisão kimbanguista-IJCSK/26=1 também concebe como um dos seus principais sentidos de existência a luta “pela independência política, econômica, e espiritual total da África” (IJCSK, 2001, p.1), ela defende que o continente seja livre, autônomo e que “não seja dominad[o] nem por multinacionais ou transnacionais nem por uma oligarquia nacional” (IJCSK, 2000, p.96).

Nessa vertente os cultos são realizados durante todos os dias da semana e são organizados em duas partes, o principal que ocorre aos domingos no horário das 9:00h às 15:00h e os semanais, realizados nos demais dias da semana. O culto principal é dividido em dois blocos, o primeiro é constituído pelos seguintes momentos: a) toque do sino; b) oração inicial; c) apresentação dos coros e das orquestras; d) intercessão em favor dos atribulados; e) apresentação de crianças (opcional)¹²⁸ f) ofertas; e g) exposição da mensagem. Por seu turno a segunda parte tem a seguinte formação: a) entrada do líder espiritual; b) anúncios sobre a vida da Igreja e saudação dos visitantes e órgãos internos; c) palavra do Líder da Igreja a nível nacional ou do seu representante na sua ausência; d) desfiles e, e) bênção final.

O anúncio do início do culto é feito através do toque do sino que consiste em uma estrutura de metal convexa e oca internamente, geralmente ele feito com base na adaptação de uma calha de roda de caminhão, suspensa através de uma corda de aço ou corrente e batida por um encarregado com uma barra de metal através de toques pausados no sentido de permitir a propagação do seu som, esses toques sinalizam a preparação da audiência para o início da cerimônia. A presença do sino na formação do culto da IJCSK/26=1 aponta para a influência catolicismo sobre essa cosmovisão, indicando os contatos culturais entre missionários norte-europeus e os povos centro-africanos.

Na experiência centro-africana – e em particular angolana – o sino (*ngunga*) é um dos principais símbolos da presença do cristianismo; de acordo com relatos orais coletados durante o campo em conversa com pessoas fora do contexto das Igrejas estudadas, subemos que as primeiras gerações de ba’kôngo (bem como Dembos) convertidos ao cristianismo

¹²⁸ A realização dessa liturgia depende da demanda, os pais que possuem as crianças a serem apresentadas procuram os gestores e manifestam o interesse em participarem dessa programação. Os gestores avaliam então as demandas e agendam o dia de acordo com a necessidade.

(catolicismo ibérico) estabeleciam uma correlação entre o sino que era tocado anunciando o início das missas como a Igreja em si. Assim, a própria Igreja (prédio/instituição) também passou a se chamar *ngunga* – sendo compreendida como o lugar do toque do sino. Até os dias de hoje é comum entre os angolanos – principalmente na capital – ouvir a expressão: “Vou à *ngunga*” para se dizer, “vou à Igreja”. Assim na linguagem popular, *ngunga* continua sendo um dos termos usados para se referir à instituição Igreja.

Tal como vimos, o kimbanguismo é um fenômeno que surge do protestantismo batista do Baixo-Congo, e como sabemos, o toque do sino para o anúncio do início de um culto não é uma característica litúrgica do protestantismo. Assim como o sino, é comum identificarmos outros elementos dogmáticos ou litúrgicos do catolicismo na formação das Igrejas kimbanguistas. Para compreendermos essa dinâmica (de influência do catolicismo na formação do kimbanguismo) é necessário observarmos novamente a construção histórica do kimbanguismo: embora Simon Kimbangu tenha sido protestante/batista assim como parte significativa de seus seguidores, muitos outros centro-africanos aderiram ao kimbanguismo dissociando-se tanto das religiões tradicionais locais, quanto das religiões estrangeiras – católica ou protestantes (KUNTIMA, 1984; IESA, 1995).

No contexto histórico em questão, o catolicismo constituía-se na religião dominante da região e com considerável influência na formação religiosa das populações locais (MENEZES, 2000; KUNTIMA, 1984). Com a emergência do kimbanguismo muitos centro-africanos deixaram o catolicismo e se uniram ao novo movimento profético exercendo também certa influência na formação dessa cosmovisão (kimbanguista) que ainda estava em gestação; assim em virtude dessas dinâmicas de relações interculturais diferentes elementos foram sendo absorvidos na formação do kimbanguismo.

Após o toque do sino uma mulher (senhora) previamente indicada faz a abertura do culto com uma oração – percebemos que em geral é uma integrante da Associação Mama Muilu, tal como vimos trata-se de um segmento que goza de certo prestígio interno em virtude do protagonismo de Muilu Marie na formação do kimbanguismo-IJCSK. Terminada a oração, dá-se início ao momento dos cânticos, que é aberto por um gestor também previamente indicado o qual conduz a congregação a juntos entoarem um hino; no final desse hino, os diferentes grupos de coro e orquestras se apresentam um após o outro, da esquerda (em relação ao lugar em que sentam os gestores) para a direita.



Fig. 47 – Momento de apresentação – Fanfarra Kimbanguista
 Fonte: Arquivos internos – IJCSK/26=1

A partir desse espaço no qual diferentes apresentações musicais são feitas, percebemos novamente os movimentos de repetição das experiências hierofônicas (ELIADE, 2008), pois os cânticos dessa organização são tidos como resultantes de experiências com o divino. Na meditação em que entoam rotineiramente tais cânticos, as pessoas também revivem essas experiências. Semelhantemente, esse momento de apresentações dos grupos de coro e de orquestra também consiste em um espaço de revitalização contínua da própria instituição. Na IJCSK/26=1 o principal protagonismo – no que concerne às suas mobilizações – fica sob responsabilidade dos Grupos/Movimentos. Nessa organização, esses grupos absorvem parte significativa dos membros da organização (cerca de 80%). A partir dessa dinâmica de trabalho, geralmente cada membro participa de um grupo e desse modo também se torna um agente promotor do funcionamento da Igreja. Os grupos de Coro e de orquestra representam pouco mais da metade dos Grupos/Movimentos existentes nessa instituição; assim sendo, o momento das suas apresentações também implica na atuação de um dos principais segmentos responsáveis pelo dinamismo da organização.

Após os cânticos, o dirigente do culto dá início ao momento de intercessão em favor dos membros que estejam passando por adversidades de diferentes ordens e que recorrem à Igreja para serem auxiliados. Para a realização desse procedimento, o dirigente pede que se apresentem voluntariamente no centro do arraial: uma senhora, um(a) jovem e um senhor; cada um deles deve orar em um idioma específico também previamente indicado – geralmente os idiomas são português, ki'kongo e também se faz uma alternância entre

umbundo¹²⁹, quimbundo ou chokwe¹³⁰. Eles se ajoelham um ao lado do outro (de frente para o outro lado do arraial em que ficam os gestores) e na mesma sequência realizam as orações. O dirigente também intervém no decorrer das orações entoando um breve cântico antes da primeira oração, no intervalo de uma para a outra, bem como após a última, e como um coral toda a congregação canta juntamente com ele.



Fig. 48 – Voluntários para a intercessão durante um culto
Fonte: Arquivos internos – IJCSK/26=1

Partindo do princípio que uma comunidade religiosa é geralmente concebida como uma família de fé – e podemos perceber isso nos modos de tratamentos internos entre os membros da IJCSK/26=1 com a utilização de expressões como: irmão, *tata* (pai/papá), *mama* (mãe), etc. – entendemos que esse espaço de intercessão opera como um mecanismo promotor de um ambiente de cuidado mútuo entre os membros, pois como observa Emile Durkheim (2003, p.32), a religião também consiste em “um sistema solidário de crenças e de práticas”.

Contudo não perdemos de vista que enquanto comunidade social, as congregações religiosas são espaços em que os relacionamentos entre os membros também se dão sob tensões, conflitos e desavenças de diferentes ordens, e por essa razão cada religião adota os seus mecanismos de “controle social” e “autocontrole” – como diria Norbert Elias (1993, p.196) – no intuito de pacificar os relacionamentos entre os seus membros. O momento de intercessão que estamos analisando desempenha um importante papel nesse sentido, e

¹²⁹ Língua étnica dos povos Centro-Oeste e Sul de Angola.

¹³⁰ Língua étnica dos povos Nordeste e Sul de Angola.

também atende um princípio doutrinário muito importante, o *bolingo* (amor), ou seja, fraternidade e interdependência entre os membros dessa igreja.

Na liturgia de intercessão também podemos observar a presença das relações interétnicas na formação do kimbanguismo. Temos pontuado ao longo desse trabalho que, desde a gênese das atuações públicas de Simon Kimbangu, o movimento agregou representantes de diferentes grupos étnicos centro-africanos que, a partir das tensões internas de intercâmbio cultural, tornaram a organização uma plataforma na qual desenvolveram uma cosmovisão comum. Observamos nessa liturgia que na medida em que os voluntários são chamados, não existe uma divisão de assuntos em relação aos motivos de oração para cada um, a princípio todos oram pelos mesmos motivos previamente apresentados. Com isso fica claro que a escolha de três voluntários diferentes para realizarem tais orações não é condicionada pela diversidade de motivos, mas sim pelo intuito de se atender a diversidade interétnica e cultural que caracteriza a instituição.

Ao observar os processos ininterruptos de redefinição cambiável das identidades africanas no mundo moderno, Kwame Appiah (1997, 247) percebe que quando “não é a ‘tribo’ que é investida de novos usos e sentidos, é a religião”. Na liturgia de intercessão pelos necessitados percebemos uma fusão entre essas duas dimensões: etnicidade e religião. Esse papel do campo religioso como instância articuladora de diferentes esferas de parentesco, políticas e identitárias, também foi observado por Luena Pereira no seu estudo sobre *Religião e Parentesco entre os bakongo de Luanda* (2013). Nele, a autora observou que os movimentos de articulação promovidos pela religião também contribuíam para a atribuição de sentido “tanto às transformações ocorridas [nas dinâmicas relações étnicas] como também aos processos de continuidade, entendendo que estruturas e instituições precisam ser constantemente recriadas e construídas para que possam fazer e produzir sentido” (PEREIRA, 2013. p.11).

Ainda em relação à liturgia de intercessão, percebemos também uma relação intrínseca entre os idiomas selecionados para através deles se realizarem as orações com a configuração linguística do espaço sociocultural e geográfico no qual a Igreja está instalada. Em geral, as línguas que possuem uma maior representatividade na formação étnica da organização também são as mais selecionadas. Falando ainda sobre o lugar da representatividade na estruturação das liturgias, percebemos que os critérios de seleção dos voluntários para as orações também são baseados no grau de importância interna que os segmentos a que eles pertencem desempenha, ou seja, são chamados um jovem (homem ou mulher), uma senhora

(*mama*) e um senhor (*tata/papá*); temos aqui uma seleção pautada no gênero (homem/mulher) bem como nas faixas etárias (jovem, senhora, senhor) e verificando o funcionamento da instituição, percebemos que essas categorias são exatamente as suas três principais forças propulsoras.

Após o momento de intercessão, inicia a liturgia de recepção de crianças, o procedimento tomado para a sua realização consiste na apresentação das crianças no centro do arraial, levadas pelos pais que ficam uns ao lado dos outros com as crianças no colo. Um número de pastores correspondente ao número de crianças se apresenta e se posiciona na frente de cada família. Durante a liturgia o moderador efetua a leitura de uma passagem bíblica relacionada com o cuidado que os pais (ou responsáveis) precisam ter para conduzir a criança em uma vida de obediência à Deus.

Após a leitura, os pais são fazem um juramento afirmando conduzir as crianças a obedecerem aos mesmos princípios de fé que eles seguem. As crianças são, então, tomadas pelos pastores que conduzidos pelo moderador efetua uma oração consagrando tais crianças à Deus e em seguida as devolvem aos seus pais. O procedimento termina com a saída dos pastores de forma enfileirada (da mesma forma em que entram), seguida da saída dos pais.

Essa liturgia permite perceber o lugar de importância que os pais/responsáveis ocupam como agentes promotores da inserção da criança na “comunidade de fé” a que pertencem, eles criam assim as condições para que a criança incorpore o *habitus* característico de sua comunidade, pois como observa Pierre Bourdieu (2009, p.90), esse fator (o *habitus*) “garante a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob forma de esquema de percepção, de pensamento e de ação tendem a [...] garantir a conformidade das práticas e sua constância ao longo do tempo”.

Assim, com a liturgia de recepção de crianças se dá oficialmente o início do processo de inserção delas no grupo. De acordo com Norbert Elias (1994, p.21) o processo de inserção de um indivíduo em um grupo específico constitui-se parte da socialidade, uma vez que, a partir do nascimento ele passa a ser “inserido num complexo funcional de estrutura bem definida, deve conformar-se a ele, moldar-se de acordo com ele e, talvez, desenvolver-se mais, com base nele”. A liturgia de recepção de crianças é, igualmente, um importante instrumento através do qual a IJCSK/26=1 permite e incentiva que a sua cosmovisão seja incorporada na formação ontológica de seus membros desde os estágios iniciais de suas existências. A partir desses movimentos de incorporação dos princípios e valores do grupo

na vida de tais crianças, podemos identificar um importante fator facilitador da permanência dessa instituição uma vez em que ela vai sendo renovada e continuada também ao ritmo dos processos de gestação e natalidade no seio dos próprios membros.

Terminada a apresentação das crianças, inicia a ministração das ofertas, nessa etapa entram enfileirados para o centro do arraial uma série de diáconos homens e mulheres – em torno de 60 encarregados. Na medida em que chegam no espaço central recebem individualmente uma bacia de plástico verde e posicionam-se um ao lado do outro (também de frente para o lugar em que ficam os gestores), sob o comando do dirigente todos se ajoelham, levantam-se em seguida e saem cada um seguindo a sua direção e recolhendo as ofertas dos fiéis espalhando-se assim por todo o território do culto.

Ao concluírem a recolha retornam ao espaço central, depositam cada um(a) a seu tempo as ofertas recolhidas em um gazofilácio maior (também de cor verde) e na medida em que as bacias são esvaziadas colocam-se enfileiradas uma acima da outra. Por fim, igualmente sob o comando do dirigente todos os diáconos se ajoelham, levantam-se em seguida e saem enfileirados. Como vimos no capítulo anterior, esse mecanismo representa a principal fonte de arrecadação de receitas dessa organização.

A programação continua com o momento da pregação do evangelho feita por um dos pastores internos – as pastoras também são escaladas para esse fim. O(A) pastor(a) do dia inicia apresentando algumas referências bíblicas nas quais se fundamentará a mensagem e ele(a) mesmo(a) as lê, em seguida apresenta o tema do dia e então prossegue com a sua explanação por um período de aproximadamente 30 minutos. Em algum momento durante a pregação o(a) Pastor(a) do dia também pode entoar algum cântico para reforçar a apreensão da mensagem pelos presentes e quando isso ocorre a congregação acompanha cantando juntamente com o(a) pregador(a). No contexto angolano, a pregação é efetuada na língua portuguesa, todavia é comum que algumas frases ou cânticos sejam em outro idioma, nesses casos o(a) pregador(a) se encarrega de traduzi-los em seguida.

A língua portuguesa desempenha um papel importante na articulação dos diferentes grupos etnolinguísticos que compõem essa Igreja. Vimos no primeiro capítulo desse trabalho que as maiores potências europeias do século XIX apropriaram-se do continente africano partilhando o território entre si, e sem levarem em consideração as divisões geopolíticas pré-existentes, uniram em um mesmo território colonial grupos étnicos diferentes (BATTEN, 1959). Em decorrência desses processos de tensões culturais cada um desses territórios foi desenvolvendo uma identidade comum (enquanto paralelamente mantinham as diferenças

culturais internas), do ponto de vista linguístico articulavam-se mutuamente a partir do idioma do colonizador.

Essa influência linguística pode ser interpretada a partir das dinâmicas de uma sociedade em “situação colonial” observadas por Georges Balandier (2008a), nas quais uma minoria numérica europeia se sobrepõe a uma maioria indígena a partir de uma superioridade material incontestável, exercendo assim uma influência deformadora sobre as configurações socioculturais dos dominados e afirmando-se como uma maioria sociológica. Como o autor afirma, o “caráter de minoria [ou maioria] é uma maneira de estar na sociedade global e implica essencialmente a relação de dominado a dominante”¹³¹ (BALANDIER, 2008a, p.24); ocupando essa posição de maioria sociológica as agências coloniais puderam provocar a reconfiguração linguística dos povos autóctones.

Com a conquista de suas independências tais populações consolidaram assim as suas identidades nacionais e, na fundação dos Estados modernos africanos, as línguas dos ex-colonizadores foram instituídas como idiomas oficiais¹³². Quanto ao contexto de nossa pesquisa, a República de Angola adotou o português como língua oficial e essa continua desempenhando o papel de principal canal de comunicação entre os diferentes povos que integram essa nação¹³³. Semelhante dinâmica encontramos na formação linguística da IJCSK/26=1, os diferentes grupos étnicos bem como os estrangeiros que integram essa organização possuem a língua portuguesa como idioma comum de comunicação.

O momento da pregação – que estamos abordando – encerra a primeira parte do culto principal, para o ato de encerramento dessa primeira parte, toda a congregação põe-se de joelhos, recita conjuntamente a oração do Pai Nosso seguida da entoação de um hino também em conjunto. A oração do Pai Nosso é um dos principais ícones do cristianismo e de acordo com os Evangelhos foi ensinada por Jesus Cristo a pedido dos seus discípulos¹³⁴, ela continua sendo adotada por diferentes religiões cristãs; todavia embora o protestantismo bastista –

¹³¹ No original: “le caractère de minorité est une certaine manière d'être dans la société globale, il implique essentiellement la relation de dominé à dominant” (BALANDIER, 2008a, p.24).

¹³² Inclusive nos países que desenvolveram o crioulo. Algumas exceções em relação a adoção da língua do colonizador podem ser pontuadas, como no caso dos países do Magreb (norte da África) que em grande maioria adotam o árabe como língua oficial, ou a Etiópia, que se identifica nacionalmente com o idioma amárico (uma língua semítica da matriz étnica afro-asiática).

¹³³ O país possui em torno de dez grupos etnolinguísticos: Ovambo, Herero, Xindonga, Ganguela, Ovimbundu, Nhaneca-Humbe, Ba’Kôngo, Ambundu, Chokwe e Khoisan.

¹³⁴ Podemos encontrar esse registro no Evangelho de Lucas 11:1-4 que diz: “Certo dia Jesus estava orando em determinado lugar. Tendo terminado, um dos seus discípulos lhe disse: ‘Senhor, ensina-nos a orar, como João ensinou aos discípulos dele’. Ele lhes disse: ‘Quando vocês orarem, digam: Pai! Santificado seja o teu nome. Venha o teu Reino. Dá-nos cada dia o nosso pão cotidiano. Perdoa-nos os nossos pecados, pois também perdoamos a todos os que nos devem. E não nos deixes cair em tentação’”.

variante da qual surgiu o kimbanguismo – a adote em suas profissões de fé, não a aplica em suas liturgias como uma recitação conjunta *ipsis litteris* (reza), mas sim como um modelo de construção das orações. No catolicismo o “Pai Nosso” é adotado a partir de uma recitação conjunta (reza), assim como outras preces que fazem parte dessa Igreja.

Queremos com isso chamar atenção a esse aspecto de realização de uma prece conjunta *ipsis litteris* entre os membros de uma comunidade religiosa ao longo das suas programações, observamos que essa prática não é uma característica da doutrina protestante batista – que aliás se opõe a esse modo de comunicação com o sagrado – a presença de preces conjuntas durante as programações da IJCSK/26=1 é mais um elemento que aponta a influência do catolicismo em sua formação; aliás, observamos que esse carácter de realização (de preces conjuntas) é comum entre as diferentes ramificações kimbanguistas, iremos verificá-la novamente quando apresentarmos as liturgias da IESA, na sequência do capítulo.

Essas questões apontam igualmente para a característica que as igrejas kimbanguistas demonstram no sentido de conciliarem em suas formações tanto aspectos do catolicismo quanto dos protestantismos. Vimos no decorrer do presente trabalho que o kimbanguismo é diretamente resultante do protestantismo batista; todavia, embora essas religiões estrangeiras tenham diferenças acentuadas em suas configurações dogmáticas e litúrgicas, os kimbanguismos desenvolveram (voluntária ou involuntariamente) mecanismos de combinação dessas diferentes cosmovisões, demonstrando mais uma vez o carácter criativo de suas formações. Pois – como observou Paula Montero (2006) – a incorporação de “valores” ou categorias religiosas (estrangeiras) pelos “nativos”, não consiste em um processo puro e simples de “aculturação”, mas sim em um “resultado de disputas simbólicas, mediadas por agentes [nativos e não nativos], pela apropriação de elementos disponíveis, considerados chave pelos atores envolvidos, nos repertórios culturais em relação” (MONTERO, 2006, p.33-34). Desse modo, os kimbanguismos não apenas se apropriaram de elementos das diferentes religiões estrangeiras, mas, acima de tudo, os ressignificaram, tornando-os mais compatíveis com os seus esquemas de percepção.

A segunda parte do culto inicia com a entrada do Chefe Espiritual escoltado por Fiscais e todos se colocam em pé para recebê-lo, alguns fiéis preferem se ajoelhar. Ele dirige-se ao centro do arraial seguindo uma passarela montada previamente para esse efeito; a passarela conduz para um espaço ao lado do dirigente do culto no qual fica preparada uma poltrona para recebê-lo e assim se senta (em todo o tempo acompanhado pelos Fiscais) – a posição dessa poltrona é à esquerda dos gestores.

Os protocolos para a entrada do Chefe Espiritual consistem em mais um meio que nos permite perceber a importância da relação consanguínea com Simon Kimbangu na formação da IJCSK. A entrada deste no recinto sagrado é acompanhado por diferentes manifestações de honra por parte dos fiéis, o fato dele entrar no meio da programação aponta para o lugar de destaque que lhe é atribuído; algumas pessoas se ajoelham – como vimos – o que passa o sentido de que não estão apenas diante de um ser humano, mas de um representante divino, e inclusive um dos modos internos de se referirem a tal autoridade é com o título: “Sua Grandeza!”. Esse tratamento está diretamente relacionado com o princípio de correspondência entre Simon Kimbangu e seus descendentes consanguíneos no interior dessa cosmovisão, pois ao interpretarem Simon Kimbangu como *Parakleto* (POLL, 2008; BLANES, 2009), os kimbanguistas também atribuem semelhante posição aos seus descendentes, uma vez que esses consistem em (re)aparições do mesmo.

Após a acomodação do Chefe Espiritual o Secretário da Igreja dá início a apresentação de anúncios diversos relacionados com a vida da Igreja tanto de ações já desenvolvidas como da agenda em curso. Terminando os avisos, os visitantes são recepcionados – o serviço diaconal previamente coleta as informações básicas dos visitantes como: nome, endereço, motivo da visita, a Igreja a que pertence, bem como se o(a) mesmo(a) está decidido(a) em passar a fazer parte daquela instituição – os nomes são lidos em públicos bem como a decisão tomada (apenas visitar ou passar a congregar). Na medida em que cada visitante ouve o seu nome se coloca em pé e aguarda a chamada dos demais; em sinal de satisfação o Secretário deseja boas-vindas e conduz a Igreja e expressar o bom acolhimento aplaudindo; quando ele diz: “Em nome do Pai”, a congregação bate três palmas seguidas, o mesmo acontece em relação ao Filho e ao Espírito Santo.

Esse espaço também nos permite perceber mais um elemento de continuidade na IJCSK/26=1, relacionado com a entrada de novos membros. Na medida em que estes são perguntados sobre os motivos da visita, muitos acabam manifestando a decisão de passar a fazer parte dessa “comunidade de fé” – o que é recebido com júbilo. Esse processo de entrada de novos integrantes é um elemento que remete à revitalização da instituição uma vez que ela se consolida cada vez mais em termos de número de adeptos. Certamente ela também perde rotineiramente alguns de seus membros por diferentes razões, porém espaços de acolhimento como o que estamos abordando permitem de alguma forma haver um equilíbrio nessas mudanças (em relação à quantidade de membros).

O modo de recepção dos visitantes através de três sequências de palmas direcionadas à trindade também aponta para os processos de incorporação de diferentes elementos do cristianismo ocidental na formação dessa organização. A representação da trindade é um elemento muito presente nas diferentes manifestações sagradas da IJCSK/26=1, inclusive de acordo com uma concepção interna há uma correlação entre os três filhos de Simon Kimbangu e as três pessoas da trindade - nesse entendimento Kisolokele Lukelo Charles (o mais velho) é correlacionado com o Pai, Dialungana Kiangani Salomon (o irmão do meio) é associado ao Filho e Diangienda Kuntima Joseph (o mais novo) é correlacionado com o Espírito Santo. Na imagem seguinte temos uma representação iconográfica que traduz essa interpretação:

Os três filhos de Simon Kimbangu são representados (*da esquerda para à direita*) moldando Adão a partir do barro (Kisolokele), segurando um cálice com o sangue de Cristo (Dialungana), e preparando o sopro de vida no interior do corpo do primeiro homem (Diangienda). Esta pintura é obra de Muze¹³⁵, cujo grupo GTKI Brazzaville a apresentou postumamente a Dialungana em 1994 (GAMPIOT, 2017, p.140, tradução nossa)¹³⁶.



Fig. 51 – Os três filhos de Simon Kimbangu (a trindade) e a criação do homem
Fonte: GAMPIOT, 2017, p.140.

¹³⁵ Provavelmente um integrante do Grupo de Teatro Kimbanguista (GTKI – Brazzaville).

¹³⁶ No original: “The three sons of Simon Kimbangu are represented (*left to right*) molding Adam out of clay (Kisolokele), holding a chalice with the blood of Christ (Dialungana), and preparing to breathe life into the first man’s body (Diangienda). This painting is the work of Muze, whose choir, the GTKI Brazzaville choir, presented it posthumously to Dialungana in 1994” (GAMPIOT, 2017, p.140).

Nessa reinterpretação do kimbanguismo encontramos novamente a presença do que Kofi Opoku (2011) chamou de carácter criativo das Igrejas autóctones africanas pela ‘originalidade’ que elas agregavam às religiões que desenvolviam; essa interpretação da IJCSK sobre a formação trina de Deus é uma leitura que diverge da religiosidade tradicional *bantu* pois – tal como vimos – não define *Nzâmbi a Mpûngu* (Deus Poderoso) como um ser divisível (BATSÍKAMA, 2018; THORNTON, 2008); por semelhante modo a correlação que a IJCSK faz entre os três filhos de Simon Kimbangu e as três pessoas da trindade também opõe-se às percepções que tanto o catolicismo quanto os protestantismos possuem à respeito da natureza de Deus. Aurélien Gampiot (2017, p.139) registrou por exemplo que “essa interpretação sobre a Trindade provocou reações negativas do Conselho Ecumênico das Igrejas do Congo-Brazzaville, que excluíram a Igreja Kimbanguista [da organização] em dezembro de 2000” (tradução nossa)¹³⁷. Vemos aqui as relações do kimbanguismo com outras formações religiosas (*bantu* e estrangeiras), mas também a construção de uma cosmovisão que tivesse certa autonomia em relação às demais cosmovisões que a originaram.

Daremos prosseguimento à análise do culto kimbanguista-IJCSK/26=1 abordando os elementos restantes de sua formação. Após a apresentação dos visitantes também são apresentados os membros internos em trânsito, ou seja, aqueles que se congregam em outra província ou país e que por alguma razão decidiram participar tal dia do culto naquele templo. Tal como vimos no capítulo anterior, alguns deles também solicitam transferência para passarem a fazer parte da congregação que estão visitando pelo fato de mudarem para o país/província em que a Igreja está instalada; com isso observamos uma dinâmica de mobilidade interna entre os seus membros que possui proporções internacionais e permite a ocorrência de diferentes intercâmbios culturais.

Também são saudadas as formações internas da congregação, a começar pelos recém-casados que se colocam em pé e são calorosamente aplaudidos por todos; o mesmo tratamento é dedicado para cada departamento da instituição, apresentado um após o outro e saudado cada um a seu turno. Além da sequência de palmas, cada segmento apresentado também é saudado por uma breve apresentação das orquestras de fanfarras e de flautistas havendo assim um clima de grande animação. A recepção dos recém-casados é um elemento que sinaliza para a valorização do matrimônio nessa instituição, e como vimos no segundo

¹³⁷ No original: “[...] this interpretation of the Holy Trinity triggered negative reactions from the Ecumenical Council of Churches of Congo-Brazzaville, which excluded the Kimbanguist Church in December 2000” (GAMPIOT, 2017, p.139).

capítulo, a IJCSK/26=1 concebe o casamento como uma aliança que deve seguir os princípios da monogamia e da heterossexualidade (IJCSK, 2000).

Quanto à recepção dos demais segmentos internos, percebemos nesse momento um mecanismo de reconhecimento da Igreja em relação as funções que os grupos e/ou os indivíduos desempenham em prol da comunidade, e como observa Norbert Elias (1998, p.19) as pessoas esperam de seu grupo-nós a “indispensável gratificação de sua autoconsideração”, e quando isso ocorre também existe uma possibilidade maior de fortalecimento dos laços entre os membros do mesmo grupo. Terminado o momento de anúncios e recepções o Secretário da Igreja passa a palavra para o Chefe Espiritual que orienta todos a respeito de assuntos julgados pertinentes para a continuidade da instituição e, por fim, concluído o seu discurso iniciam os desfiles.

O momento do desfile consiste em uma passeata organizada por cada órgão da instituição; a abertura dessa etapa do culto se dá através da apresentação dos fiscais que fazem uma apresentação de marcha militar ao som das orquestras – passando uma vez mais a ideia da instituição como um exército espiritual. Em seguida, os demais órgãos da instituição se apresentam um após o outro atravessando todo o arraial (ou templo) passando diante do Chefe Espiritual. Cada grupo é organizado em três fileiras paralelas, no final da passarela do desfile são colocados três gazofilácios, um para cada fileira e na medida em que cada um se aproxima do mesmo deposita a sua oferta - caso tenha e queira fazê-lo; todo o momento do desfile ocorre ao som das apresentações das orquestras, todavia os kimbanguistas-IJCSK são proibidos de efetuar qualquer tipo de dança, então o acompanhamento das apresentações musicais se dá mediante o ritmo dos passos e o movimento das mãos.

Alguns grupos participam do desfile segurando cada um a ponta de um lenço de bolso e na medida em que marcham acompanham o ritmo dos instrumentos movendo o lenço para à direita, para cima e para baixo - nesse movimento trino temos mais uma vez a analogia com as três pessoas da Trindade. Por se tratar de uma Igreja com uma quantidade significativa de membros e departamentos, os desfiles ocorrem durante horas (cerca de duas ou três); o momento do desfile também funciona como um meio a partir do qual é possível diagnosticar o estado da Igreja no que concerne a saúde dos seus Departamentos ou Movimentos¹³⁸, pois, eles se apresentam cada um a seu turno diante da congregação. Após

¹³⁸ Uma das formas de se observar o estado de cada um desses órgãos é pela quantidade de membros que se apresentam nos desfiles.

a passagem de todos os setores realiza-se então o encerramento do culto com uma oração feita pelo Chefe Espiritual.



Fig. 50 – Momento do desfile durante um culto da IJCSK/26=1 em Angola
Foto: Adriano Kilala. 9 dez. 2019

Além do culto dominical ora apresentado, a programação semanal do kimbanguismo-IJCSK/26=1 também possui outras agendas que integram o funcionamento da instituição, é o caso dos cultos diários realizados de segunda-feira à sábado. Eles são realizados duas vezes ao dia e são organizados em cultos matinais e tardes espirituais, com duração consideravelmente menor em relação ao culto de domingo, têm como principal finalidade desenvolver o ensinamento do evangelho e reforçar os princípios internos que regem a instituição.

A estrutura destes cultos ‘menores’ possui os seguintes elementos: sino de abertura, orações, cânticos, meditação bíblica, avisos, palavra do Chefe Espiritual (ou no caso de Paróquias¹³⁹ do líder local), ofertas e saudações finais. Durante a semana os diferentes setores da Igreja funcionam regularmente, tanto o setor administrativo como os diferentes Grupos ou Movimentos que também se organizam durante a semana para ensaiarem as suas apresentações. Com esse tópico concluímos as nossas análises em relação aos cultos e programações da IJCSK/26=1, analisaremos em seguida a ocorrência dessas atividades na IESA.

¹³⁹ Os cultos semanais são realizados em cada paróquia. Elas ficam em diferentes pontos da cidade e no domingo todas se agregam no mesmo espaço realizando assim o grande culto público.

4.3 A formação dos cultos e demais programações na IESA

Assim como a IJCSK/26=1, a IESA também se caracteriza por uma cosmovisão cristã (africana), ela igualmente concebe o cosmos a partir de uma leitura dicotômica e antagônica entre as forças do bem e do mal, e semelhantemente se posiciona como um exército na dimensão terrena que busca guerrear contra as forças do mal para estabelecer assim o reino do bem. A formação dessa cosmovisão atribui grande importância aos movimentos de interferência direta de forças espirituais (benignas ou malignas) sobre e dentro do indivíduo, bem como em todas as demais esperas da sociedade, pois compreendem que a interferência dessas forças tem forte poder de influência sobre a matéria.

Nessa cosmovisão a principal agência espiritual benigna sobre os homens é *Mpêve ya Nlongo* (Espírito Santo) que pode entrar no corpo humano e revesti-lo de autoridade espiritual. Eles também acreditam na existência e atuações de anjos e de certos ancestrais como espíritos ministradores em favor dos vivos; por outro lado também acreditam na agência de demônios no interior do homem trazendo enfermidades e males de diversas ordens, esses agentes também são conhecidos internamente como *Mpêve ya maladi* (espíritos de enfermidades). Nessa relação o pecado exerce um papel central, de acordo com essa cosmovisão “pecado é fazer toda coisa que é contrária a vontade de Deus. O pecado é estragar a lei de Deus” (IESA, 2016, p.04).

A Igreja defende também que, espiritualmente falando, todo o homem é cercado por fogo, esse fogo o protege contra as investidas das forças do mal. A prática do pecado tem a capacidade de apagar esse fogo e quando isso acontece a pessoa fica vulnerável/indefesa e pode facilmente ser atingida por uma ação maligna. Assim, ela adota inúmeros mecanismos para proteger os fiéis da prática do pecado; também apresenta recursos de superação caso o pecado seja praticado, esses recursos podem ser a disciplina pública e o arrependimento diante dos homens e de Deus; ainda nesse sentido de revitalização contínua do fogo protetor ao redor dos fiéis ou da força dinâmica de *Mpêve ya Nlongo* no interior dos mesmos a Igreja adota (além do Regulamento interno) outros meios como o *bascule*, o dinamismo das danças, cânticos, toques instrumentais, bênçãos, bem como outros que abordaremos na presente seção.

Temos visto no decorrer do presente trabalho que a IESA e a IJCSK/26=1 partilham de uma origem comum e por essa razão possuem certas semelhanças em suas formações. Na seção anterior abordamos os diferentes aspectos do culto da IJCSK/26=1, nessa seção

veremos que alguns desses aspectos se assemelham com outros que integram os cultos da IESA, por essa razão tais elementos serão abordados com menos densidade para evitarmos análises repetidas sobre questões comuns. Começaremos então a apresentar a formação do culto da IESA com a descrição do culto principal.

Esse culto acontece no domingo no intervalo entre 9 e 12h ou 13 horas, em algumas ocasiões como datas comemorativas ou naquelas em que a programação contenha mais elementos, o término do culto pode ocorrer às 14 horas. Em linhas gerais, o culto da IESA possui dois blocos principais, o primeiro apresenta uma maior inclinação kerigmática/evangelística e o segundo demonstra um maior teor profético/taumatúrgico, todavia em ambas as partes existem elementos das duas esferas tal como veremos no decorrer das apresentações.

Os cultos no kimbanguismo-IESA iniciam com toques de sinos que consistem em batidas de batuques por um sacerdote ou auxiliar que seja considerado aprovado dentro dos critérios internos de purificação¹⁴⁰. O batuque é feito com base em um tronco escavado de modo a se tornar oco por dentro, furado cerca de 2cm de diâmetro em um dos pontos centrais para aumentar a intensidade da propagação do som, coberto dos dois lados com pele de animal – geralmente de um bode. Ele é pendurado ao ombro do tocador através de uma corda, os toques são efetuados a partir de uma baqueta artesanal de madeira com uma peça de borracha circular e achatada presa na sua extremidade superior.

Com ela o sacerdote/auxiliar efetua alguns toques do lado direito do batuque, enquanto com a mão esquerda toca o outro lado do instrumento controlando a gravidade do som emitido por ele. O ritmo dos toques alterna, as vezes consiste em uma sequência de dois toques breves e outras vezes em uma sequência de um toque. O sino é tocado antes do culto duas vezes em um intervalo de cerca de meia hora de um para o outro, o primeiro toque tem o sentido de fazer uma chamada para o culto e o segundo anuncia seu eminente início. À semelhança da IJCSK/26=1, a presença do sino (*ngunga*) na configuração da IESA também possui estreita relação com as dinâmicas de atuação do catolicismo na África Central; as populações locais (em particular kôngo e dembos) estabeleceram uma correlação entre os sinos e as Igrejas (prédios/instituições) e como vimos, em alguns contextos angolanos, o mesmo termo usado para o sino “*ngunga*” é usado para se referir à Igreja.

¹⁴⁰ Ou seja, dentro dos comportamentos considerados aceitáveis pelo grupo, abordados no capítulo anterior.

Na IESA o sino também está diretamente relacionado com a conexão com o mundo espiritual, um dos indícios desse movimento é o pré-requisito que se aplica sobre os encarregados de tocarem o sino os quais, devem estar de acordo com os processos internos de purificação. Lembro-me de uma conversa que tive em 2007 com o então Chefe Espiritual da IESA (Mutemo Dona João Monteiro) e nela, ele relatava uma de suas experiências hierofânicas na qual alguns anjos apareceram a ele e conversavam com ele apresentando o diagnóstico espiritual que faziam da Igreja. Eles falaram de diferentes aspectos e um deles foi em relação aos jovens que tocavam os sinos. No seu parecer, tais jovens foram avaliados positivamente no sentido de estarem obedecendo os critérios de purificação.

Na IESA o sino é tido como um meio de comunicação que invoca a presença de anjos para participarem da agenda dos cultos, da mesma forma em que ele também serve para comunicar os homens sobre o início dessas solenidades, a partir dessa dinâmica anjos e humanos são chamados a participarem conjuntamente da mesma programação. Percebemos nesse ato de tocar o sino as lógicas da mediação na relação com o sagrado apontadas por Julien Ries (2008) como promotoras da conexão entre a esfera transcendente e o *homo religiosus*.

Outro aspecto relevante nos toques desses sinos é o modo como esses dialogam com elementos das tradições locais; diferente do sino católico feito à base de metal, a IESA adotou para esse efeito o batoque (cujas características já abordamos anteriormente). Sua utilização por essa Igreja aponta para as lógicas de resistência cultural presentes nessa cosmovisão através das quais diferentes elementos característicos da cultura tradicional *bantu* continuam marcando a sua presença tanto nos esquemas cosmológicos como nas ações dos seus agentes. Não podemos perder de vista os processos de reinterpretação cultural através dos quais muitos desses elementos (tradicionais) ganham novas significações em decorrência dos contatos com outros códigos culturais (MESLIN, 2014), é o caso da utilização do batoque (um elemento tradicional) para desempenhar uma função que tenha recebido influência estrangeira (o toque de sino católico).

Uma vez tocados os sinos o culto é aberto pelo pastor do dia¹⁴¹ que executa três sequências de três toques sobre o púlpito com uma baqueta chamando assim a atenção da

¹⁴¹ Trata-se do gestor responsável em trazer a pregação do dia. Apesar do título “Pastor do dia” essa função pode ser exercida por outro responsável que não seja necessariamente o Pastor, é o caso de Chefes de Departamento, *Nlongi* ou Diáconos. Vale frisarmos que nessa Igreja o termo Pastor não está necessariamente restrito a função de cuidar dos fiéis, mas aplica-se ao responsável principal pela congregação. A função pastoral no sentido de cuidado dos membros também é exercida pelos *Nlongi*, portanto, o Pastor é o *Nlongi* principal e também exerce funções administrativas.

audiência. Após os toques ele desce do altar e ajoelhado efetua uma oração diante dos presentes, ao final da oração retorna ao púlpito, declara aberto o culto e indica um ou dois hinos do hinário local com os quais se dá o início às celebrações, passa assim o comando para o moderador do culto (*Chef du commandemante*). A passagem de comando se dá quando o outorgante e o outorgado ficam um de frente para o outro de braços rente ao corpo e inclinam-se ligeiramente.

Na execução dos toques sobre o púlpito percebemos novamente a atuação das dinâmicas de reinterpretação e de resistência cultural. As sequências de três toques são uma referência direta à Trindade; assim como na IJCSK/26=1, a crença na existência de um Deus que se manifesta em três pessoas diferentes é muito perceptível na formação da IESA¹⁴², a adoção desse entendimento sobre a formação trina do Deus Supremo (*Nzâmbi a Mpûngu*) implica – como já o dissemos – na reinterpretação da morfologia religiosa dos povos centro-africanos (ba'kôngo, dembos, ambundos etc.). Mas por outro lado a baqueta usada para se emitir os sons de referência à Trindade aponta para a presença de um elemento de resistência cultural, o qual, estando significativamente ligado à musicalidade tradicional *bantu* (MUKUNA, 2000), dialoga ao mesmo tempo com elementos das religiões estrangeiras – ora apropriados.

Outro aspecto característico do culto IESA é o forte senso de ordem e disciplina que rege os comportamentos dos agentes. Podemos percebê-lo na passagem de comando entre o Pastor em dia e o *Chef du commandemante*; essa passagem de comando (entre agentes) é algo que se repete em diversas ocasiões durante a programação. Através dela podemos também perceber a identidade militar com a qual a Igreja se auto representa, as suas concentrações de fé são tidas assim como o ajuntamento um exército espiritual lutando contra as forças do mal. A ordem e a disciplina também são tidas como recursos de preparação de um ambiente favorável para que as forças/seres sobrenaturais possam se manifestar livremente mediante uma predisposição dos humanos em se submeterem e obedecerem às condições estabelecidas por essas forças superiores; trata-se mais uma vez da tomada de cuidados em relação aos movimentos de aproximação que qualquer religião requer (ELIADE, 2008).

Continuando com a descrição do culto observamos que após o *Chef du commandemante* receber o comando pela direção do culto do Pastor do dia, ele o delega em

¹⁴² Todavia a IESA não relaciona as três pessoas da Trindade com alguns agentes terrenos tal como acontece na IJCSK/26=1 em que há uma associação entre essas forças divinas com os três filhos de Simon Kimbangu.

seguida ao *Muimbissi* (Maestro) que é o encarregado responsável pela condução dos cânticos/celebrações. No que concerne a musicalização, esse sistema adota um modelo a partir do qual todas as partes envolvidas no culto participam ativamente, havendo assim uma distribuição de tarefas para cada uma. Existem basicamente quatro elementos principais: o *Muimbissi*, os instrumentistas, os homens (*ba'tata*) e as mulheres (*ba'mama*). O maestro tem a função de coordenar todas as demais partes envolvidas, com o hinário na mão esquerda e uma baqueta na mão direita, ele canta as estrofes que antecedem o refrão, anima os instrumentistas, sinaliza o momento dos homens bem como o momento das mulheres.

Por sua vez os instrumentistas são organizados em dois grupos de três tocadores cada, um trio toca os batusques – exatamente o mesmo modelo usado para os toques dos sinos – e o outro trio toca um tronco de bambu chamado “*mesa*”, que tem cerca de 15cm de diâmetro, 1,5m a 2m de largura, sobre a qual é feita uma pequena abertura na parte superior (central) para permitir uma maior propagação sonora de seu toque. A mesa é apoiada sobre uma estrutura de madeira com cerca de 1,20m de altura e os seus tocadores se posicionam na extensão da mesma (um em cada extremidade e um ao meio).



Fig. 51 – Instrumentistas IESA
Fonte: Arquivos internos da IESA

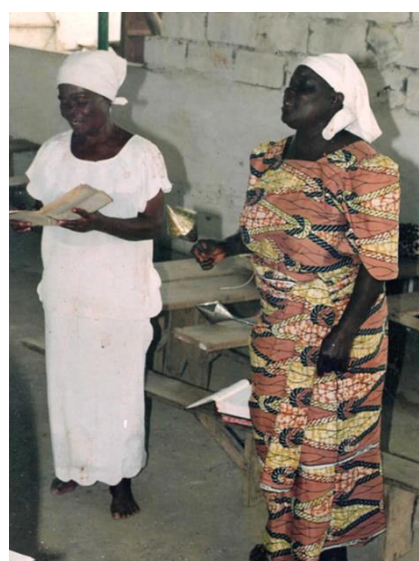


Fig. 52 – Mulheres da IESA durante o louvor
Fonte: Arquivos internos da IESA

Cada um deles toca um ritmo diferente, porém harmônicos entre si. Semelhantemente, no trio de tocadores de batusques cada um também toca um ritmo diferente e, por conseguinte, cada ritmo de um instrumento tem um correspondente ou equivalente no outro instrumento. As mulheres participam dessa composição instrumental com o toque de *sacaia* (chocalhos) feitos artesanalmente a base de metal ou fibras de palmeiras com inserção de sementes dentro

deles (também foi possível observar alguns chocalhos de produção industrial e a base de plástico).

A estrutura dos cânticos kimbanguistas-IESA consiste em uma alternância constante entre estrofe e refrão, assim os homens cantam as estrofes e em resposta as mulheres cantam o refrão. Elas seguram o hinário em uma das mãos e um chocalho em outra mão cujo toque harmoniza com os sons dos batuques e da mesa de bambu – o número de estrofes varia de uma composição para a outra e pode oscilar entre 4 e 11 (estrofes). O aspecto musical constitui-se em um elemento de extrema relevância na formação dos cultos da IESA, e ele ocorre em diferentes momentos durante a programação.



Fig. 53 – Momento de celebração durante um culto IESA
Foto: Adriano Kilala. Dez. 2015

Além de desempenhar o papel de reiterar os princípios cosmológicos que norteiam a instituição,¹⁴³ a expressão musical também tem o importante papel de reforçar o aspecto profético/taumatúrgico que caracteriza essa organização e em linhas gerais o ritmo musical por ela adotada é intenso e uma das principais razões é a intenção de promover o dinamismo espiritual. O corpo é outro elemento essencial nesse processo, ele é inserido através de danças que acompanham o ritmo dinâmico dos toques dos instrumentos permitindo desse modo uma imersão do agente nas redes de conexões com as forças sobrenaturais.

¹⁴³ Uma vez que as suas letras ficam em total acordo com a visão e os valores defendidos em sua doutrina.

Dando prosseguimento à nossa descrição do culto kimbanguista-IESA, analisaremos agora o terceiro momento do mesmo (após os cânticos iniciais) que é o ritual da bênção o qual é considerado um dos momentos mais importantes da programação. Acredita-se na intervenção direta de anjos em uma ação conjunta com os sacerdotes – e percebemos nessa liturgia uma atenção redobrada por parte dos participantes. Esse momento inicia com a ordem do *chef du commandemante* de se fechar as portas do templo – a finalidade é que nesse momento ninguém entre ou saia mantendo assim uma ordem interna favorável para a ação dos anjos – em seguida ele orienta que todos os presentes se ajoelhem e assim cada grupo o faz posicionando se sobre a faixa divisória correspondente ao seu gênero (os sacerdotes permanecem no altar).

Então o moderador do culto faz uma oração e ao terminar orienta os homens a se levantarem provisoriamente e as mulheres permanecem ajoelhadas para que o ritual de bênção comece por elas, e só então são atendidos os homens. O *chef du commandemante* escolhe e outorga um ou dois *Nlongi* (sacerdotes habilitados para realizarem intervenções espirituais) de acordo com o número de presentes. Esse se posiciona em pé diante dos membros ajoelhados sobre a faixa divisória (de gênero) e após fazer uma oração retira a toalha dos ombros e apoia sobre o braço esquerdo ficando esse na posição horizontal, com movimentos dinâmicos ao ritmo do toque dos instrumentos move se para a esquerda parando por alguns segundos na extremidade do grupo ajoelhado e em seguida com os mesmos movimentos dá sete voltas ao redor do grupo ajoelhado.

Segundo os esquemas cosmológicos locais, os movimentos do *Nlongi* consistem no desatar de um nó, por isso se desloca inicialmente para um lado e em seguida dá as voltas para o lado oposto. Outro aspecto simbólico desse ritual está relacionado com o relato bíblico e histórico da queda dos muros de Jericó (Josué 6) no qual Deus orientou os israelitas que saiam do Egito que dessem uma volta por dia em torno da cidade de Jericó (Oriente Médio) durante seis dias, e no sétimo dia dessem sete voltas ao redor da mesma e ao concluírem as voltas dessem um grito e as muralhas cairiam.

As sete voltas do *Nlongi ngunza* são interpretadas como movimentos de neutralização das forças malignas (ou seja, um método de enfraquecer o adversário). Quando ele termina de dar as voltas, impõe a mão sobre a cabeça do fiel ajoelhado depois de olhar primeiramente ao alto em sinal de recepção de uma autorização. Na medida em que as pessoas recebem o toque sobre a cabeça, se levantam e retornam aos seus lugares, momento em que é comum ver os membros mais experientes se inclinarem ligeiramente e baterem três sequências de

duas palmas em sinal de agradecimento (uma para cada pessoa da trindade) antes de levantarem.



Fig. 54 – Momento da liturgia da Bênção
Fonte: Arquivos internos – IESA

Durante todo o processo de ministração da bênção o ritual é acompanhado por cânticos, danças e toques de instrumentos. Vale observar que à semelhança do ritual de bênção, existem outros momentos do culto IESA que são realizados a partir de um dinamismo espiritual ainda maior é o caso do *bascule*, da cura de enfermos, da bênção para gestantes, da unção de *Nlongi* etc., nesses rituais o ritmo do toque dos instrumentos é mais rápido e dinâmico e o movimento dos corpos através da dança é mais intenso. Por sua vez os cânticos também possuem outra composição que em geral consiste em apenas um verso para cada gênero, os homens iniciam e as mulheres respondem, e assim cada um deles repete o seu verso enquanto o cântico durar, como no exemplo abaixo:

Moto mpêla (ba'tata)
Massumu lôngwa (ba'mama)

O fogo desce (homens)
E o pecado sai (mulheres)¹⁴⁴

Em linhas gerais, o teor desses cânticos está diretamente relacionado com o tipo de liturgia que está sendo realizada. O cântico acima, por exemplo, é comumente entoado durante as liturgias de *baskule* ou de cura, uma vez que a teologia dessa Igreja concebe o

¹⁴⁴ Tradução nossa.

fogo espiritual como uma força aniquiladora do pecado e das enfermidades. Um de nossos informantes – membro da IESA – ao analisar o sentido desse cântico explicou o seguinte: “Em Romanos [nome de um livro da bíblia sagrada] diz que o Espírito Santo queima todo pecado. Ou seja, com a manifestação do Espírito Santo no corpo, todo e qualquer tipo de pecado tem que sair”. E prosseguiu: “Por isso cantamos no bascule ‘Moto mpêla, massumu lôngwa’. O fogo ou Espírito Santo se manifestou no *Nlongi* e na Igreja, as trevas ou o pecado, como também a impureza não têm lugar... Têm que sair!”.

Essas composições são abundantes, todavia não estão inclusas no hinário IESA e pelo que percebemos não existe um registo específico para as mesmas (como um livro por exemplo), elas são incorporadas por gestores e/ou agentes; podemos perceber nessa dinâmica de incorporação dos cânticos perpetuação da tradição oral que é muito presente nas culturas tradicionais *bantu* e que também podemos identificar na formação dessa religião. Continuando as descrições sobre o ritual da bênção, percebemos que quando todos os fiéis passam por tal processo, o(s) *Nlongi* outorgados devolvem o comando ao *chef du commandement* que permite que por alguns minutos os cânticos continuem sendo entoados e então sinaliza para o seu término. Imediatamente um(a) dos(as) praticantes se apresenta voluntariamente e faz uma oração de agradecimento e em seguida se dá por encerrado o momento da bênção.

O quarto momento após a bênção consiste em outro bloco de expressão musical; são entoados dois ou três cânticos por indicação dos membros presentes (homens ou mulheres). Ao fim desses cânticos dá-se início ao momento da pregação; o Pastor do dia inicia orando, em seguida anuncia o(s) versículo(s) no(s) qual(ais) se baseará a pregação; as mesmas referências bíblicas são lidas publicamente em diferentes idiomas, nacionais e estrangeiros (entre três a quatro idiomas), por homens ou mulheres.

Um elemento comum durante a proclamação da mensagem, é a presença de um tradutor que interpreta simultaneamente em outro idioma de grande influência no seio da Igreja (os idiomas adotados variam de acordo com o contexto cultural e também podem ser línguas estrangeiras como o inglês e o francês). Esse momento permite-nos observar novamente os movimentos de conexão interétnica e internacionais na formação dessa Igreja, bem como os modos pelos quais diferentes culturas estabelecem intercâmbios a ponto de desenvolverem representações e práticas em comum. Geralmente o teor das pregações está relacionado com a exortação em relação ao abandono de práticas tidas como pecaminosas e a adoção de uma conduta irrepreensível diante da instituição e da sociedade, nessas

pregações existe uma relação direta entre o estilo de vida que o homem decide viver nessa terra (justo ou injusto) com o destino da sua alma após a morte (céu ou inferno).



Fig. 57 – Pregador e intérprete durante um culto da IESA
Fonte: Arquivos internos

Outro dado observado durante a mensagem é que o pregador pode ser interrompido por algum membro que, em conformidade de algum ponto da pregação com o qual se identifique profundamente, decide entoar um louvor que reforce a mensagem, geralmente quem conhece o cântico também o acompanha e depois, a pregação prossegue. Percebe-se novamente a dinâmica de participação ativa da audiência nos diferentes momentos do culto.

Ao término da pregação o *Chef du Commandement* dá aos presentes a oportunidade de se expressarem através de alguma linguagem artística em gratidão à pregação ministrada. Em geral as participações consistem em cânticos (podendo ser de outras congregações), também são permitidas apresentações com a utilização de algum instrumento musical que não faça parte da composição da organização, assim como os voluntários também podem se expressar através do teatro, declamação de poesia, dança etc. Nessa etapa também ocorre a apresentação dos grupos de coro cuja formação varia de acordo com a Paróquia, podendo ser de crianças, jovens, mulheres, homens e mistos.



Fig. 56 – Momento de apresentação teatral durante um culto da IESA
Foto: Adriano Kilala. 23 nov. 2018

Vimos ao longo desse trabalho que a IESA – enquanto Igreja kimbanguista – também adota o discurso de utilizar os seus próprios hinos em suas programações, porém no momento das apresentações artísticas percebemos uma maior flexibilidade em relação a esse princípio. É comum em algumas apresentações os membros entoarem cânticos de outras congregações cristãs, muitos deles oriundos de Igrejas protestantes (Metodista, Batista, Adventista etc.) ou Católica, o que mais uma vez aponta para esses movimentos de contato dos membros das Igrejas autóctones com as Igrejas estrangeiras (contatos esses remotos ou recentes). As outras expressões artísticas, como a declamação de poesia ou o teatro, também refletem o impacto dessa influência cultural ocidental.

Após as apresentações artísticas, acontece mais um bloco de expressão musical conjunta com dois ou três cânticos. Ao término desse bloco dois participantes se apresentam voluntariamente para fazerem orações de agradecimento; primeiramente um homem e em seguida uma mulher se posicionam juntos à faixa divisória correspondente ao seu gênero e se aproximam do altar; é comum iniciarem a oração com um cântico e em linhas gerais seu teor é de agradecimento em relação a pregação ministrada.

Esse momento consiste em mais um espaço no qual podemos observar as demarcações em relação as questões de gênero, a necessidade de haver um representante de cada sexo aponta para a concordância interna em relação às diferenças espirituais e sociais entre o homem e a mulher; aponta também para as lógicas de distribuição dos espaços para ambos os gêneros no interior da instituição, pois cada um faz a sua oração junto ao grupo do seu

gênero; ainda por intermédio dessa liturgia podemos verificar também uma relação hierárquica entre os gêneros uma vez que essas orações sempre são iniciadas pelo homem. Percebemos assim mais uma vez a adoção da diferenciação entre os gêneros, como um dos princípios organizadores que orientam a formação dos sistemas classificatórios dessa organização (DURKHEIM, 2003; DOUGLAS, 1991).

No final desse momento o Pastor do dia repete a sequência de toques com a baqueta sobre o púlpito e declara encerrada a primeira parte do culto passando assim novamente a autoridade para o *Chef du Commandement*. A segunda parte do culto inicia com a atualização das informações sob responsabilidade do Secretário da Igreja que, depois de autorizado, se posiciona no espaço central e de frente para os membros apresenta relatórios sobre atividades realizadas pelos órgãos da instituição, anuncia novas agendas, bem como outras informações que se julgarem necessárias pelo corpo gestor.

Após as informações, ocorre o momento do ofertório, o encarregado pelas finanças da igreja também se posiciona diante dos fiéis e efetua uma oração apresentando aquele momento. São colocados dois bancos de cerca de 50cm de altura cada diante dele, sobre os dois bancos são colocadas duas bacias formando-se assim os gazofilácios; o Chefe Espiritual lidera o circuito posicionando-se no início da faixa divisória correspondente ao seu gênero, seguindo a trajetória da mesma ao ritmo dos instrumentos – que são tocados na variante mais dinâmica – contornando próximo à porta, voltando pelo meio do templo e depositando a sua oferta no gazofilácio correspondente ao seu gênero.

Atrás de si vêm imediatamente os gestores e/ou agentes obedecendo a ordem de hierarquia interna, todos seguem enfileirados e cada um a seu tempo deposita a sua oferta. Do lado das mulheres ocorre simultaneamente o mesmo movimento, iniciando o circuito pela representante das mulheres, monta-se automaticamente uma fileira obedecendo a hierarquia interna e elas também depositam as suas ofertas no gazofilácio correspondente. Percebe-se novamente a atuação dos princípios de ordem e disciplina característicos dessa organização, trata-se de uma disciplina militar com pendor espiritual, a demarcação dos espaços entre os gêneros reforça o peso espiritual e sociocultural dessa liturgia, uma vez que são tomados os devidos cuidados no sentido de se gerar uma atmosfera considerada aceitável para as forças/seres sobrenaturais que participam conjuntamente com os homens de tal programação.



Fig. 57 – Momento das ofertas durante um culto da IESA
Foto: Adriano Kilala. Dez. 2015

Após essa primeira rodada de ofertas, inicia a segunda que em Angola é chamada de “Conjunto” ou “Terceiro Prato”, nesse momento é colocado um único gazofilácio no qual homens e mulheres – obedecendo a mesma organização enfileirada – depositam as suas ofertas. Essa remessa é principalmente destinada a atender as necessidades dos responsáveis que se dedicam exclusivamente à organização. Ao final, o encarregado pelas finanças efetua mais uma oração agradecendo pelas ofertas e então, outorga novamente o *Chef du Commandemante*.

O terceiro momento dessa segunda parte do culto diz respeito ao ritual de cura de enfermidades. Ele inicia com a chamada dos enfermos pelo *Chef du Commandemante* que se apresentam e se ajoelham sobre as suas faixas correspondentes. Em seguida o moderador ouve individualmente a necessidade de cada paciente e, após ouvi-los, os homens se levantam provisoriamente pois o tratamento/cura inicia com as mulheres. O moderador designa os *Nlongi* para os pacientes até que todos sejam atendidos e sua atuação inicia com uma oração, seguida de três toques sobre a testa do(a) paciente, cada toque em nome de uma das pessoas da trindade. O objetivo é apaziguar o espírito de enfermidade instalado no corpo e na sequência se faz o movimento à esquerda (semelhante ao ritual da bênção) e dá sete voltas sobre o(a) paciente com o propósito de controlar o espaço de batalha espiritual e neutralizar o espírito de enfermidade.



Fig. 58 – Momento de cura de enfermidades
Foto: Adriano Kilala. Dez. 2015

Além disso, impõem as mãos sobre o(a) paciente, sacode a toalha branca (vista como arma espiritual) ao redor do(a) paciente, emite palavras de ordem expulsando os espíritos malignos em nome de Jesus – é comum a expressão: “Mu nkumbu a Yisu mwana Nzambi, Vaika!” (Em nome de Jesus filho de Deus, Saia!)¹⁴⁵. Outro elemento adotado é a água benta aspergida sobre o(a) paciente ou bebida por ele(a). Assim como a toalha branca que passa pelo processo de “metamorfose” – tomando novamente o conceito de Emile Durkheim (2003), no kimbanguismo-IESA após a água comum passar pelos processos de sacralização (mediante oração, imposição de mão e sopro por parte de um *Nlongi* possuído do poder de *Mpeve ya Nlongo*) converte-se em líquido portador do poder de Deus ou um remédio para vários males.

O ritual de cura de enfermos é um espaço no qual percebemos com maior evidência a atuação da IESA como um exército espiritual na luta contra as forças consideradas do mal; ele também permite-nos perceber a influência das religiões tradicionais *bantu* na formação dessa cosmovisão. De acordo com Jean Vansina (2011) a procura por espaços sagrados como mecanismo de sanar infortúnios pessoais ou familiares através de uma intervenção espiritual era um comportamento muito característico da configuração cultural da África Central, ainda de acordo com o autor, o mosaico religioso do antigo Reino do Kôngo possuía alguns cultos

¹⁴⁵ Tradução nossa.

específicos cuja finalidade era diminuir os sofrimentos (de várias ordens) de seus requisitantes – esses eram chamados de *ki'mpasi*¹⁴⁶.

Na obra *Christianity in Africa: from African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches* (2004), Birgit Meyer observa as dinâmicas através das quais as Igrejas Carismático-Pentecostais na África pós-independência tem ocupado um espaço que anteriormente pertencia às religiões tradicionais. Ao guerrearem contra os ‘poderes das trevas’ os quais são considerados causadores “de problemas materiais e psíquicos na esfera da saúde e da riqueza” (p.456, tradução nossa)¹⁴⁷, elas dedicam muito espaço na expulsão de forças satânicas que possuem os membros (MEYER, 2004).

Foi possível perceber também que a busca por esse tipo de atendimento se configura como principal razão pela qual os serviços da IESA são solicitados pela comunidade, assim como também se constitui na principal porta de acesso para o ingresso de novos integrantes. Consequentemente, alguns deles mesmo após terem os seus infortúnios superados, escolhem permanecer na Igreja, o que nos faz compreender o ritual de cura como um fator promotor da entrada e permanência de novos integrantes, e contribui para a continuidade dessa instituição.

Após o atendimento dos enfermos são chamadas as mulheres gestantes para que passem por um ritual de bênção cujo principal propósito é fazer com que estejam espiritualmente protegidas no sentido de desenvolverem uma gestação saudável e consequentemente um bom parto; o processo de bênção dado às gestantes segue o mesmo procedimento aplicado para o ritual de cura de enfermidades. Quando a criança nasce ela é apresentada e abençoada pela Igreja, o ritual de consagração de crianças é feito de acordo com os seguintes procedimentos:

Os pais levam as crianças ao centro do templo (do espaço intermediário que marca a separação entre homens e mulheres) e ficam ajoelhados com a ela no colo (geralmente no colo da mãe). Cerca de quatro *Nlongi* os cercam a uma distância de um metro aproximadamente, ficando um na frente, um em cada lateral e um atrás do casal. O *Nlongi* da frente atua como moderador e após fazer uma oração apresentando aquele momento, lê em voz alta um texto bíblico relacionado com a importância de se educar a criança em

¹⁴⁶ O termo deriva da raiz *mpasi* que significa sofrimento. *Ki'mpasi* está relacionado com o ato de se aliviar ou excluir o sofrimento.

¹⁴⁷ No original: “material and psychic problems in the sphere of health and wealth” (MEYER, 2004, p.456).

obediência aos princípios de Deus e em seguida os pais também são levados a fazer um juramento de educarem os seus filhos baseados nos fundamentos religiosos.

Após o juramento, se dá o processo de consagração da criança e de bênção dos pais através de um tecido branco (geralmente de algodão) chamado “bandeira” – de cerca de 2 metros de largura 1,20 metros de comprimento – que é suspenso na posição horizontal por dois *Nlongi*. Cada um segura as duas pontas de cada extremidade e de forma coordenada efetuam movimentos levantando e baixando o tecido até a altura do topo da cabeça de quem é abençoado. Esse movimento é efetuado três vezes em duas posições, na primeira os *Nlongi* ficam nas extremidades laterais do(a) abençoado(a) e na segunda ficam um à frente e outro atrás – o alvo para cada uma dessas posições também é diferente, primeiramente é a criança, a qual é sustentada no ar por um dos pais até receber os três toques seguidos de tecido no topo da cabeça e na segunda posição os alvos são os pais que baixam a criança e recebem os toques de tecido em suas cabeças.

Na sequência, os *Nlongi* retomam as suas posições ao redor dos abençoados e estendem as mãos na direção da criança(s) de seu(s) familiares emitindo uma bênção que consiste na recitação do texto bíblico de Números 16:24-26 (sobre o qual trataremos mais elementos na sequência do texto), seguida pela resposta da família que é feita através de uma reza intitulada “Honra ao Senhor meu Deus”¹⁴⁸, usada pela instituição. Por fim é colocado um gazofilácio na frente da família e a Igreja é convidada a ofertar para aquela família e especificamente para a criança. Cerca de uma semana antes (ou mais) a congregação é informada sobre a recepção da(s) criança(s) e como de costume os membros já se organizam durante a semana para presenteá-la(s) no dia da consagração, esse presente pode se dar através de dinheiro em espécie ou de outros artigos de necessidade básica para o cuidado de uma criança como fraldas, sabão, bacias, pentes etc. Após a oferta, encerram-se as etapas desse procedimento de recepção.

À semelhança do ritual de recepção de crianças da IJCSK/26=1 também percebemos nesse ritual as dinâmicas de continuidade dessa organização, uma vez que as crianças recebidas/consagradas possuem grandes probabilidades de permanecerem nessa instituição. Em grande medida isso pode ser observado no comprometimento que os seus pais/responsáveis assumem de educá-las de modo a obedecerem aos valores que norteiam o

¹⁴⁸ Também trataremos mais informações a respeito na sequência do texto.

funcionamento da Igreja, processo esse que se dá a partir da incorporação dos esquemas de percepção do grupo por parte dos novos agentes (BOURDIEU, 2009).

Percebemos também nesse ritual a relação com as forças espirituais que atuam como principais agências de estabelecimento da bênção; isso é representado pela presença da “bandeira” que tem o sentido de manto sagrado e que aponta para o toque, cobertura ou proteção da parte do próprio Deus. Quando a “bandeira” recai sobre os abençoados, tais toques se dão a partir de um movimento trino simbolizando cada uma das pessoas da trindade.

Existe também um movimento da bandeira e dos *Nlongi* em forma cruzada (primeiro nas laterais e depois entre a frente e as costas de quem está sendo abençoado) havendo assim um sinal de cruz o qual aponta para o sacrifício de Cristo e para a apropriação do poder do sangue dele que protege o(s) abençoado(s) do mal. Percebemos novamente nesses processos as lógicas de “interpenetrações de civilizações” (MONTERO, 2006) uma vez que os principais agentes espirituais difusores da bênção (Deus Pai, Filho e Espírito Santo) são resultantes das reinterpretações que determinados segmentos das sociedades centro-africanas – e em particular os kimbanguistas – desenvolveram em relação a definição das características de Deus, atualizações essas que foram construídas a partir das relações com outras culturas.

Percebemos também nesse ritual os comportamentos de solidariedade característicos das comunidades religiosas (DURKHEIM, 2003), esse elemento é representado pelas ofertas que o grupo entrega à(s) criança(s) e aos seus pais como uma forma de cooperação no cuidado das mesmas (as crianças) – agora novos membros da organização. Gestos como esse contribuem para a criação de um espaço familiar e de cooperação na dinâmica das relações interpessoais entre os fiéis.

No momento seguinte são conhecidos os visitantes, o *Chef du Commandement* solicita que eles se coloquem em pé e o Secretário da Igreja pergunta a cada um seu nome e o motivo da visita, e então apresenta as informações publicamente, endereça algumas palavras aos visitantes em nome da instituição demonstrando a satisfação pela visita, e conduz os demais a fazerem a saudação interna de boas-vindas. Neste momento, ele diz: “Wiza Muyenge! Wiza Muyee...” e os demais respondem jubilantes, “Muyengee!”; em seguida se traduz: “Venham em Paz! Venham em Paa...” e a Igreja responde, “Em Paaz!” (algumas vezes a saudação é feita apenas em um idioma, optando-se pela língua principal de cada geografia específica). Esse espaço também atua como um meio de captação de novos adeptos objetivando assim a consolidação da instituição.

Em seguida existe outro momento de bênção que consiste em um decreto verbal por parte dos sacerdotes em direção aos fiéis (a respeito do qual fizemos referência ainda há pouco); para esse ritual todos os membros se ajoelham e os *Nlongi* posicionam-se em pé ao redor dos mesmos, um deles efetua uma oração em favor dos fiéis. Após o seu término, todos os *Nlongi* estendem as mãos horizontalmente em direção aos fiéis e conjuntamente emitem as palavras de bênções recitando o texto bíblico de Números 6:24-26 que diz:

Bika Nzâmbi a Mpûngu Kalusakumuna ye kalukeba;	O SENHOR Te abençoe e te guarde;
Bika Nzâmbi a Mpûngu Kalukienzudila zizi kiandi ye Kalukeba;	O SENHOR Faça resplandecer o seu rosto sobre ti E tenha misericórdia de ti;
Bika Nzâmbi a Mpûngu Kalubangumunina zizi kiandi ye kalu vana yenge.	O SENHOR Sobre ti levante o rosto e te dê paz ¹⁴⁹ .

A bênção é decretada na língua ki'kongo e consiste em uma reprodução literal da referência bíblica acima citada, ela aponta para a influência do judaísmo ou de elementos veterotestamentários na formação da IESA, assim como também faz referência às dinâmicas de reinterpretção cultural através da adaptação de códigos religiosos estrangeiros (a bênção sacerdotal judaica) nos esquemas cosmológicos locais (MESLIM, 2014). Após a liberação da bênção, os fiéis repetem conjuntamente uma reza interna conhecida como “Honra ao Senhor meu Deus” a qual diz:

Nzitusu kwa Mfumu I Nzambi ami Mu nkumbu a se, ye Mwana ye Mpeve ya Velela Mamonsono ma utuvangidi mvuluzi yetu, Tukutondele! Bonso bwena manbu maku, I buna bwena nlenvu aku mpe. Mfumo! Tutondele mu mamonsono ma utuvangidi Mvulusi yetu.	Honra ao Senhor meu Deus, Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Por tudo o que fez o nosso Senhor, Ah! Agradecemos! Conforme está na sua palavra, E conforme é a sua graça. Oh! Senhor! Agradecemos por tudo o que fez o nosso Salvador.
--	--

Essas preces conjuntas também se constituem em momentos nos quais podemos perceber novamente a influência do catolicismo na configuração dessa Igreja; no final dessas palavras, os fiéis batem três vezes a sequência de palmas duplas em gratidão à trindade, então o *Chef du Commandement* orienta todos a voltarem aos seus lugares. Ao observarmos as liturgias de recepção de visitantes ou de proclamação de bênções – ora descritas –

¹⁴⁹ Tradução extraída da *Bíblia de Estudo Aplicação Pessoal* (CPAD, 2010).

percebemos uma vez mais o lugar de importância que a língua étnica ki'kongo exerce nessa Igreja, ela é um dos principais idiomas usados durante o culto e está presente em praticamente todas as esferas da instituição que possuem um carácter linguístico.

A influência do ki'kongo na formação da IESA (bem como da IJCSK) pode ser explicada a partir das dinâmicas sócio-históricas sob as quais se desenvolveu o kimbanguismo. Vimos no primeiro capítulo que o Reino do Kôngo tornou-se o cerne do cristianismo centro-africano no primeiro período de contatos com o catolicismo ibérico e romano (THORNTON, 2008); posteriormente a região do Baixo-Congo constituiu-se no berço do kimbanguismo a partir da aldeia de Nkamba, assim a etnia ba'kôngo tornou-se um núcleo ao redor do qual diversas outras etnias se agregavam desenvolvendo assim a nova religião. Mesmo após os processos de cisões no seio do kimbanguismo as novas ramificações independentes continuavam tendo a etnia ba'kôngo como núcleo a partir da qual se estabeleciam (ou se estabelecem) os intercâmbios culturais interétnicos.

Atualmente, as principais redes de conexão cultural entre as diferentes ramificações *kimbanguistas*, continuam se dando naquela zona de intercessão entre os três países pelos quais está distribuído o grupo etnolinguístico ba'kôngo (República Democrática do Congo, República do Congo e Angola). No caso de Angola o país experimentou ao longo de sua história um movimento de mudanças em relação à definição do grupo étnico com maior poder de influência desse território, mudanças essas que continuam refletindo a atual formação etnolinguística do país. Nessa mudança os ambundu passaram a exercer um grau maior de influência em relação aos Ba'kôngo e uma das principais explicações para essa influência é de ordem política, uma vez que os ambundu constituem a principal base étnica do partido MPLA, o único que se estabeleceu na presidência de Angola desde a independência do país em 1975.

Todavia na atual configuração étnica das Igrejas kimbanguistas percebemos que essa hegemonia cultural ambundu tende a diminuir diante da influência ba'kôngo. O ki'kongo – dentro dessa esfera religiosa kimbanguista – continua exercendo maior influência em relação ao kimbundu, embora na dinâmica cotidiana do país – particularmente em Luanda – ocorra o contrário. Percebemos novamente a importância do campo religioso na articulação das identidades étnicas de Angola na atualidade. Nesse sentido, vale trazeremos as percepções de Luena Pereira (2013) em relação a sensação de “perda” dos valores tradicionais locais que têm sido expressada por alguns segmentos da sociedade angolana em razão das “transformações recentes ocorridas [no país], particularmente agravadas pela guerra

prolongada, tais como a urbanização acelerada, o espalhamento da lógica capitalista e ampliação do contraste social, bem como os processos de globalização” (p.12). Ainda segundo a autora:

Estas mudanças, em geral, são vistas pelo prisma da “perda” e da “ocidentalização”. No caso angolano, a chamada “ocidentalização” tem sido sinalizada pela perda de competência no manejo das línguas maternas e pela disseminação do português. Neste contexto, os processos de afirmação identitária são percebidos pelo viés da manipulação étnica, esvaziadas de seus “conteúdos” culturais supostamente “autênticos” que seriam as formas de organização baseadas no parentesco, línguas maternas, no modo de vida rural etc. (PEREIRA, 2013, p.12).

Diante desse cenário, a autora observa que as instituições religiosas têm ocupado um lugar corrente e simultaneamente complementar às organizações baseadas no parentesco. “Mais do que disputa ou colaboração, as organizações religiosas participam, de formas diferentes, da própria reconfiguração deste parentesco, bem como da rearticulação de narrativas étnicas e nacionais” (PEREIRA, 2013, p.12). No que concerne ao contexto específico de nossa pesquisa, as Igrejas kimbanguistas têm sido espaços nos quais predominam as relações de conexão étnica entre os ba’kôngo, todavia outros processos de conexões etnolinguísticas são igualmente presentes no decorrer do funcionamento interno dessas Igrejas, porém, como menor influência.

Prossigamos com a descrição do culto: Após a ministração da bênção sacerdotal inicia um outro momento chamado *bascule*; esse funciona como um meio de reativação do dinamismo espiritual dos membros e sacerdotes partindo do princípio de que os mesmos são portadores do Espírito Santo, e que esse espírito precisa estar ativado e forte para que assim obtenham vitórias no embate contra as forças do mal. O *bascule* começa com a indicação pelo *Chef du Commandemante* de um ou dois *Nlongi* para servirem de balanceadores; tais *Nlongi* escolhidos são antes balanceados pelo próprio *Chef du Commandemante*, o processo de balanceamento se dá com o posicionamento do balanceador em frente ao altar e de frente para os membros, portando uma toalha branca na mão esquerda e estendendo a mão direita para segurar a mão do(a) balanceado(a) e assim acompanhar os seus movimentos.

O(A) balanceado(a) – antes de entrar no circuito – faz uma oração pedindo perdão pelos seus pecados, depois posiciona-se no início da linha divisória (próximo ao altar) e correspondente ao seu gênero (masculino/feminino), então vai acompanhando a linha, contorna na proximidade da porta, posiciona-se no centro do espaço intermediário, retorna e dirige-se em direção ao balanceador – os seus passos consistem em pequenos saltos

acompanhando os toques dos instrumentos no ritmo mais dinâmico. Ao se aproximar também estende a sua mão direita segurando a mão do balanceador e então realiza alguns saltos que são acompanhados pelo movimento da sua mão/braço. Após os primeiros saltos, o(a) balanceado(a) retorna pelo meio do templo, exercendo o mesmo movimento compassado acompanhando os instrumentos e cânticos, porém agora de costas até chegar próximo à entrada. Então vai novamente em direção ao balanceador e realiza os mesmos saltos, e para finalizar, repete esse percurso de retorno, avanço e saltos mais uma vez.



Fig. 59 – Momento do bascule
Foto: Adriano Kilala. Dez. 2015



Fig. 60 – Detalhe dos saltos durante o bascule
Foto: Adriano Kilala. Dez. 2015

Nesse circuito, o(a) balanceado(a) realiza três sequências de saltos. A constituição trina desse ritual também faz referência à Trindade. Durante a ocorrência do ritual, o balanceador pode abortar a sequência a qualquer momento e algumas vezes se recusa a dar as mãos ao balanceado – isso ocorre quando no processo de exame espiritual o balanceador identifica a presença de impurezas espirituais na vida do(a) balanceado(a). No kimbanguismo-IESA essas máculas são associadas ao pecado – e então com a sua mão esquerda (a qual segura a toalha), o balanceador faz um movimento para o lado correspondente ao sexo do(a) balanceado(a) que imediatamente deve interromper o circuito, procurar um espaço no lado indicado, fazer uma oração de confissão e arrependimento de seus pecados, e então aguardar mais uma oportunidade para retornar ao circuito.

O processo só se dá por completo quando o(a) balanceado(a) consegue completar as três voltas – ele(a) pode desistir, bem como pode insistir quantas vezes forem necessárias. Existe assim nesse ritual uma clara demonstração em relação à necessidade dos adeptos da IESA estarem munidos do Espírito Santo, pois, essa é para eles a condição principal de sua existência enquanto organização profético-taumatúrgica, e, portanto, exército espiritual na luta contra o mal. Vale lembrar que o *bascule* não é um elemento constante na realização do

culto IESA, ele é realizado toda vez em que os seus gestores identificam a necessidade de revitalizar o dinamismo espiritual na vida da igreja. Costuma acontecer pelo menos uma vez por mês.

Após o *bascule*, o Secretário da Igreja apresenta-se novamente diante dos fiéis e dá o relatório estatístico do culto no que concerne às referências dos louvores entoados (no início do culto e após a pregação), cita outra vez a referência bíblica lida, divulga a frequência do culto – quantidade de homens (adultos, crianças e total), a quantidade de mulheres (adultas, crianças e total), bem como o número total de participantes; e apresenta também o valor arrecadado pelas ofertas – a contribuição dos homens, das mulheres, a oferta conjunta, assim como também apresenta o valor total.

Em seguida todos ajoelham-se novamente para a oração final, os *Nlongi* se posicionam outra vez ao redor dos fiéis, um deles semelhantemente faz uma oração de gratidão e de pedido à Deus para que continue protegendo todos após o culto. No final da oração os *Nlongi* proferem novamente a bênção sacerdotal de Números 6:24-26 com os braços estendidos em direção aos fiéis; por sua vez os fiéis efetuam juntos a oração do “Pai Nosso” – em ki’kongo ou na língua oficial do país – batendo no final a sequência de três palmas duplas; em seguida repetem a prece “Honra ao Senhor meu Deus” finalizando igualmente com as mesmas sequências de palmas.

Então, o *Chef du Commandemante* dá início à última etapa do culto que diz respeito às saudações finais. Para realizar esse processo ele ordena que todos se levantem e fiquem em pé sobre as faixas divisórias, de modo que homens e mulheres fiquem de frente uns para com os outros. Ele pergunta se algum membro recebeu saudações para a Igreja de um outro membro que habite em outro país ou província ou que esteja simplesmente de viagem, quando alguém tem um recado nesse sentido o apresenta publicamente à Igreja e essa responde dizendo: “Ingeta, tutondele!” (Amém, agradecemos!). As saudações apresentadas permitem-nos ter uma visão mais ampla sobre os pontos a partir dos quais se estabelecem as conexões interétnicas, interprovinciais ou internacionais entre os seus membros; outro aspecto importante a ser destacado sobre esse circuito migratório é o fato de muitas vezes apontar para os lugares em que a Igreja está instalada ou que tenha potencialidade de se estabelecer.

Em seguida existe a apresentação de um discurso padronizado de despedida, incorporado pelos praticantes e proclamado por um membro efetivo (homem ou mulher) escolhido pelo *Chef du Commandemante*. Ele(a) se posiciona no espaço intermediário de

frente para os fiéis e realiza o discurso seguindo a estrutura de um diálogo com a congregação, desenvolvido da seguinte forma:

- Moderador(a): É mais um dia santo que o nosso Senhor Jesus Cristo nos deu como uma oferta; desde a nossa entrada cantamos o primeiro hino e o segundo, recebemos a bênção, ouvimos as escrituras sagradas, os doentes foram curados em nome dele; tudo o que nós pedimos o nosso Senhor nos atendeu! Como é não agradecemos?
- Congregação: Agradecemos!
- Moderador(a): Primeiro agradecimento...
- Congregação: - Responde batendo duas palmas;
- Moderador(a): Segundo...
- Congregação: - Novamente bate duas palmas;
- Moderador(a): Terceiro...
- Congregação: - Pela terceira vez responde batendo duas palmas;
- Moderador(a): Queremos que nós sejamos abençoados e que os outros também sejam abenn...
- Congregação: Abençoados!
- Moderador(a): Vamos sair, pelas ruas ou pelas casas vamos nos encontrar com os nossos irmãos, como é! Não mandamos saudações de paz?
- Congregação: Mandamos!
- Moderador(a): Como é que nós mandamos?
- Congregação: Paz! Paz! Paz!

A partir desse diálogo podemos observar que essa Igreja se estabelece tomando o Deus monoteísta como principal alvo de adoração e fonte de proteção; além das referências ao nome de Jesus, existe mais uma sequência trina de palmas fazendo referência à Trindade, assim sendo, as atividades realizadas durante a reunião – que são citadas no início do diálogo – são tidas como sendo possíveis por causa da permissão e participação da divindade que adoram, inclusive a bênção e a paz que as demais pessoas com as quais esses membros tiveram contatos também terão como fonte espiritual a Trindade.

Após o diálogo, o *Chef du Commandemante* conduz um momento de saudação conjunta entre os presentes. Para esse efeito é montada uma logística na qual o responsável principal se posiciona em pé na extremidade da faixa divisória próximo ao altar e os demais participantes montam uma fila atrás da faixa e caminhando paulatinamente se apresentam individualmente diante dele e o saúdam com aperto de mão e abraços. Na medida em que alguém o saúda, posiciona-se ao seu lado também sobre a faixa e aguarda também ser saudado pelos demais e assim sucessivamente. Assim sendo, o último será aguardado por todos e após saudá-los também fica em pé na outra extremidade da faixa. Todos ficam de frente para as mulheres. Do lado feminino é montada simultaneamente a mesma logística que obedece a hierarquia da instituição e a faixa etária; podemos através desses movimentos observar novamente os comportamentos de ordem e disciplina que caracterizam essa organização como um exército espiritual.

Quando homens e mulheres ficam novamente de frente uns para com os outros, o primeiro homem da fileira dos homens (o que primeiro foi saudado) se dirige às mulheres e diz: “Mama, malembe meno!”, ao que elas respondem em conjunto, “Malembe” (“Mulheres, a paz esteja convosco” e elas respondem, “A Paz”); assim os homens vão repetindo essa saudação um após o outro e as mulheres vão respondendo a cada um. Quando o último homem termina de saudar, uma das mulheres se apresenta (em geral a responsável pelas mulheres), se ajoelha próximo a faixa, bate a sequência de três palmas duplas e se direciona aos homens dizendo: “Malembe meno ba’tata” (Homens a paz convosco), ao que esses respondem: “Malembe”, em seguida ela se dirige à toda congregação e diz: “Sabmu kietu kimeni. Tuendeno kweto...” (O nosso culto chegou ao fim. Que todos possamos ir...) e toda a congregação responde: “Muyenge” (Em Paz).

Tal como podemos perceber nessa etapa do culto o ki’kongo é uma língua que novamente é utilizada demonstrando assim o lugar central que a etnia ba’kôngo ocupa na formação dessa organização; o português também é mais uma vez adotado apontando para a importância desse idioma na articulação dos diferentes grupos culturais em contato. Esse momento de despedida também se apresenta como um recurso que proporciona maior proximidade nas relações interpessoais bem como um espírito de familiaridade no funcionamento do grupo.

Uma vez descrito o funcionamento do culto principal no kimbanguismo-IESA, abordaremos em seguida outras agendas semanais que compõem a rotina de atividades dessa organização. A primeira sobre a qual nos debruçaremos diz respeito aos cultos diários; esses são realizados de segunda-feira a sábado, duas vezes ao dia, das 5:00 às 6:00 horas; e das 17:00 às 18:00 horas. A programação desses cultos é mais resumida, a sua estruturação possui os seguintes elementos: sinos de abertura, oração de abertura, hinos de abertura, bênção, hinos intermediários, proclamação da mensagem, cura de enfermos e encerramento.

No contexto angolano, percebemos a dificuldade de realização regular desses cultos em decorrência das próprias limitações cotidianas dos seus membros relacionadas com a disponibilidade (tempo) e com as finanças, acrescido a isso também pesa a localização pouco acessível na qual os seus templos estão estabelecidos. A outra programação semanal diz respeito à prática da liturgia da confissão, são reservadas as tardes de terça e de sexta-feira para a realização da mesma. O procedimento de confissão ocorre individualmente na presença de um sacerdote ou sacerdotisa diante do qual os fiéis confessam os seus pecados e recebem oração intercessora por parte dos sacerdotes em favor do perdão dos mesmos;

percebemos nessa liturgia mais uma influência do catolicismo na formação da cosmovisão IESA. Em razão das mesmas limitações acima citadas, também percebemos pouca regularidade na realização dessa programação.

Existe também um culto de mulheres realizado exclusivamente por elas, ele ocorre semanalmente e segue a estrutura do culto sintetizado, todavia no momento da cura de enfermos ocorrem orações intercessoras. O dia e horário de sua realização varia de acordo com cada Paróquia. Por fim existem também os ensaios dos grupos de coro e grupos teatrais – vimos que a atuação dos coros varia de acordo com a organização das Paróquias e que podem ser formados por crianças, jovens, mulheres, homens ou grupos mistos; por sua vez os grupos teatrais são geralmente constituídos por jovens. Esses são os aspectos relacionados com os cultos e agendas semanais da IESA.

Tal como podemos observar nos diferentes elementos constituintes dos cultos e demais atividades da IESA e da IJCSK/26=1, existe uma relação intrínseca entre essas atividades e os princípios doutrinários bem como os modos de organização interna que cada uma dessas Igrejas adota para a sua estruturação. Percebemos também a partir das diferentes atividades realizadas por essas Igrejas o impacto dos contatos culturais ocorridas tanto entre as populações centro-africanas e as agências coloniais ocidentais, bem como as relações interétnicas entre os diferentes grupos centro-africanos. Além dessas redes de contatos em África, as organizações kimbanguistas também têm experimentado a ampliação dessas teias de relações culturais as quais têm se espalhado por diferentes continentes (África, Europa e América).

A atuação prática dessas Igrejas possui uma grande importância, a de promover – voluntária ou involuntariamente – seus movimentos de atualização contínua na medida em que buscam responder as demandas específicas de cada momento sócio-histórico com os quais se deparam. As tentativas de atendimento dessas demandas, influenciam na adoção de recursos que garantam as suas permanências, uma vez que essas Igrejas continuam atuantes e demarcando os seus espaços na formação religiosa e social da Angola contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho abordamos o kimbanguismo a partir de diferentes questões relacionadas às suas dinâmicas de formação e de atuação, e o fizemos a partir de duas vertentes específicas: a Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK/26=1) e a Igreja do Espírito Santo em África (IESA). A partir dessas análises pudemos perceber dois grandes aspectos relacionados com os processos de constituição e transformação: o primeiro remete à relação intrínseca que existe entre as configurações das Igrejas kimbanguistas em análise e os diversos movimentos de “Interpenetração de civilizações” (MONTERO, 2006) ocorridos na África Central; o segundo diz respeito às dinâmicas de permanência dessas Igrejas, o qual nos permite identificar os movimentos pelos quais elas buscam continuamente manter e ampliar os seus espaços de atuação.

Em relação ao primeiro aspecto, relacionado com os impactos das relações interculturais, verificamos as transformações que a morfologia religiosa do Reino do Kôngo e da África Centro-Oeste (de um modo geral) experimentou com a presença do cristianismo desde as décadas finais do século XV. Vimos que desses processos de tensão surgiu o cristianismo africano (THORNTON, 2008) e conseqüentemente o messianismo africano (BALANDIER, 2008b). O messianismo, especificamente, fez parte de uma resposta local mais incisiva de oposição à dominação colonial na África Centro-Oeste. Vimos também que o kimbanguismo surgiu como uma variante do messianismo africano igualmente como um movimento profético-político de resistência à dominação colonial, e após às independências dos países centro-africanos foi se ramificando em diferentes Igrejas independentes africanas.

Ao analisarmos os kimbanguismos à luz desses processos culturais percebemos três elementos importantes: O primeiro diz respeito ao impacto da presença estrangeira (belga, francesa e portuguesa) pela inserção de novos códigos culturais na dinâmica de funcionamento das sociedades centro- africanas; o segundo diz respeito às transformações que as populações locais experimentaram na medida em que respondiam a essas mudanças em suas formações socioculturais e políticas; e o terceiro diz respeito ao estágio de amadurecimento de plataformas institucionais nas quais essas populações ressignificaram as suas existências pelas atualização dos seus esquemas cosmológicos – e uma vez construídas essas plataformas as utilizam como mecanismos de autorrepresentação diante de outras religiões e de outras culturas (nacionais e internacionais). Por uma questão metodológica

abordamos separadamente cada um desses elementos embora na prática eles possam ocorrer concomitantemente e dentro do mesmo processo.

Quanto ao impacto da presença estrangeira na África Centro-Oeste vimos que em decorrência da violência com que se deu essa presença, novas divisões geopolíticas e culturais foram impostas sobre os povos centro-africanos. Nesse processo, grupos etnolinguísticos foram separados internamente passando a fazer parte de territórios coloniais sob domínio de agências coloniais diferentes (belgas, francesas ou portuguesas), assim como também grupos etnolinguísticos passaram a fazer parte do mesmo território (BATTEN, 1959). Vimos também que novos elementos culturais e/ou religiosos passaram a ser importados para a África Central pelas agências coloniais norte-europeias e norte-americanas, estabelecendo assim relações/tensões/conflitos com as cosmovisões locais. Esses movimentos de trânsito de elementos culturais estrangeiros na África Central foram fundamentais para o surgimento do kimbanguismo, uma vez que uma de suas principais características desse fenômeno religioso é a combinação de elementos culturais estrangeiros (europeus-ocidentais) com os elementos das religiões tradicionais *bantu*.

No que concerne às dinâmicas internas de reconfiguração dos povos centro-africanos em resposta a essas transformações, novas identidades interétnicas foram criadas na medida em que grupos etnolinguísticos diferentes partilhavam o mesmo território (APPIAH, 2007) ou quando grupos étnicos divididos internamente insistiam em estabelecerem contatos transpondo as novas fronteiras geopolíticas impostas – é o caso dos ba'kôngo distribuídos entre Angola, ex-Congo belga ou o ex-Congo francês.

Em relação ao terceiro movimento de operação desses contatos culturais, que remete ao estágio de amadurecimento das plataformas desenvolvidas pelas populações locais como mecanismos de autorrepresentação, temos a institucionalização ou burocratização de diferentes Igrejas Kimbanguistas. Vimos ao longo do presente trabalho como a IJCSK/26=1 e a IESA se apresentam atualmente enquanto instituições eclesiásticas autônomas. A definição dessas plataformas enquanto plataformas religiosas específicas, permite com que as mesmas se distingam de outras Igrejas, assim como permite também que as suas instituições sejam exportadas para outros países dentro e fora da África.

O kimbanguismo tem vivido assim dinâmicas de internacionalização, estabelecendo-se em outros países ao redor do mundo (BLANES, 2009) – como já o dissemos, está presente em cerca de 38 países nos continentes africano, europeu e americano. Por sua vez, as dinâmicas de nacionalização (por meio da institucionalização) ou internacionalização das

Igrejas kimbanguistas permite com que continuamente novos contatos culturais sejam estabelecidos entre os diferentes grupos que adotam tais Igrejas como identidades religiosas ou que de alguma forma tenham contato com as mesmas. Diante desse cenário, tanto a IESA quanto a IJCSK/26=1 experimentam continuamente transformações/atualizações dos seus esquemas cosmológicos na medida em que esses são reproduzidos a partir das práticas dos seus agentes (SAHLINS, 2008).

A partir dos três movimentos – ora descritos – podemos observar uma lógica circular de estabelecimento de contatos culturais entre diferentes povos na África Centro-Oeste; esse circuito de conexões pode ser percebido a partir dos seguintes aspectos: a) a penetração de elementos culturais estrangeiros na região alterando assim sua rotina; b) a reconfiguração das sociedades centro-africanas como resposta às mudanças sofridas em suas formações pela interferência de culturas estrangeiras, surgindo assim novas plataformas (instituições) de autorrepresentação; c) exportação dessas instituições para outros países – inclusive para os países que as colonizaram ocorrendo assim um movimento de influência inverso; d) retorno de gestores/agentes dessas organizações no exterior aos países de origem através de agendas geralmente provisórias (estabelecendo assim contatos no país sede); e) outro retorno desses gestores/agentes aos países estrangeiros em que atuam. E assim o circuito continua funcionando permitindo diferentes possibilidades de intercâmbio.

O segundo aspecto sobre o qual gostaríamos de tratar remete às dinâmicas de permanência e continuidade da IJCSK/26=1 e da IESA. Pudemos perceber tais movimentos a partir dos três pontos nos quais interpretamos as formações atuais dessas Igrejas, são eles: a) a configuração dos esquemas ideológicos que as norteiam; b) os seus modos de organização interna e c) a formação e realização dos seus cultos e liturgias. Em relação ao primeiro aspecto, verificamos que em diferentes momentos de suas trajetórias, essas organizações participaram voluntária ou involuntariamente dos processos de atualização dos seus esquemas cosmológicos no sentido de responderem às demandas das conjunturas sócio-históricas com as quais se depararam (e continuam se deparando).

Quanto a isso, observemos novamente os processos de independência que os países africanos experimentaram na segunda metade do século XX – nesse contexto, vimos que a IJCSK foi constituída como religião oficial da República do Congo (Léopoldville). Após as independências, tanto a República do Congo como Angola continuaram sofrendo grandes transformações políticas e sociais, e conseqüentemente as Igrejas IJCSK/26=1 e IESA

presentes nesses países acompanharam essas mudanças, experimentando assim novas atualizações em suas cosmovisões.

Na República do Congo por exemplo instaurou-se um longo período de instabilidade política e social iniciados logo após a independência, alguns fatos marcaram essas transformações como é o caso do assassinato do então primeiro ministro Patrice Lumumba em janeiro de 1961; o golpe de Estado comandado pelo o então chefe das Forças Armadas Joseph Desiré Mobutu¹⁵⁰ em 1965 instaurando assim um regime ditatorial que perdurou até 1997¹⁵¹ (BENOT, 1981); a revolução guerrilheira liderada por Laurent-Désiré Kabila, que depôs Mobutu e instaurou um novo regime marcado por guerras civis que culminaram no assassinato do próprio Kabila em 2001 (BBC, 2001); a substituição de Kabila pelo filho Joseph Kabila Kabange que pacificou os conflitos, porém, concentrou os recursos do país na elite dominante deixando a maioria da população em condição de pobreza; a realização de um pleito eleitoral em 2018 (dois anos depois do previsto), que elegeu Félix Antoine Tshisekedi Tshilombo¹⁵² (CNN, 2019), que assumiu a presidência da RDC em janeiro de 2019, com a promessa de instaurar a paz, a segurança e o combate à miséria.

Em relação a Angola, vimos que o país também foi palco de uma série de conflitos iniciados logo após a independência entre os três principais partidos políticos do país¹⁵³. De 1992 a 2002 o país viveu uma guerra civil entre o Governo (MPLA) e o maior partido da oposição (UNITA) que apenas terminou com a morte do líder da oposição em fevereiro (2002) quando ocorreram os acordos de paz que perduram até hoje. Desde então, tem-se buscado manter um clima de paz com a realização de eleições regulares (as quais não deixam de ocorrer sob clima de tensão e desconfiança).

Diante dessas demandas o kimbanguismo ortodoxo experimentou diferentes movimentos de aproximação e distanciamento em relação aos regimes políticos dominantes. Em Angola, durante o período de guerra civil (1992 – 2002), a IJCSK/26=1 adotou uma postura com acentuada inclinação para serviços de assistência social desenvolvendo projetos como a retirada de crianças das ruas acomodando-as em instalações nas quais recebiam cuidados básicos; também atendiam dependentes químicos, dentre outras ações. A IESA

¹⁵⁰ Posteriormente adotou o nome de Mobutu Sese Seko.

¹⁵¹ Nesse mesmo ano ocorreu o seu falecimento, em razão de uma enfermidade.

¹⁵² Filho do maior líder político de oposição do país, Etienne Tshisekedi, falecido em 2017 deixando assim disponível a “cadeira” da presidência do também maior partido de oposição (União para a Democracia e Progresso Social, conhecida pelas iniciais em francês UDPS) a qual foi ocupada por Félix Tshisekedi em eleições internas de Março de 2018.

¹⁵³ Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), União para a Independência Total de Angola (UNITA) e a Frente Nacional para a Libertação de Angola (FNLA).

entrou oficialmente em Angola dois anos antes do início da guerra civil e diante da mudança no cenário também teve ligeira inclinação para a assistência social através de parcerias com algumas ONGs, mas a sua principal forma de atuação social continuava sendo o trabalho espiritual de cura de enfermidades.

Pudemos também observar as atualizações dos esquemas cosmológicos da IJCSK/26=1 e da IESA a partir dos processos de transformações sofridas pelas identidades messiânicas dessas duas Igrejas (descritos no segundo capítulo). Vimos que na medida em que elas buscavam responder às mudanças experimentadas por seus países, incorporavam novos símbolos, ressignificavam alguns elementos internos ou renunciavam/rejeitavam outros, julgados irrelevantes para a formação de seus universos simbólicos. A esse respeito percebemos por exemplo como Simon Kimbangu foi visto inicialmente pelos seus seguidores como um libertador (MARTEY, 2006), e após a sua morte passou a ser concebido como um *Parakleto* na cosmovisão da IJCSK (BLANES, 2009), ou como um espírito ancestral na IESA.

Ainda dentro dessa perspectiva de atualização podemos observar também a alteração progressiva das cores definidoras do kimbanguismo-IESA, em que a histórica cor verde tem cedido espaço à azul, mudança ocorrida em função de sua interpretação do atual momento histórico e/ou escatológico (milenar), implicando assim na adaptação da organização a esse contexto de modos a respondê-lo. Em relação a IJCSK podemos pontuar igualmente a mudança conflituosa quanto à lógica que regulamenta a relação entre o Chefe Espiritual e os Chefes Espirituais Adjuntos, vimos o surgimento de um grupo de reformadores que não mais compactuavam com a cosmovisão interna quanto à partilha equitativa do poder de liderança espiritual da Igreja entre os 26 netos de Simon Kimbangu, e passaram a defender que apenas um líder seria suficiente (Simon Kimbangu Kiangani) por ser esse visto como o Simon Kimbangu renascido.

Vimos também que parte significativa de membros e gestores decidiu manter a concepção inicial ocorrendo assim um conflito que dividiu a Igreja em dois grandes blocos antagônicos, os 3=1 e os 26=1; esse conflito configura-se assim como uma dinâmica de atualização e/ou de permanência, a partir da qual cada uma dessas vertentes continua adotando (em seu entender) a melhor postura de autodefinição.

A partir da observação sobre essas transformações contínuas sofridas pelos esquemas cosmológicos da IJCSK/26=1 e da IESA, percebemos que longe de significarem a falência ou enfraquecimento dessas instituições, elas têm se constituído em importantes recursos de

revitalização das mesmas e, conseqüentemente, garantidoras de suas permanências e expansão, na medida em que elas reconfiguram os seus esquemas cosmológicos diante dos diferentes contextos e momentos pelos quais passam.

Além da dimensão ideológica, outro aspecto pelo qual podemos identificar as dinâmicas de permanência da IJCSK/26=1 e da IESA diz respeito aos seus modos de organização interna, através das quais criam diferentes órgãos espirituais, administrativos e/ou operacionais bem como estruturas físicas para, através desses mecanismos, exercerem suas diferentes atuações. Adotamos o conceito de “rotinização” proposto por Max Weber (2012) para interpretar a lógica através da qual o kimbanguismo deixou de ser uma movimento profético-político para se constituir em uma instituição eclesiástica juridicamente reconhecida.

A partir dos processos de “rotinização”, as diferentes tendências kimbanguistas foram dando demonstrações de que o fundamento de suas existências não se limitava à luta pela libertação das colônias centro-africanas do jugo da opressão das potências ocidentais (BLANES, 2009), mas que consistia no desenvolvimento de uma plataforma religiosa que atendia da melhor forma aos seus ideais. Essas tendências kimbanguistas sistematizaram os seus esquemas cosmológicos criando instituições eclesiásticas que em graus acentuados diferiam tanto das religiões locais *bantu* quanto das religiões importadas pelos ex-colonizadores (catolicismo e protestantismos) embora em vários aspectos continuassem dialogando com ambas.

Desse modo, a partir da atualização contínua da lógica de “rotinização”, ou seja, de sistematização de suas instituições, tais Igrejas têm buscado se consolidar e se manter nos contextos em que são atuantes ou pretendem atuar. Podemos perceber esses movimentos na formação dos seus diferentes órgãos os quais – como vimos no terceiro capítulo – são diversificados e operam de forma interligada e em diferentes âmbitos, sejam eles pessoais ou sociais. Pela lógica da “rotinização”, cada uma das funções estabelecidas por tais Igrejas possui uma dinâmica ordinária de funcionamento garantindo assim a sua permanência.

Uma vez organizadas enquanto instituições, essas Igrejas também apresentam condições de oferecerem diferentes serviços não limitados aos estritamente religiosos, são serviços relacionados com a saúde e a educação que atendem tanto o público interno como a comunidade em geral, criando assim espaços que contribuem para sua relevância e permanência, na medida em que atuam junto à sociedade. Tal como vimos a IJCSK/26=1 em Angola possui uma rede de ensino que atende mais de mil de alunos do Ensino de Base

(Fundamental e Médio), um hospital com cerca de 50 leitos, bem como um hospital materno-infantil do mesmo tamanho. De acordo com os próprios gestores, a Igreja possui outros projetos sociais a serem implantados que incluem a construção de uma universidade (que já possui inclusive um terreno disponível). Por sua vez, a IESA em Angola não oferece esses serviços (alegando falta de recursos para implementá-los), mas, na sua sede no Nzietá (RDC) tais serviços são ofertados por ela para os membros e à comunidade.

Ainda em relação à importância que a estrutura de organização interna exerce na permanência dessas Igrejas, consideremos também as ações que as mesmas têm desenvolvido no sentido de ampliarem os edifícios onde são desenvolvidas, de forma rotineira, as suas diferentes ações. Quanto a IJCSK/26=1, vimos, no terceiro capítulo, o modo pelo qual ela tem ampliado as suas instalações em Angola e especificamente em Luanda – cidade em que ficam os seus órgãos centrais. Vimos que a sede dessa organização construiu um complexo de edifícios para efeito de culto, administrativo, educacional, hospitalar, alimentar etc., complexo esse complementado por outros patrimônios (imóveis) que a instituição possui a nível nacional ou internacional.

Por sua vez, a IESA possui claramente uma condição sócio econômica inferior em relação à IJCSK/26=1, todavia nos últimos dez anos a Igreja também viu crescer o seu patrimônio. Em Luanda a Igreja adquiriu quatro terrenos durante esse período, em três deles foram construídos templos de alvenaria os quais ainda estão em processo de acabamento. Por questões de ordem econômica, os templos são construídos com certa lentidão e com menos elaboração técnica (se comparados à IJCSK/26=1). Verificamos também que geralmente os terrenos adquiridos para a construção dos seus templos situam-se em locais distantes e de difícil acesso para os seus adeptos (especificamente em Luanda), e isso ocorre exatamente por serem mais baratos.

Observamos que embora as duas Igrejas tenham surgido do mesmo movimento, elas possuem formações muito contrastantes atualmente. Uma possível explicação para essa diferença está localizada no processo de pós-colonização. Tal como vimos, com o alcance da independência, a IJCSK foi constituída como Igreja Oficial do Estado na RDC; a nova instituição possuía gestores que simultaneamente integravam posições relevantes não apenas na nova formação política como também em outras esferas da sociedade. Por outro lado, congregou em um único bloco diferentes tendências kimbanguistas, fato que de certo modo a fortaleceu também numericamente. Por sua vez os kimbanguistas adeptos da tendência profético-taumatúrgica tinham parte de sua liderança detida pelo regime colonial.

Por ocasião da independência esses agentes foram soltos, porém, a proposta *kingunza* que defendiam não foi admitida na ‘nova’ instituição, fator que levou a um desmembramento e à criação de uma Igreja Independente (IESA). Todavia, tanto os gestores quanto os adeptos pertenciam em grande maioria a classes socioeconômicas menos favorecidas – quadro que em muito se assemelha com o contexto atual. Todavia, independentemente do grau de desenvolvimento que cada uma dessas duas Igrejas apresenta, percebemos que as ações que as mesmas têm efetuado no sentido de ampliarem as suas instalações físicas ou mesmo de estruturarem e fazerem funcionar efetivamente os seus diversos órgãos, têm se constituído em instrumentos promotores de suas permanências.

Ainda dentro dessa abordagem, outro aspecto relevante para a permanência dessas instituições diz respeito à formação e realização dos seus diferentes cultos e liturgias que também estão implicados nos movimentos de rotinização em razão de possuírem uma regularidade (em termos de dia, horários ou períodos temporais definidos para a sua realização). Algumas de suas liturgias também apresentam contribuem para a continuidade das mesmas, é o caso da recepção de crianças e de cura de enfermidades (dentre outros). Quanto à recepção de crianças, vemos movimentos de renovação interna das Igrejas através do nascimento de novos integrantes que são consagrados e instruídos de acordo com os princípios de cada uma dessas instituições. A liturgia de cura de enfermidades também tem sido uma das principais razões para a procura dos serviços dessas Igrejas por parte do público.

Atualmente a IJCSK/26=1 possui uma forte presença em Angola – especificamente em Luanda cidade na qual está situada a sua representação nacional – tal fato também pôde ser constatado durante a pesquisa de campo; os cultos de domingo afetavam a rotina da cidade, principalmente dos transportes públicos. Em alguns pontos de transporte alternativo por exemplo, os frentistas chamavam a clientela apontando Kimbangu como destino final, embora muitos passageiros não necessariamente iam para lá.

O lugar de considerável influência que a IJCSK/26=1 desempenha no contexto angolano faz com que ela receba certo grau de atenção por parte das autoridades governamentais. A instituição atende assim as exigências do Estado Angolano que prioriza em sua política a parceria com Igrejas consolidadas e de grande expressão, pois ela possui atualmente um universo de aproximadamente 500 mil membros distribuídos pelas 18 províncias de Angola. Um dado importante nessa relação é que a Igreja recebe convites para participar de algumas atividades socioculturais promovidas por alguns órgãos governamentais, como é o caso da realização de marchas pela cidade (dia da mulher, marcha

de combate às drogas etc.). Os membros kimbanguistas-IJCSK/26=1 participam, em grande número, dessas marchas, colaborando com a organização de tais eventos.

Verificamos que os gestores dessa Igreja estabelecem relações tanto com a Presidência da República, com o Parlamento Nacional bem como outros órgãos governamentais buscando também auxílio para demandas específicas da organização. Por sua vez a IESA possui uma presença menos expressiva se comparada à IJCSK/26=1. O seu universo de seguidores gira em torno de 800 membros, está presente em 9 províncias do país (Luanda, Bengo, Uíge, Zaire, Cabinda, Malanje, Kuanza-Norte, Huambo e Namibe), o maior número de membros está em Luanda (cerca de 50%). Ela possui uma relação de maior distanciamento em relação ao Estado angolano e pelo que pudemos perceber alguns fatores podem explicar esse distanciamento: é o caso da sua pouca expressividade numérica (pois o Estado prefere aproximar-se de Igrejas maiores), bem como as fragilidades burocráticas que essa Igreja apresenta, uma vez que do ponto de vista jurídico-intitucional ela possui certas limitações para o seu melhor funcionamento¹⁵⁴. Por essa razão, embora possua autorização para funcionar, ela até o momento não faz parte do quadro de Igrejas reconhecidas no país.

À luz das discussões apresentadas ao longo da tese podemos conceber o kimbanguismo como um produto sociocultural que reflete os diferentes contatos culturais. As suas vertentes constituem-se assim em espaços nos quais são conservados importantes elementos de dinâmicas sócio históricas; além de se constituírem como espaços de salvaguarda desses processos culturais, elas garantem também – através das suas práticas – a contínua operacionalização e atualização desses símbolos/elementos, na medida em que dialogam com vários outros aspectos característicos das realidades atuais.

¹⁵⁴ Vimos ao longo do trabalho que uma das limitações que essa Igreja apresenta nesse sentido é a dificuldade de instituir todas as funções presentes em seu organograma, isso pela insuficiência de pessoas tecnicamente qualificadas ou disponíveis.

REFERÊNCIAS

- ALTUNA, Raul R. *Cultura tradicional bantu*. – Prior Velho/Portugal: Ed. Paulinas, 2014.
- APPIAH, Kwame A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASCH, Susan. *L'Église du prophète kimbangu: des origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983.
- AZEVEDO, Luiz C. *O direito visigótico*. Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, nº 96, 2001, p.3-16.
- BALANDIER, Georges. *La situation coloniale*. In: *Les classiques des sciences sociales*. – Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, 2008a.
- _____. *Messianismes et nationalismes en Afrique noire*. In: *Les classiques des sciences sociales*. – Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet, 2008b.
- BARREIRA, João. *Rede de Caminhos no Reino do Kongo*. Dissertação, Mestrado em Arqueologia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018.
- BARRETO, Luís F. *O sentido da expansão portuguesa no mundo (séculos XV-XVII)*. Administração, n.º 36, vol. X, 1997-2.º
- BARTLEMAN, Frank. *A história do avivamento azuza*. – São Paulo: Ed. Impacto Publicações, 2016.
- BATSÍKAMA, Patrício. *Reino do Kongo: origens, política e economia*. – Luanda, Angola: Ed. Mayamba, 2018.
- _____. *O reino do Kongo e sua origem meridional*. – Luanda, Angola: Ed. Universidade Editora, 2011.
- BATSÍKAMA, Patrício e CAMPELO, Álvaro. *A catedral de São Salvador de Angola: história e memória de um lugar místico*. In: SÆCULUM. Revista de História. v.25. João Pessoa, jul./dez. 2011, p.161-179.
- BATTEN. T.R. *Africa past and present*. – London: Oxford University Press, 1959.
- BENOT, Yves. *Ideologia das independências africanas*. – Lisboa/Portugal: Ed. Sá da Costa, 1981.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo aplicação pessoal*. – Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo arqueológica nvi*. – São Paulo: Editora Vida, 2013.

BLANES, Ruy Llera. *Da confusão à ironia: Expectativas e legados da pide em angola*. In: *Análise Social*, 206, xlviii (1.º), 2013, 30-55.

_____. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: *Campos* 10(2) - Lisboa, 2009, p.9-23.

BOLTANSKI, Luc e THÉVENOT, Laurent. *A sociologia da capacidade crítica*. In: *Antropolítica*. Niterói, n.23, p.121-144, 2. sem. 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. – Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2009.

_____. *Razões práticas*. – São Paulo: Ed. Papirus, 1996.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. - São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. – Brasília: UnB, 1998.

BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais: a longa duração*. In: *Revista de História*.v.XXX. n.º62. Ano XVI. São Paulo, abr./jun. 1965, p.261-294.

CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral & tradição escrita*. – São Paulo: Ed. Parábola, 2011.

CAPELLE. *Brève relation sur ce que s'est passé au fleuve Congo par le commis*. [s.n.], 1641.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing europe: postcolonial thought and historical difference*. – Princeton: Ed. Princenton UP, 2000.

CHILVERS, Ian. *Dicionário oxford de arte*. – São Paulo: Ed. Martins fontes, 2007.

CHOSSUDOVSKY, Michel. *The Globalisation of Poverty and the New World Order*. – Pincourt (Québec): Ed. Global Research, 2003.

COVINGTON-WARD, Yolanda. *Gesture and power: religion, nationalism, and everyday performance in Congo*. – Durham and London: Duke University Press, 2016.

CUNHA, Magali do Nascimento. *Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações*. In: *Estudos de Religião*, v. 25, n. 40, 33-51, jan./jun. 2011.

CUVELIER, MGR J. *L'ancien royaume du Congo*. – Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1946.

DARTEVELLE, Edmond. *Les nzîmbu monnaie du royaume de congo*. Soc. Roy. Belge d'Anthropologie, Bruxelles, 1953.

DCL. *Dicionário bíblico: um guia de estudos e entendimento do livro dos livros*. – São Paulo: Ed. DCL, 2010.

DELGADO, Ralph. *História de Angola*. – Luanda: Ed. Banco de Angola, 1946, v. 1.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. – Lisboa: Edições 70, 1991.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. – São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. - 3ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. – São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1991.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. – Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. – Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994.

_____. *O processo civilizador*. v.2. – Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1993.

FLICK, Uwe. *Introdução à metodologia de pesquisa: um guia para iniciantes*. – Porto Alegre: Penso, 2013.

GAMPIOT, A. Mokoko. *Kimbanguism: an african understanding of the bible*. – Pensilvânia: Penn State University Press, 2007.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. – São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. *Toda separação é uma relação*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 63-69, jan./jun. 2015.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. – Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2006.

HENDERSON, L. W., *A Igreja em Angola, um rio com várias correntes*. – Lisboa, Ed. Além-mar, 1990.

HEYWOOD, Linda M. *Introdução*. In: _____ *Diáspora negra no Brasil*. – São Paulo: Contexto, 2008.

HEUSCH, Luc de. *Possession et chamanisme*. In: *Les religions africaines traditionnelles*. – Reencontres Internationale de Bouaké, 1965.

HOBBSAWM, Eric J. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. – São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.

- HOLMES, Brian. *Herbert Spencer(1820-1903)*. [s.l.] UNESCO: Oficina Internacional de Educación, 2001.
- HOSKINS, Richard. *Kimbanguism*. – London: Hurst & Co., 2003.
- IESA. *Catecismo*. Luanda, 2016.
- _____. *Regulamento interno*. Luanda, 2016.
- _____. *Biographie du prophete mangitukua: décédé le 27/4/1995*. Baixo Congo, 1995.
- _____. *Resumo histórico*. Luanda, 1990.
- _____. *Ata de fundação da igreja*. 12 de fevereiro de 1961.
- IJCSK. *50º Aniversário da morte de Simon Kimbangu*. Luanda, 2001.
- _____. *Conheça o kimbanguismo*. Departamento das Relações Exteriores - IJCSK, 2000.
- INAR. *Panorâmica das religiões em Angola independente (1975-2007)*. - Luanda/Angola, 2007.
- INE. *Censo 2014: Resultados Definitivos do Recenseamento Geral da População e da Habitação de Angola 2014*. Luanda: Instituto Nacional de Estatística, 2016.
- JUVELINO, Pedro. *Solidariedade dos povos*. IESA, 1997.
- KILALA, Adriano. *A religião kingunza na angola contemporânea*. Dissertação, Mestrado em História Social, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016.
- KIVOUELE, Thomas Serge e MATOKO, Casimir M. B. *La quete de l'identite culturelle dans les associations religieuses d'origine congolaise: cas de bundu dia kongo (b.d.k)*. Disponível em: www.memoireonline.com/03/12/5528. Acesso em: 3 dez. 2015.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. - 2v. - Lisboa: Publicação Europa-América, 2009, v.2.
- KUNTIMA, Diangienda. 1984. *L'histoire du Kimbanguisme*. Kinshasa, Éditions kimbanguistes.
- LEXIKON, Herder. *Dicionário de símbolos*. - São Paulo: Ed. Cultrix, 1997.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês: identidade negra*. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MACGAFFEY, Wyatt. *Modern kongo prophets: religion in a plural society, African systems of thought series*. – Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1983.

- MARTEY, Emmanuel. *Profetic movements in the Congo: the life and work of Simon Kimbangu and how his followers saw him*. In: Journal of African Instituted Church Theology. Volume II, Number 1, September 2006.
- MATA, Sérgio da. *História e religião*. – Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2010.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. – São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- M'BOKOLO, Elikia. *A África equatorial do oeste*. In: MAZRUI, Ali A. (coord.). *História geral da África: África desde 1935*. v.8. – São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.
- _____. *África negra: história e civilizações*. – Salvador: EDUFBA; São Paulo: Ed. Casa das Áfricas, 2009.
- MENEZES, Solival. *Mama angola: sociedade e economia de um país nascente*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2000.
- MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- MEYER, Birgit. *Christianity in africa: from african independent to pentecostal-charismatic churches*. Annual Reviews of Anthropologie, June 17, 2004.
- MILLER, Joseph C. *África central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850*. In: HEYWOOD, Linda M (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. – São Paulo: Contexto, 2008.
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. – São Paulo: Ed. Globo, 2006.
- MUKUNA, Kazadi Wa. *Contribuição bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomuseológicas*. – São Paulo: Ed. Terceira Margem, 2000.
- OPOKU, Kofi. *A religião na África durante a época colonial*. In: BOAHEN, Albert A. (coord.). *História geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935*. v.7. - São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.
- PARADA, Maurício, MEIHY, Murilo S.B., MATTOS, Pablo de O. *História da África contemporânea*. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2013.
- PEREIRA, Luena Nunes. *Religião e parentesco entre os bakongo de Luanda*. Afro-Ásia, 47, 2013, p.11-41.
- PIMENTA, Fernando T. *Angola no percurso de um nacionalista: conversas com Adolfo Maria*. – Porto: Edições Afrontamento, 2011.
- POLL, Ana Paula. *A Trajetória Européia de um 'Profeta' Africano [Simon Kimbangu]*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA, 2008.

- RAMOS, Arthur. *As culturas negras*. v.3. – Rio de Janeiro, Guanabara: Ed: Casa do Estudante do Brasil, 1946.
- REINHARDT, Bruno. *Temporalidade, ética e contingência na pós-colônia Africana: esperando por deus em gana*. ILHA, v. 19, n. 2, p. 175-212, dezembro de 2017.
- REPÚBLICA DE ANGOLA. *Diário da república*. Segunda-feira, 25 de maio de 2020. I Série – N.º 70.
- REPÚBLICA DE ANGOLA. *Diário da república*. Sexta-Feira, 21 de maio de 2004. I Série - N.º 41.
- RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. – São Paulo: Ideias & Letras, 2008.
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. – Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2008.
- SAMPAIO, Camila A. *A Igreja Universal do Reino de Deus na “Reconstrução Nacional” de Angola*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(2): 123-146, 2020.
- SANTOS, Joana R. *Religião no feminino: experiências da “mulher kimbanguista” em portugal*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Instituto Universitário de Lisboa. – Lisboa, 2010.
- SARAIVA, José Hermano. *História Concisa de Portugal*. – Rio de Janeiro: Ed. Europa América, 1983.
- SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy e VIEGAS, Fátima. *La guerre dans la paix: ethnicité et angolité dans l'église Kimbanguiste de Luanda*. In: *Karthala - Politique africaine*. 2008/2 N.º 110 | pages 84 a 101. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2008-2-page-84.htm> >. Acesso em: 27 nov. 2020.
- SERRANO, Carlos. *Angola: nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 1998.
- SOCIEDADE CULTURAL DE ANGOLA. *Cultura*. Luanda, n.º 11, maio de 1960.
- SOUZA, Marina de Mello. *Evangelização e poder na região do congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII*. In: *Congresso Internacional O espaço atlântico de antigo regime*, 2005, Lisboa, Portugal. 2005, p.1-17.
- SULLIVAN, Winnifred. *The impossibility of religious freedom: the immanent frame*, 2014. Disponível em: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2014/07/08/impossibility-of-religious-freedom/>>. Acesso em: 30 set. 2014.
- SUNDKLER, B.G.M. *Bantu Prophets in South Africa*. – Londres, [s.n.] 1949.

THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. – São Paulo: Contexto, 2008.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspecto do ritual ndembu*. – Niterói: Ed. da Universidade Federal Fluminense, 2005.

TWEED, Thomas A. *Space. Material Religion: The Journal of Objects Art and Belief*, March 2011.

UNESCO. *Decisions adopted during the 41st session of the World Heritage Committee*, Krakow, 2017.

US EMBASSY, ANGOLA. *Relatório Internacional sobre a liberdade religiosa em angola em 2018*. International Religious Freedom Report. United States Department of State/Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, 2018.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina M. *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII*. In: Tempo - Revista do Departamento de História da UFF, 2014. Disponível em: www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art. Acesso em: 2 out. 2015.

VANSINA, Jean. *O reino do congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell A. (coord.). *História geral da África: África do século XVI ao XVIII*. v.5. - São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. – São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v.1. – Brasília: Ed. UnB, 2012.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tadeu (Org.). HALL, Stuart. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. – Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2000.

Meios eletrônicos:

Angola: Human Development Indicators

Disponível em: <<http://www.hdr.undp.org/en/countries/profiles/AGO>>. Acesso: 1 out. 2020.

Cost of living city ranking

Disponível em: <<https://mobilityexchange.mercer.com/Insights/cost-of-living-rankings>>. Acesso em: 1 out. 2020.

David Wabeladio Payi

Disponível em: <<https://www.blackpast.org/global-african-history/payi-david-wabeladio-1957-2013>>. Acesso em: 19 out. 2020.

Eleições em Angola, 1992

Disponível em: <http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2014/8/40/Primeiras-eleicoes-Angola-foram-realizadas-anos,24fcb236-dc18-4e1a-9e4e-c8b8db8c53b0.html>. Acesso em: 8 mai. 2020.

Eleições na RDC, 2018

Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2019/01/20/africa/dr-congo-martin-fayulu-rejects-court-ruling/index.html>>. Acesso 8 mai. 2020.

Entrevistas do Chefe Espiritual da IJCSK/26=1 em Angola à ANGOP

Disponível em: <https://cdn2.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2018/8/37/Igreja-Kimbanguista-presta-especial-atencao-juventude,ef556db2-81ee-4866-ab98-897cf2501118.html>. Acesso em: Set. 2020.

Félix Tsikedi visita líder kimbanguista

Disponível em: <https://twitter.com/Presidence_RDC/status/1211398901695176705/photo/4>. Acesso em: 27 jul. 2020.

Inauguração do templo da Igreja tokoista

Disponível em: <<http://tpa.sapo.ao/noticias/sociedade/novo-templo-tocoista-com-capacidade-para-acolher-mais-de-vinte-mil-fieis>>. Acesso em: 2 jan. 2021.

Índice de Desenvolvimento Humano, 2019.

Disponível em: <<http://www.hdr.undp.org>>. Acesso em: 2 mai. 2020.

Logotipo da IJCSK/26=1

Disponível Em: <kimbanguismoemangola.wordpress.com>. Acesso em: 30 set. 2020.

Manual de Mandombe

Disponível em: <<https://www.thebookedition.com/fr/mandombe-reedition-augmentee-p-137509.html>>. Acesso em: 30 set. 2020.

Morte de Cabila

Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2001/010118_congo.shtml>. Acesso em: 8 mai. 2020.

Mulheres Kimbanguistas

Disponível em: http://cdn2.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2015/10/45/Angola-religiosos-comprometem-assegurar-unidade-nacional,2490ccdd-4118-43e1-a807-03ec34b54c9e.html. Acesso em: Set. 2020.

Museu da moeda, Angola

Disponível em: <<https://ebiimii.wordpress.com/2018/03/13/museu-da-moeda>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

Organograma da IJCSK/26=1

Disponível em: <<https://www.mmmuntima.com/gtki.html>>. Acesso em: 29 dez. 2020.

República de Angola: divisão geopolítica

Disponível em: <https://d-maps.com/carte.php?num_car=4440&lang=pt>. Acesso em: 24 jan. 2021.

Simon Kimbangu

Disponível em: <<http://kimbangu-21century.e-monsite.com/paginas/uma-breve-historia-do-kimbanguismo.html>>. Acesso em: fev. 2020.

Simon Kimbangu Kiangani e a analogia do 3=1

Disponível em: <<https://www.medioq.com/XX/Unknown/749654401779967/Ratelki-Tv-News.%22%22>>. Acesso em: 17 ago. 2020.

Tomar o Pulso à Economia Africana

Disponível em: <<https://www.worldbank.org/pt/region/afr/publication/taking-the-pulse-of-africas-economy#:~:text=O%20relat%C3%B3rio%20observa%20que%20as,%2Dse%20inferior%20a%202%25>>. Acesso em: 1 out. 2020.

Tratado de Alvor

Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-002/acordo-de-alvor-foi-assinado-h%C3%A1-40-anos/a-18193373>>. Acesso em: 31 jul. 2020.

Visita do governador de Luanda a Igreja kimbanguista

Disponível em: <http://jornaldeangola.sapo.ao/politica/governo_apoia_estruturas_da_igreja_kimbanguista>. Acesso em: 27 jul. 2020.

Vista panorâmica do Complexo Kimbanguista de Nkamba

Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps/contrib/108777580166794499977/Fotos>>. Acesso em: 24 jul. 2020.

Entrevistas

AFONSO, Mateus P. Pastor da Igreja do Espírito Santo em África (IESA), Luanda, 15 de fevereiro e 10 de março de 2019.

BATSÍKAMA, Patrício. Pesquisador e Chefe do Departamento de Investigação Científica no Instituto Superior Politécnico Tokoista (IST), Luanda, 23 de abril de 2019.

DILUBENZI, JEAN-Claude. Coordenador da Juventude da Paróquia Moria, Igreja do Espírito Santo em África (IESA), Luanda, 15 de março de 2019.

DIOGO, Alfonsina A. Anciã da Igreja do Espírito Santo em África e ex-coordenadora das mulheres dessa instituição, Luanda, 15 de janeiro e 7 de fevereiro de 2019.

GOMES, José. Secretário-geral da Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra Pelo Seu Enviado Especial Simon Kimbangu (IJCSK/26=1), Luanda, 10 e 20 de abril de 2019.

MALÓ, Pedro. Chefe de Departamento de Estatística e Informação da Direção Nacional para os Assuntos Religiosos, DINAR, Luanda – Angola, 22 de fevereiro de 2020.

GLOSSÁRIO

Alambamento. Cerimônia de casamento tradicional dos povos ambundu (Centro-Oeste de Angola). Atualmente o termo tem sido usado genericamente para se referir às cerimônias de casamento tradicional no país, independentemente do grupo étnico.

Amicalismo. Movimento profético africano originário do Congo francês (Atual República do Congo), na primeira metade do século XX. Surgiu inicialmente como movimento político, todavia, após a morte de seu líder fundador (Andre Matsua, 1899 – 1942), transformou-se em movimento religioso.

Ba'kôngo. Indivíduo pertencente ao grupo etnolinguístico kôngo.

Ba'ngunza. Indivíduo pertencente a uma religião Ki'ngunza. – (Ver *Ki'ngunza*).

Bantu. 1. Conglomerado linguístico que ocupa dois terços meridionais da África Subsaariana. 2. O termo significa: *homens*.

Bascule. Ritual de elevação espiritual realizado durante os cultos da IESA.

Bolingo. 1. Termo da língua crioula Lingala (África Central), que significa: *amor*. 2. Na IJCSK/26=1, constitui-se em um dos três principais mandamentos da Igreja, e diz respeito ao amor fraterno que deve orientar a relação entre os fiéis.

Bubú. Camisa cujo corte é projetado para ficar folgado ao usuário. Muito comum entre os povos da África Ocidental, Central e Austral.

Bundu dya Kôngo. Religião tradicional centro-africana. Surgiu como um movimento de resistência cultural no ex-Congo francês, na primeira metade do século XX. Suas atividades consistem no resgate e exercício das antigas religiões do Reino do Kôngo. Atualmente se encontra implantada em diferentes países da África Central, bem como da Europa-Occidental.

Chef du commandemante. Comandante chefe: título atribuído ao dirigente/moderador do culto da IESA. O termo carrega o sentido de alguém que conduz um exército para a batalha. Nesse caso, trata-se de um exército espiritual.

Chokwe. Língua étnica de povos de mesmo nome (*chokwe*), estabelecidos no Centro-Oeste e Sul de Angola.

Dibundo dya Mpeveya Nlongo mu Afelika em kikongo. Igreja do Espírito Santo em África (na língua ki'kôngo).

Fuku. Serviçais ou subordinados (homens e mulheres), na estrutura sociocultural do antigo Reino do Kôngo.

Ingeta, tutondele. Amém, agradecemos: expressão da língua ki'kôngo adotada em uma das liturgias de encerramento do culto da IESA.

Kalûnga. Termo referente à água/mar no imaginário ba'kôngo ou ambundu. Também é tido como a morada das almas após à morte.

Kanda. Linhagens familiares na formação social do antigo Reino do Kôngo.

Ki'mbundo. Língua étnica dos povos ambundu, situados no Centro-Oeste e Sul de Angola.

Ki'ngunza. 1. Religiões centro-africanas de atuação profético-taumatúrgica. 2. Por influência do cristianismo alguns segmentos messiânicos – como o kimbanguismo e o tokoísmo – passaram a atribuir ao Espírito Santo a fonte de sua autoridade espiritual.

Kiboteka. Movimento profético-africano vinculado ao kimbanguismo que durante o período colonial (1930 – 1940), saíu do ex-Congo belga e realizou diferentes atividades de “despertamento espiritual” no Norte de Angola.

Kibûngu. Marfim: um dos tipos de moeda utilizadas no antigo Reino do Kôngo.

Kidista. O mesmo de *kiboteka* (ver verbete).

Ki'kongo. Língua dos povos ba'kôngo.

Kimbângu. Anunciador de coisas ocultas (no imaginário ba'kôngo).

Kimbanguista. Referente ao kimbanguismo: tendência profética centro-africana iniciada pelo congolês Simon Kimbangu na primeira metade do século XX.

Kimpassi. Culto tradicional no antigo Reino do Kôngo, cujo sentido de realização consistia no alívio do sofrimento dos seus adeptos.

Kôngo. 1. Uma das ramificações do grande conglomerado linguístico bantu-ocidental. 2. Nome de um antigo reino da África Central. 3. De acordo com Patrício Batsíkama (2011), o termo significa ‘união’: deriva do transitivo *ku-kôngolisa*, ou *ku-kôngola*: unir, juntar, congregar, formar assembleia ou um círculo (*lûmbo*, *dijina*, *dizînga*).

Lubôngo lwa mbêzi. Um dos tipos de moeda utilizadas no circuito econômico do Reino do Kôngo. Consistia na fusão entre cauris (conchas marítimas) e ráfia (fibra de palmeira), através do processo de costura.

Lubôngo. Um dos tipos de moeda utilizadas no circuito econômico Reino do Kôngo. Consiste em um tecido de fibras extraídas das palmeiras do gênero *Raphia* nativas de regiões tropicais da África e das Américas.

Ma Lêmba. Títulos atribuídos à Governadores no antigo Reino do Kôngo.

Mabeko. 1. Termo da língua crioula Lingala (África Central), que significa: *paz*. 2. Na IJCSK/26=1, constitui-se em um dos três principais mandamentos da Igreja, e diz respeito a paz os fiéis devem nutrir uns pelos outros.

Makuta. 1. Título atribuído aos chefes de aldeia no antigo Reino do Kôngo. 2. Também tem o sentido de alguém responsável ou irmão mais velho.

Malavu ma nsambu. 1. Vinho extraído da seiva da palmeira. 2. Também é utilizado nos cultos aos espíritos ancestrais entre os povos ba'kôngo, como forma de se pedir autorização

à tais espíritos para a realização do culto. 3. É popularmente conhecido como *maruvo* pelos povos ambundu de Angola.

Malêmba. Título atribuído à chefes administrativos na formação política do Reino do Kôngo.

Malembe meno ba'tata. Homens a paz convosco: saudação feminina na língua ki'kôngo dirigida aos homens durante a liturgia de despedida no culto da IESA.

Mama. 1. Mãe/Senhora (na língua ki'kôngo). 2. Nas formações kimbanguistas, além de significar “mãe”, o termo também faz referência à maternidade espiritual e se configura em um modo de honra e reverência para se dirigir às mulheres.

Mamá. Apropriação aportuguesada do termo *mama*.

Mandombe. 1. Aquilo que é negro (na língua ki'kôngo). 2. Código de escrita negro-africana.

Mani. Um dos títulos atribuídos aos Governadores das províncias na formação geopolítica do Reino do Kôngo.

Marinda. O mesmo de *Kimpasi* (ver verbete).

Mayombe. Nome da maior floresta de África. Localiza-se na África Centro-Oeste.

Ma Zûnga. O mesmo de *Ma Lêmba* (ver verbete).

Mbanza. Termo referente a cidade na formação geopolítica do Reino do Kôngo.

Mbêzi. 1. Missangas (na língua ki'kôngo). 2. Um dos tipos de moeda utilizadas no circuito comercial do Reino do Kôngo. 3. Também eram/são utilizadas para a fabricação de bijuterias.

Mbumba. Esfera de atuação dos espíritos da terra e das águas entre os ba'kôngo.

Mbûmbu. Ar (na língua ki'kôngo).

Mindele. Forma utilizada pelos povos ba'kôngo e ambundu para se referir a pessoas de pele branca.

Misala. 1. Termo da língua crioula Lingala (África Central), que significa: *trabalho*. 2. Na IJCSK/26=1, constitui-se em um dos três principais mandamentos da Igreja, e diz respeito ao empenho que os fiéis precisam dedicar ao trabalho, o qual é tido como meio de transformação e desenvolvimento.

Moto mpêla, massumu lôngwa. O fogo desce, e o pecado sai: letra de um cântico entoado nos cultos da IESA.

Mpasi. Sofrimento (na língua ki'kôngo).

Mpêve ya maladi. Espírito de enfermidade: uma das formas de se referir à espíritos tidos como malignos no kimbanguismo-IESA.

Mpêve ya Nlongo. Espírito Santo (na língua ki'kôngo).

Mpûngu. O mesmo de *Kibûngu* (ver verbete).

Mu nkumbu a Yisu mwana Nzambi, vaika. Em nome de Jesus filho de Deus, saia: expressão utilizada pelo sacerdote da IESA para expulsar os espíritos malignos dos corpos ou pertences de pacientes durante o ritual de cura.

Muimbissi. Maestro: encarregado pela condução dos cânticos/celebrações durante os cultos da IESA.

Mukuta. Um dos tipos de moeda utilizadas no circuito econômico do Reino do Kôngo. Consistia no cobre trabalhado pelo fogo e moldado em formato de cruz. 2. Também era conhecido como cruzeta, em virtude da influência portuguesa.

Muyenge. Em Paz: uma das expressões utilizadas durante a liturgia de despedida entre os fiéis no culto da IESA.

N'gana Nzâmbi. Senhor Deus, autoridade suprema: expressão utilizada pelos povos ambundu de Angola para se referir ao criador do universo.

Ne Mbanda. Conselho Real: uma das instâncias de administração governamental da antiga formação política do Reino do Kôngo.

Nganga ngombo. Sacerdotes encarregados em fazer amuletos e/ou ativar os espíritos que incorporam sobre eles. Trata-se de uma prática espiritual entre os povos ba'kôngo. Eram mais difundidas popularmente no antigo Reino do Kôngo.

Ngunga. 1. Sino (na língua ki'kôngo). 2. O termo também é popularmente utilizado em Angola como uma forma de se referir à instituição Igreja.

Ngunza. Profeta (na língua ki'kôngo).

Nkani. Título atribuído aos Chefes municipais na formação geopolítica do Reino do Kôngo.

Nkayi. O mesmo de *Nkani*.

Nkîsi. Espíritos tidos como inferiores na formação religiosa dos povos ba'kôngo.

Nkunga mia Dibundo dia Mpêve ya Longo. Hinos da Igreja do Espírito Santo: título do hinário da IESA.

Nloko. Uma das formas de se referir a feitiçaria no imaginário ba'kôngo.

Nlongi. 1. Pastor, pregador ou pai espiritual. 2. Na formação da IESA também consiste um sacerdote consagrado para atuar na realização de curas bem como de outras atividades de cunho espiritual.

Ntu. Ser/Homem: termo pertencente ao conglomerado linguístico bantu.

Nzâmbi a Mpûngu. Nome da maior divindade entre os ba'kongo. É tido como criador do universo, bem como ancestral original ou ancestral do primeiro humano.

Nzâmbi. Terra/Superfície terrestre (na língua ki'kôngo).

Nzîmbo. Um dos tipos de moeda utilizadas no circuito econômico do Reino do Kôngo. Consiste em pequenas conchas marítimas da família dos *olividae*. Seu nome científico é *olivancillaria nana*.

Nzôla kwa ki Mpeve. Pomba do espírito: no kimabnguisimo-IESA, consiste em uma agência espiritual cuja função é escolher e proteger uma geografia/comunidade específica no intuito de ser o centro profético de tal região ou território.

Pandismo. Movimento profético africano originário do Congo belga (Atual República Democrática do Congo), na primeira metade do século XX, sob liderança de Simon-Pierre Mpandi (ex-seguidor de Simon Kimbangu).

Papá. Apropriação aportuguesada do termo *tata* (ver verbete).

Ráfia. O mesmo de *Lubôngo* (ver verbete).

Sabmu kietu kimeni. Tuendeno kweto. O nosso culto chegou ao fim. Que todos possamos ir (...): expressão utilizada durante a liturgia de despedida entre os fiéis no culto da IESA.

Sacaia. 1. Chocalhos feitos de forma artesanal ou industrial. 2. São comumente utilizados pelas mulheres durante os cultos da IESA.

Sîmbi. 1. Forma utilizada pelos povos ba'kôngo para se referir a pessoas albinas. 2. No imaginário ba'kôngo, eles são associados aos espíritos das águas, e portanto, também são tidos como espíritos de deus.

Suku. Luz do sol/lua (na língua ki'kôngo).

Tâdi dya mungwa. 1. Sal. 2. Um dos tipos de moeda adotadas no circuito econômico do Reino do Kôngo. Seu sentido e valor (quando em forma de pedra) eram associados ao cobre em estado bruto.

Tâdi. 1. Uma das formas de se referir ao cobre ainda não trabalhado. 2. Um dos tipos de moeda adotados no circuito econômico do Reino do Kôngo.

Tata. 1. Pai (na língua ki'kôngo). 2. Nas formações kimbanguistas, o termo também faz referência à paternidade espiritual e se configura em um modo de honra e reverência para se dirigir aos homens.

Tokoismo. Movimento profético africano originário do Congo belga (atual República Democrática do Congo), em 1949, pelo profeta angolano Simão Gonçalves Toko. Atualmente é a segunda maior igreja cristã de Angola.

Umbundo. Língua étnica dos povos bailundu situados no Centro-Oeste e Sul de Angola.

Wasimpama. Firmeza/Obediência (na língua ki'kôngo). 2. Na IESA o termo também é o título de um dos livros mais importantes dessa Igreja (apenas menor em grau de importância se comparado à bíblia sagrada). Possui uma mensagem escatológica bem como orientações doutrinárias para os fiéis.

Wiza Muyenge. Venham em Paz: expressão utilizada durante a liturgia de recepção de visitantes no culto da IESA.

Zizumina. Termo utilizado pelos povos ba'kôngo para se referir aos espíritos tidos como malfeitores e/ou perturbadores da ordem social.