

Ramon Sarró
Ruy Llera Blanes

Capítulo 41

O Atlântico cristão

Apontamentos etnográficos sobre o encontro religioso em Lisboa

Introdução

Um paradoxo interessante do estudo antropológico do cristianismo é que, enquanto a literatura dos anos 60 e 70 relacionava as formas emergentes de cristianismo em contextos coloniais com a opressão colonial, de facto hoje a imaginação cristã revela ser mais inventiva e inovadora do que alguma vez fora durante o colonialismo – o que, por sua vez, provocou um novo surgimento de paradigmas e de bibliografia sobre o cristianismo «do Sul». Mas talvez a principal característica das novas formas de cristianismo que nascem no Sul não radique em que o seu contexto sociopolítico seja diferente do de tempos coloniais, mas antes os novos caminhos da sua dispersão. Se antigamente o cristianismo embarcava nas costas portuguesas e cruzava o oceano para chegar às costas da África e a América para evangelizar os povos que ia encontrando, hoje os «caminhos do Senhor» são muito mais inextricáveis: há cristianismos que vêm da África para a Europa e a América, outros que vão da Europa para a África, e outros que vão da América para a África e a Europa.

As características da globalização do cristianismo no século XX produziram uma situação interessante onde, como afirmou com notoriedade Philip Jenkins, «o cristão médio de hoje vive no Congo ou no Brasil» (2002) – ou, como explica Grace Davie, a Europa é hoje «a excepção» (2002). No entanto, a maneira como estas novas formas de cristianismo afectam as mesmas metrópoles dos antigos impérios de onde se originaram encontra-se ainda pouco estudada – e mais ainda em Portugal, apesar de este país ser, em vários sentidos, um paradigma da «meridionalização» religiosa: num contexto onde o catolicismo foi, do ponto de vista histórico, instrumental na definição da própria nação, imigrantes oriundos da África e do Brasil reconfiguraram, ao longo das últimas duas décadas (embora com maior intensidade nos últimos anos), dramaticamente o panorama

religioso. Em primeiro lugar, os recém-chegados mostram entendimentos inéditos sobre o que é «ser cristão». Em segundo lugar, a Igreja Católica reage com firmeza a estas novas presenças cristãs, em especial aos novos movimentos com raiz em África e no Brasil – ou, como é igualmente frequente, em ambos os casos. Em terceiro lugar, estas chegadas também redefinem a vertente histórica do protestantismo em Portugal. Estes processos desembocam numa competição aberta, onde o catolicismo luta para se manter atractivo para a sua clientela tradicional e simultaneamente saber receber novos crentes, e onde os protestantes históricos procuram encontrar um novo espaço para a sua tradição. Se, por um lado, não podemos negar a importância da instituição cristã na promoção de sujeitos coloniais no estrangeiro, também é verdade que esta «subjectividade» está a viajar em sentido inverso. Um Cristianismo «meridional» – que no caso específico de Portugal incorpora igrejas nascidas em África e no Brasil – regressa aos lugares de onde se originou, frequentemente composta por ex-sujeitos coloniais que são hoje cidadãos pós-coloniais vivendo com uma herança compósita: um cristianismo global, uma cultura local e uma complexa relação histórica com Portugal e com o outro lado do Atlântico, e uma consciência universalizante de pessoa, humanidade e cidadania.

Nos projectos que actualmente estamos a desenvolver no ICS, pretendemos precisamente mapear estas novas dispersões históricas, descobrir os múltiplos caminhos da religiosidade atlântica. O projecto «O Atlântico Cristão»,¹ con-

¹ O projecto «O Atlântico Cristão: etnografias de encontros religiosos entre igrejas africanas, brasileiras e portuguesas em Lisboa», financiado pela FCT, tem uma duração de três anos (2007-2010). Steffen Dix, especialista em religiões do ICS e conhecedor do catolicismo português na sua dimensão histórica, está encarregue da parte do mapeamento, assessorando igualmente a elaboração do enquadramento teórico. Elisabete Curtinhal, mestre em Antropologia pelo ISCTE, estuda o encontro entre uma igreja pentecostal brasileira e a Igreja Católica portuguesa numa comunidade de brasileiros no Seixal (v. Curtinhal 2007). Isabel Tomás (doutoranda em Sociologia no ISCTE) encontra-se actualmente a estudar o papel de algumas igrejas (Igreja Baptista, Igreja do Nazareno) na inserção social dos imigrantes oriundos da África subsaariana na AML. Susana Pereira (doutoranda em Antropologia Urbana no ISCTE) está a iniciar uma tese sobre formas de religiosidade oriundas do Brasil não estritamente cristãs (como o candomblé e o umbanda), mas que seriam impossíveis de compreender sem ter em conta o diálogo que estabelecem, tanto historicamente como nos dias de hoje, com o cristianismo. Os dois autores deste texto estão a estudar movimentos religiosos oriundos de Angola e Congo – sobre os quais acrescentarão mais dados na última secção deste texto. Alguns investigadores do outro lado do Atlântico juntaram-se recentemente ao esforço colectivo deste projecto, incorporando-se como investigadores visitantes, financiados pela CAPES, no ICS. Cláudia Statowiski, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, está a realizar estudos sobre a inserção da igreja brasileira IURD na sociedade portuguesa, prosseguindo os estudos da sua mentora (e consultora deste projecto) Clara Mafra (Mafra 2002). Eduardo Gabriel, da Universidade de São Paulo, prepara uma tese em Sociologia da Religião sobre o diálogo – nem sempre fácil – entre o catolicismo tradicional português e o catolicismo carismático de origem brasileira, que de há uns anos para cá se está a instalar em vários lugares de Portugal. Finalmente, não deveríamos deixar de referir o valioso *input* oferecido pela nossa colega Fátima Viegas, da Universidade Agostinho Neto de Luanda, grande conhecedora do cristianismo africano, com que colaboramos no projecto «Recognizing Christianity» (v. nota 2).

cretamente, consiste no estudo dos encontros religiosos em Portugal entre religiões vindas de outras paragens do Atlântico lusófono. O projecto pretende, por um lado, mapear as igrejas africanas e brasileiras em Lisboa, analisando em simultâneo o diálogo que se estabelece entre elas. Por outro, pretende delinear os percursos transnacionais – e em particular atlânticos – que tornaram esse encontro possível. Esse encontro, no entanto, é encarado por nós não como uma casualidade que tem Lisboa por cenário, mas antes como um processo de reconhecimento mútuo que ajuda a compreender as feições do cristianismo contemporâneo – globalizado, meridional – em Portugal. Trata-se de um esforço que se complementa com um segundo projecto de investigação no qual participamos, chamado «Recognizing Christianity», onde se pretende abordar esta problemática num perspectiva europeia.²

Atlas e o Atlântico

De acordo com a mitografia clássica, o Atlântico deve o seu nome a um daqueles «deuses gentílicos» que influenciaram tanto a imaginação geopolítica cristã: Atlas (filho de um titã a quem Júpiter destinou levar o céu às suas costas), que se converteria em cordilheira africana graças a Perseu, e que se associaria posteriormente a esse vasto mar distante, anteriormente chamado «o mar tenebroso»... E, da mesma maneira que os deuses gentílicos foram desaparecendo ou sendo domesticados e transformados em mera «mitologia» com o avanço do cristianismo, também este mar tenebroso teve de ser domesticado e iluminado pela tocha da civilização cristã a partir do século XV.

Não é o nosso objectivo analisar aqui a história do oceano. Também não pretendemos traçar a história da missão cristã em ambos os lados do mesmo. Quem quer que tenha trabalhado no Atlântico sabe que, para cada pedaço de costa, existe uma abundante bibliografia sobre a chegada da Missão e sobre os encontros e desencontros entre os missionários e os nativos. Os estudos atlânticos têm uma larga história, que não pretendemos resumir aqui. A nossa intenção com este projecto, no entanto, é a de nos juntarmos – se nos é permitida esta falta de modéstia – aos autores que, de há 15 anos para cá, estão a revitalizar e oferecer novos elementos para o estudo do Atlântico e da sua criação. Em 1992, John Thornton publicou uma obra que se revelaria extremamente influente, intitulada *Africa and Africans in the making of the Atlantic*

² O projecto «Recognizing Christianity: How African Immigrants Redefine the European Religious Heritage» tem uma duração de três anos (2007-2010) e é acolhido pelo ICS. Coordenado por Ramon Sarró, tem como parceiros Simon Coleman e Katrin Maier (University of Sussex), Martha Frederiks e Nienke Pruiksmá (Utrecht Universiteit) e Fátima Viegas (CEAS-ISCTE, Universidade Agostinho Neto), para além dos consultores Rijk van Dijk (Afrika Studie Centrum, Leiden) e Kristine Krause (Humboldt, Berlim).

World. Nela, Thornton argumentava que o Atlântico é o resultado de uma interacção múltipla onde é tão importante a iniciativa dos ocidentais como a dos africanos com quem aqueles contactaram. Esse estudo teve grandes repercussões, em particular sobre os autores que trabalham na costa atlântica em sociedades até então vistas como «passivas» e não como agentes de criação cultural. Vejam-se, a título de exemplo, os estudos de Rosalind Shaw sobre os Temne da Serra Leoa (2001), de Charles Piot sobre os Kabre do Togo (1999), de Walter Hawthorne sobre os Balantas da Guiné-Bissau (2003) ou de um dos autores deste artigo sobre os Bagas da costa da Guiné (Sarró 2008). Por outro lado, o crítico literário e teórico do pós-colonialismo Paul Gilroy escreveu, explicitamente inspirado pelo famoso ensaio de Sidney Mintz e Richard Price (Mintz e Price 1976), o igualmente famoso *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, um livro de leitura obrigatória para se perceber que a «modernidade» ocidental não nasce unicamente com as transformações que tiveram lugar na Europa (a ilustração, a revolução industrial, a revolução científica, a filosofia cartesiana, o «desencanto do mundo» diagnosticado por Max Weber, etc.) mas também incluíram eventos que ocorriam longe desse continente, em particular o tráfico atlântico de escravos – elemento fundacional da consciência moderna com todas as suas ambiguidades e contradições.

Este título também serviu de inspiração a Miguel Vale de Almeida, grande estudioso da «crioulização» (obviamente outro dos filhos mais notórios do velho Atlas e, junto à escravatura, um dos temas que mais reflexão teórica sobre a condição humana proporcionou). Para Vale de Almeida, o estudo de Gilroy aplica-se bem à realidade anglo-americana, mas revela limitações epistemológicas para o estudo do oceano lusófono e das ideologias raciais em que assentou a colonização portuguesa no Brasil e em África. Com um interessante jogo de palavras irónico e provocativo, baseando-se obviamente no título de Gilroy e em referência às ideologias luso-tropicalistas, Vale de Almeida mostra-nos um oceano que se autoproclama «pardo» e propõe elementos epistemológicos para o seu estudo (Vale de Almeida 2002). No campo religioso, o trabalho inicial de Gilroy foi prolongado de forma erudita por Matory no seu *Black Atlantic Religion* (2005), um livro recente mas indubitavelmente destinado a ter uma grande influência, onde se estuda o fluxo de religiosidade africana e a sua recepção na parte lusófona do continente sul-americano, em especial no candomblé. Valerá a pena assinalar também os trabalhos de Roger Sansi-Roca sobre o surgimento do conceito de «fetiche» no Atlântico (2007), os de Stephan Palmié sobre a *santería* de origem congoleza em Cuba (2002) e os estudos sobre a diáspora bakongo de Linda Heywood e seus colaboradores (2002). A estes estudos deveríamos acrescentar ainda os de Márcio Goldman sobre o candomblé (2007), que recolhe fielmente a herança legada pelo estudo das «Américas negras», tal como tinha sido programaticamente delineada por Roger Bastide quase meio século antes (1967), os de Stefania Capone (2004) e

os estudos das religiões africanas em Lisboa de Clara Saraiva (2007). Todos eles mostram, com grande riqueza etno-histórica e subtileza teórica, como a africanidade do oceano Atlântico não deve, nem pode, ser ignorada. Talvez não seja supérfluo voltar neste ponto à nossa mitografia clássica e recordar que as tendências histórico-realistas e «eveméricas» mais antigas afirmavam que o «verdadeiro» Atlas, o Atlas concreto e histórico, não foi nem uma montanha nem um filho de um titã, mas sim um rei da Mauritânia – portanto, um rei negro – ritualmente assassinado pela historiografia ocidental, mas que, como o bom rei ritualmente assassinado, reemerge das trevas com o mesmo vigor com que reinara...

No entanto, também se depreende destas leituras que há, na bibliografia sobre a religião atlântica, uma tendência para insistir na religiosidade africana mais exótica e mais ligada àquilo que, precisamente, o Ocidente associou a África: o «fetiche», o «voudou», o «orixá», o «candomblé», o êxtase, o transe. Não foi em vão que Kenneth Routon intitulou um recente *review article* sobre a imaginação religiosa no Atlântico com a sugestiva expressão «trance-nacionalism» (Routon 2006). No entanto, esta não é a única – e nem sequer a mais numerosa – forma de vida religiosa que hoje navega de um a outro lado do oceano Atlântico. O Atlântico sempre foi um vector de transmissão de religião cristã, e hoje continua a sê-lo.³ Poderíamos dizer, de certa forma, que o cristianismo que Portugal enviou para o Atlântico nos últimos séculos está agora a retornar para Portugal, como uma bola que ressalta na parede. No entanto, não se trata apenas de um ressalto de ida e volta. O cristianismo é disseminado por todo o oceano Atlântico lusófono: de Portugal a África e ao Brasil; do Brasil a Portugal e África; de África a Portugal e ao Brasil. Algumas das formas disseminadas são, efectivamente, de um sincretismo «pardo» – por exemplo, as igrejas espíritas do racionalismo cristão de Cabo Verde, magistralmente estudadas por João Vasconcelos (2007 – v. capítulo 40 deste livro). No entanto, também seria um erro supor que apenas o africano é sincrético: muitas formas de cristianismo africano que se movem pelo continente são claramente «anti-sincréticas» e acérrimas inimigas de qualquer mistura. Possivelmente é tão fundamentalista um católico do Congo ou da Guiné como um católico polaco, e não é por isso que aquele será menos «africano» que o seu vizinho animista, muçulmano ou pentecostal. Aliás, o que é «ser africano» e onde é que está «África» são outras questões que hoje qualquer investigador das coisas do Atlântico não pode deixar de se perguntar,

³ Evidentemente, junto com as noções cristãs de Deus, de Jesus Cristo e de Céu, também sulcaram pelo Atlântico as ideias contrárias de Diabo e de Inferno. Indubitavelmente, os estudos mais elaborados sobre este fluxo infernal são os trabalhos de Laura Melo e Sousa (1988, 1993) e de Michael Taussig (1983), mas há outros mais recentes que as limitações de espaço nos impedem de recensar. Não queremos deixar de referir, no entanto, que o nosso colega João de Pina Cabral se encontra neste preciso momento a estudar, escrever e oferecer palestras sobre o fascinante tema do Diabo no Brasil (Pina Cabral 2007). V. também Birman (1997).

como mostra, em particular, o trabalho de Stefania Capone (2004). Seguindo a proposta provocativa de um dos últimos livros de Jean-Loup Amselle (2001), talvez possamos dizer que no mundo global em que vivemos o «africano» não é aquele que vive fiel a umas raízes ancestrais ou que permanece fixo num determinado lugar chamado «África», mas aquele que se reclama como tal com base na sua própria forma de entender a sua história, independentemente de onde esteja ou da religião que pratique.

O lugar profético e as políticas do reconhecimento

A chegada a Portugal de novas formas de entender o cristianismo provoca encontros religiosos que obrigam a sociedade portuguesa a reexaminar a sua própria herança religiosa – onde os Portugueses se vêem obrigados a aprender que não se é apenas cristão «à maneira portuguesa» e que é tão legítimo ser católico mariano como protestante pentecostal, para além de que qualquer forma concreta de ser cristão está historicamente determinada («inculturada», no linguajar missiólogo). O encontro religioso pode ser mais ou menos dialogante, mais ou menos violento, mas constitui invariavelmente uma forma de aprendizagem: aprendizagem de tolerância, de diálogo, de convivência e por vezes até de reconhecimento das «técnicas do corpo» de que falava Marcel Mauss (1950; v. também Valverde 1997) – as quais, tal como nos é demonstrado pela antropologia, constituem a própria base de toda e qualquer cultura e comunidade humanas. Portanto, não se trata apenas da chegada de novas formas de cristianismo não católicas aquilo que choca o público português. Por vezes, o «choque» cultural é produzido quando o católico português é confrontado com formas de ser católico às quais o seu próprio corpo não está *habitado*, no sentido «bourdieuano» da expressão. Contava-nos o padre Rui Pedro, da Ordem dos Padres Scalabrinianos, que alguns dos paroquianos dos Foros de Amora tinham dúvidas sobre se tinham assistido a uma missa católica quando esta era ministrada por um padre brasileiro em vez de por um padre português. Em palavras da psicologia cognitiva, a gestualidade e os modos de se movimentar do padre no altar não correspondiam aos *schemata* cognitivos que a mente do típico católico português invoca para identificar um evento como uma «missa católica». Já para não falar, claro, nas diferenças de sotaque, especialmente relevantes em contextos rituais onde a língua não cumpre apenas uma função informativa, mas também performativa. É este, precisamente, um dos aspectos relevantes da recepção do catolicismo carismático que chega a Portugal com um vector brasileiro (estudado pelo nosso colega Eduardo Gabriel – v. nota 1).

Reconhecer as igrejas cristãs enquanto tais (em vez de relegá-las a categorias obscuras como a de «seitas», «cultos» ou «associações») poderá ser mais importante do que possa parecer na inclusão social dos imigrantes. De facto, a

ausência de reconhecimento religioso leva à exclusão religiosa e a um confronto que talvez pudesse ser evitado. Isto evidencia-se na história religiosa da Europa desde que Eurípides escreveu *As Bacantes*, onde se descreve uma religião feminina (o culto a Dioniso) que era encarada como contrária aos valores patriarcais e apolíneos da *polis*, mas cuja rejeição obstinada e a ausência de diálogo por parte dos habitantes da *polis* conduziu as suas fiéis à loucura e ao trágico fim por todos conhecido. Também pode levar à procura de outras identidades, tal como aconteceu na América do Norte nos anos 50 do século XX, quando o Islão se tornou uma importante força de formação identitária entre os excluídos – e anteriormente cristãos – afro-americanos. Neste sentido, estudar como os novos cristãos reconfiguram uma instituição tão fundamental para a Europa como o cristianismo será um exercício necessário, não só para documentar as tendências e os padrões religiosos mas também para questionar que lugar é a Europa hoje em dia.

Em 2006, conversando precisamente com o padre Rui Pedro, então director da Obra Católica das Migrações, este explicou-nos que existem hoje diversas maneiras de ser cristão: protestante, católico, pentecostal ou mesmo de formas mais «originais», como a da Igreja Kimbanguista, uma igreja profética de origem congoleza e angolana. Esta foi a primeira notícia que tivemos da presença desta igreja profética em solo português – um solo que precisamente ocupa um lugar muito ambíguo nas categorias cosmológicas do povo bakongo (onde surge o kimbanguismo), profundamente estudadas por Wyatt MacGaffey (1983, 1986) e de acordo com as quais a Europa é um lugar mítico por ser o lugar dos brancos (1972). No entanto, nessa cosmologia, os Portugueses são intermediários entre o branco e o negro, duas categorias fundamentais sobre as quais se constrói toda uma ontologia e uma espiritualidade.

Um dos temas que chamaram mais a atenção no estudo do cristianismo em África foi precisamente o estudo dos movimentos proféticos, surgidos em torno de um profeta que articulava um discurso para ajudar as pessoas a conviver com o sofrimento, a lutar contra a injustiça e a esperar por tempos melhores. Particularmente notórios foram os movimentos proféticos de índole cristã surgidos em torno do pastor William Harris na África Ocidental, ou de Simon Kimbangu na África Central; no entanto, os profetas cristãos foram tantos na época colonial, que já na década de 1960 se contavam centenas de movimentos proféticos nesse continente (ver Sarró 1990 para uma revisão da literatura sobre profetismo africano).

Estes movimentos foram analisados na antropologia colonial enquanto movimentos de resistência ou de reacção à intrusão colonial. Não há dúvida de que os movimentos messiânicos (incluindo o próprio cristianismo e o profetismo do Antigo Testamento) estavam muito ligados à opressão social e política; no entanto, o profetismo é algo muito mais profundo e complexo do que uma mera resposta à opressão política. Se assim fosse, não se conseguiria

explicar que continue a haver tantos movimentos proféticos e tanto milenarismo, inclusive em contextos onde as sociedades não estão oprimidas.

O profetismo está culturalmente determinado: há culturas religiosas mais proféticas que outras. Por exemplo, o tipo de movimentos proféticos conhecidos como «cultos cargo», que foram tão famosos nos tempos coloniais, desenvolveram-se na Melanésia e na Polinésia – mas não na vizinha Austrália, apesar de as suas populações aborígenes terem sofrido uma opressão e uma evangelização tão violentas como as dos povos polinésicos. Também em África há regiões com maior tradição profética, sem que isso signifique que a sua cultura foi mais oprimida que em outros lugares. Uma das regiões do continente africano onde a cultura religiosa é mais profética – possivelmente tanto como a própria cultura semita pré-cristã – é a região dos povos da África Central. Já no século XVII desenvolveu-se o movimento de Dona Beatriz, um movimento profético que surgiu no seguimento das acções de Kimpa Vita, uma mulher nascida na capital do Reino do Congo (São Salvador) e queimada viva pela lei kongo (e com a aprovação de missionários capuchinhos italianos que andavam pela Corte) em 1718. O movimento de Kimpa Vita, também chamado «antoniano», foi estudado em profundidade por John Thornton (1998). Kimpa Vita denunciava a hipocrisia da evangelização europeia: por um lado, promovia um discurso de igualdade e dignidade humana; mas por outro, oprimia os africanos e colaborava activamente no tráfico de escravos (v. figura 41.1). Kimpa Vita indigenizava completamente a religião cristã, chegando a afirmar que Santo Antonio, tal como Jesus, Maria e José, era negro e do Congo, e que um futuro profeta nasceria em África para instaurar na terra o verdadeiro cristianismo no qual todos os seres humanos seriam iguais.

No entanto, o movimento profético mais conhecido foi aquele que surgiu dois séculos mais tarde no Sul do Congo Belga, quando Simon Kimbangu, um catequista bakongo (para muitos, era ele o «consolador» anunciado por Kimpa Vita no seu pronunciamento profético), começou a curar pessoas através de meios espirituais, e a convidá-las a abandonar as suas crenças na bruxaria em nome do cristianismo. Milhares de pessoas deslocaram-se à aldeia de Nkamba (lugar de nascença de Kimbangu), não longe da fronteira com Angola, para serem curadas e para encontrarem um consolo junto do profeta. Em Setembro de 1921, apercebendo-se da sua capacidade de mobilizar a população colonizada, o governo belga deteve-o e condenou-o à morte – pena posteriormente transmutada em prisão perpétua. Kimbangu foi encarcerado pelas autoridades belgas em Elizabethville (mais tarde, Lubumbashi) até 1951, ano em que morreu. No entanto, apesar do encarceramento e posterior morte do líder, o movimento kimbanguista perdurou e, sob a tutela de um dos filhos de Kimbangu, converteu-se na década de 60 numa religião oficial no Zaire independente. O corpo do profeta foi solenemente trasladado de Lubumbashi para Nkamba, onde se construiu um mausoléu – hoje visitado em pere-

Figura 41.1 – Frades benzendo escravos antes da sua partida para a América



Museu da Escravatura, Luanda.

grinação por kimbanguistas de todo o mundo. Em 1969, a Igreja Kimbanguista foi admitida no Conselho Ecuménico de Igrejas Cristãs e Nkamba foi oficialmente declarada sede da igreja. Por esses anos, o movimento também se começou a disseminar por entre a população bakongo do Norte de Angola – mesmo contando com a oposição da colonização portuguesa: entre as décadas de 1960 e 1970, os kimbanguistas sofreram uma perseguição criminal; no entanto, acabaram sendo reconhecidos pela metrópole em 1974, pouco antes da independência de Angola (para uma história do kimbanguismo em Angola, v. Sarró, Blanes e Viegas 2008).

O kimbanguismo talvez seja simultaneamente o movimento profético mais bem estudado em África e uma das igrejas *africanas* mais numerosas a nível mundial. E escrevemos *africanas* em itálico porque talvez uma das características mais relevantes do kimbanguismo de hoje seja precisamente o facto de se autodefinir como uma igreja conscientemente «africana», oferecendo-se como um vector para proporcionar aos africanos uma dignidade mais que frequentemente colocada em causa. Através do kimbanguismo, os africanos têm não só a sua própria religião, mas inclusive a sua civilização (para utilizar o conceito que os próprios kimbanguistas utilizam com orgulho), tão digna e elevada como as civilizações cristã, judaica ou muçulmana (citando, como os próprios interlocutores kimbanguistas, as três grandes «civilizações» baseadas no profetismo escritural). Numa recente visita da nossa parte a Luanda, ficámos impressionados ao constatar como, através do kimbanguismo, a comunidade bakongo está a conseguir ter acesso a uma autêntica civilização com a

sua própria revelação profética, a sua história (em muitos aspectos comparável à do povo judaico, especialmente pela presença da escravatura na memória do povo), o seu calendário e até a sua própria escritura – uma vez que os kimbanguistas inventaram o seu próprio alfabeto, o chamado *mandombe* (literalmente, escrita dos *ndombe* – africanos ou negros). O *mandombe* é uma escritura profética, altamente complexa, revelada a um congolês no final dos anos 70 por Deus através do espírito de Kimbangu, e hoje transmitida em círculos kimbanguistas de forma escolar. Através do *mandombe*, os kimbanguistas escrevem a sua própria história sem utilizar um sistema gráfico importado do exterior, sem qualquer interferência do que chamam «colonização linguística». E não escrevem apenas: o *mandombe* é um sistema gráfico muito complexo que incorpora lógicas alfabéticas, numéricas ou mesmo musicais, como uma forma de Cabala que, através da combinação complexa de símbolos relativamente simples, encapsula a obra inteira da criação divina. Existe uma matemática *mandombe* e, inclusive, como tivemos oportunidade de comprovar, uma arquitectura própria, distinta da ocidental (mais parecida com a arquitectura egípcia, mas também distinta da mesma), baseada numa ontologia e numa espiritualidade que é relevada por Deus através de Kimbangu.

Decerto não faltarão críticos que digam que muito daquilo que os kimbanguistas fazem podia, de facto, ser interpretado à luz das teorias da mimese, que foi uma forma muito típica de estudar (e por vezes silenciar) a inovação religiosa em África. No entanto, a mimese não explica tudo, porque «imitar» é uma rua de sentido único, onde um faz uma coisa e o outro a copia, tal como fazem os macacos, os papagaios e outros animais. Na realidade, o tipo de comportamento obtido através da religião é muito mais elaborado: não há uma acção e uma cópia, antes a aprendizagem de um comportamento como plataforma para lutar por um reconhecimento e por direitos. James Ferguson (2006) criticou recentemente os estudos sobre o mimetismo, argumentando que muitos estudos sobre a mimese não vêem que esta é, em muitas ocasiões, uma forma de introdução num espaço de participação política, de discussão ou mesmo de contestação, tal como nos mostra tragicamente o caso de Kimpa Vita, que aprendeu a ser cristã para criticar o cristianismo dos seus opressores... acabando por morrer, cristãmente, poderíamos dizer, às suas mãos. A aprendizagem religiosa não é como a de um papagaio que copia a linguagem do homem para a repetir vezes sem conta inconscientemente – tal como propunham os primeiros teóricos da mimese –, mas sim como a de alguém que aprende uma língua estranha com a qual poderá negociar uma situação comum: «Ensinaste-me a linguagem, e o meu maior benefício é que agora posso maldizer», dizem as famosas palavras do bruto mas altamente digno Caliban, a personagem de Shakespeare que mais metáforas ofereceu à teoria pós-colonial. De facto, aquilo que a «civilização» kimbanguista oferece ao mundo não é um pálido reflexo (uma «sombra global», para usar a expressão

de Ferguson) da «civilização» ocidental que outrora oprimiu os africanos, mas antes uma plataforma de reconhecimento a partir da qual se possa dialogar com ela. Se este encontro será um «choque» de civilizações – como anunciava, qual profeta, Samuel Huntington – ou uma «aliança» de civilizações, de que tanto se ouve falar agora, é algo que está por verificar.

Na década de 1980, precisamente quando os movimentos proféticos estavam a experienciar dificuldades em Angola por causa da repressão religiosa dos primeiros anos do regime do MPLA, alguns angolanos começaram a vir para Portugal e a trazer consigo as suas formas religiosas. A ex-metrópole assumiu aqui um curioso papel na manutenção desta fé. Como vimos, a Igreja Kimbanguista foi efectivamente reconhecida em Luanda em 1974, um ano antes da independência, pelo Estado português. No ano seguinte, no entanto, o governo angolano proibiu a igreja (tal como todas as manifestações religiosas) e o kimbanguismo voltou à obscuridade. Mas, entretanto, alguns emigrantes em Portugal na década de 1980 conseguiram, graças ao facto de Portugal já ter reconhecido o kimbanguismo, instalar a sua igreja no Prior Velho (Loures) e manter viva essa religião, tão africana e no entanto proibida em África. A chama do kimbanguismo angolano manteve-se viva na diáspora enquanto as forças governamentais tentavam de qualquer maneira apagá-la no continente de onde havia embarcado.

Hoje, a Igreja Kimbanguista reúne-se todos os domingos em Loures (e já não no Prior Velho, de onde foi desalojada quando se iniciaram as obras de construção da Ponte Vasco da Gama, mas no bairro social da Quinta da Fonte, na freguesia de Apelação). Para eles, como para muitos africanos, Europa é uma terra de missão, uma terra baldia que esqueceu quem é Deus. «Pouco imaginava o Europeu, que veio colonizar o seu irmão menor, o Africano, que esse irmão mais pequeno iria um dia recordar-lhe que não se pode viver sem Deus», disseram numa ocasião um dos pastores kimbanguistas. No entanto, eles não se encontram apenas em Loures, Portugal. Também estão em Inglaterra, França, Bélgica, Espanha, EUA, Brasil e num longo *et cetera*. São um bom exemplo das redes transnacionais que compõem as religiões de hoje. Mas não esquecem as suas raízes africanas, já que continuam a considerar Nkamba como a sua cidade sagrada, e o seu discurso sobre a civilização africana e o seu potencial para regenerar espiritualmente torna-os um exemplo muito interessante para um público de origem africana na Europa – e sobretudo do outro lado do Atlântico. Segundo nos disseram os próprios kimbanguistas em Lisboa e em Luanda, não são poucos os afro-americanos que se deslocam a Nkamba e que expressam o seu interesse por esta religião ao mesmo tempo profundamente cristã e profundamente africana.⁴

⁴ Profundamente cristã é, de facto, a vivência dos kimbanguistas, que se autodenominam cristãos e se submetem a uma ética cristã. No entanto, alguns elementos teológicos do kimbanguismo

*

No entanto, o kimbanguismo não é a única religião profética da região do Congo. Outro dos movimentos proféticos nascidos na época colonial foi o «tocoísmo», movimento dos seguidores de Simão Toco cujo historial é em vários pontos semelhante ao dos kimbanguistas. Neste sentido, será também um exemplo de como o Atlântico, enquanto espaço de travessia missionária, também guarda nos seus leitos surpresas e complexidades.

Nascido na província angolana do Uíge (1918), a poucos quilómetros da fronteira com o Congo, Simão Toco começou por ser educado nas missões protestantes baptistas (a Baptist Missionary Society) que viajaram desde a Inglaterra para o Congo Belga e o Norte de Angola ainda no século XIX. Posteriormente, passou de aluno a professor. Em Kinshasa, para onde emigrou já quando adulto, criou um coro musical que rapidamente ganhou fama nos círculos protestantes dos dois países. Ao longo da década de 1940, este grupo começou a ganhar a forma de um movimento espiritual de características proféticas e contrárias à colonização espiritual «branca», o que começou a ser encarado com preocupação pelas autoridades belgas.⁵

Em 1949, na celebração do aniversário da missão baptista do Quibocolo (Uíge, onde ele estudara), Toco e centenas dos seus seguidores afirmaram terem sido possuídos pelo Espírito Santo. Neste evento, ele afirmou ter recebido ordens para «lembrar» à igreja cristã as suas origens e autenticidade – em tudo contrárias à igreja «oficial» daquela altura (a católica). Foi o pretexto suficiente para que as autoridades belgas prendessem este grupo e o entregassem às autoridades portuguesas, sob a acusação de desrespeito à lei e à ordem. A metrópole lusa optou por separar o grupo em diversos colonatos e campos de concentração (Vale do Loge, Baía dos Tigres), na esperança de fazer abortar o movimento.

guismo, e em particular a afirmação de que Simon Kimbangu é a encarnação do Espírito Santo, o outro «Paracleto» anunciado por São João, são suficientemente heterodoxos para que nos dias de hoje o Concílio Universal de Igrejas Cristãs esteja a reconsiderar a continuidade da igreja no seu seio (Kayongo 2005). Trata-se de um caso-limite das políticas de reconhecimento religioso, e simultaneamente um caso delicado, porque corre o risco de ser interpretado por muitos africanos como uma forma de racismo fundacional na base da teologia cristã – já que, se é verdade que Jesus anunciou que enviaria outro Paracleto, porque é que este não poderia aparecer no coração da África Negra? Deixamos esta questão para os teólogos; seja como for, trata-se de uma questão muito complicada em termos do futuro da Igreja Kimbanguista e do seu reconhecimento como membro da comunidade cristã.

⁵ Especula-se sobre o fundamento teológico que alimentou o movimento tocoísta. Educado nas missões baptistas, Simão Toco também contactou com a Igreja Metodista em Luanda (enquanto completava estudos liceais), a Igreja Kimbanguista no Congo e ainda a missão norte-americana da *Watchtower* (Testemunhas de Jeová) – v. Grenfell (1998). No entanto, como referimos acima, nas primeiras décadas do século XX, foram vários os movimentos proféticos que nasceram na região. Outro movimento importante foi o criado em redor de Simon Mpadi, a Igreja dos Negros. Note-se aqui a recorrência do nome próprio «Simão» – um nome recorrente na literatura bíblica – entre os profetas desta região.

Não será difícil adivinhar que esta estratégia redundou num rotundo fracasso, já que as pregações e conversões continuaram, e o grupo começou a incorporar uma componente política de criação de um movimento africano «de origem» e de resistência pacífica às autoridades. Em 1963, Simão Toco foi novamente deportado, desta vez para Portugal, para a distante ilha açoriana de São Miguel, onde foi colocado a trabalhar como faroleiro. No entanto, uma vez mais, ficou provado que o imenso mar que separa Luanda dos Açores por vezes produz correntes rápidas e inesperadas. A partir do seu retiro insular, Simão Toco estabeleceu um intercâmbio postal atlântico de milhares de cartas com os seus seguidores em Angola, através do qual foi delineando as directrizes para a criação institucional da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo, finalmente reconhecida no mesmo processo que oficializara a Igreja Kimbanguista, antes da independência angolana. Daí que, para a memória tocoísta, Portugal continental e os Açores ocupem um lugar «mítico».

Depois da morte de Simão Toco em 1983, a igreja experienciou uma «crise de crescimento», com diversos conflitos e discussões a pautar o passo a seguir depois do falecimento do profeta. Dividindo-se em três grupos em oposição – os «12 Mais Velhos», a «Direcção Central» e «18 Classes e 16 Tribos» –, o movimento tocoísta foi perdendo impacto na sociedade angolana. Mesmo assim, na década de 1990, foi finalmente alvo de reconhecimento jurídico, mas também experimentou uma inovação inusitada: a instalação das primeiras igrejas tocoístas na diáspora. A primeira foi criada precisamente em Lisboa, numa pensão em pleno centro pombalino. Hoje, encontra-se no Vale do Forno (Odivelas) e é, nas palavras dos seus líderes e frequentadores, a comunidade mais importante na diáspora. É lá que se encontra o responsável pelas comunidades tocoístas no estrangeiro, e é por lá que passam os irmãos crentes da Holanda, de Inglaterra, da França, da Itália e de outros países para apresentar cumprimentos.

Em Abril de 2006, esta igreja foi visitada por uma delegação tocoísta de Luanda, encabeçada pelo bispo Afonso Nunes – que, desde o ano 2000, se transformou no líder da ala da Direcção Central da igreja tocoísta. Nesse ano, segundo pudemos saber durante a nossa visita a Luanda, Afonso Nunes foi visitado pelo espírito de Simão Toco, que passou a ser personificado no seu corpo. Este acontecimento, encarado como o «regresso de Simão Toco», trouxe grandes mudanças ao movimento: com a missão de unificar as várias alas do movimento, a Direcção Central passou a ser denominada Direcção Universal – explicando a acção transnacional do movimento. Isto coincidiu com uma restauração e revitalização do tocoísmo em Angola, que se prepara para inaugurar brevemente um dos maiores templos cristãos em África, no bairro do Golfe em Luanda – um templo com capacidade para 50 000 pessoas. De acordo com uma declaração oficial dos próprios líderes da igreja de Lisboa, tratou-se do cumprimento de uma profecia: «Em extracto a missiva epístola do venerável dirigente Simão Gonçalves Toco de 20 de Setembro de 1971 a partir

dos Açores, Portugal (relacionando ao dinheiro recebido a força [*sic*] pelas autoridades portuguesas na altura), disse ‘e se chegasse (o dinheiro) até hoje, construiríamos o templo para adorarmos o nosso Deus criador, mas aconteceu o que aconteceu aos antigos discípulos e cristãos’. Meus queridos irmãos, temos um Deus zeloso, e querendo honrar sua palavra estabeleceu tempos e propósitos. E com muita honra hoje observamos o que no passado cumpriu-se em II Crônicas 2:4. Cito: ‘o templo que vou construir deve ser grande, pois o nosso Deus é maior que todos os Deuses’» (Malando e Gomes 2006).

Notas conclusivas

Fenómenos como o tocoísmo e o kimbanguismo não são, longe disso, os únicos que contribuem para esta percepção do «encontro religioso» em Lisboa. Antes pelo contrário, são dois exemplos concretos de como a compreensão do cristianismo contemporâneo em Portugal passa, em grande parte, pelo reconhecimento das histórias particulares que configuraram a sua presente pluralidade – católica, mariana, carismática, pentecostal, evangélica, protestante.

Neste caso concreto, observámos que existe um elemento em comum para muitas dessas histórias particulares: a travessia atlântica e lusófona de pessoas e ideias religiosas. Esta mobilidade humana tem o efeito bem curioso de tornar a Lisboa o que foi num passado longínquo: uma dobradiça religiosa entre as terras da Europa e as águas do Atlântico, um ponto de encontro entre velhas crenças e novos missionários, uma cidade axial, uma plataforma privilegiada na qual discutir o que significa hoje dizer-se «europeu», «africano», «brasileiro», «atlântico» ou «cristão».

Referências bibliográficas

- Amselle, Jean-Loup. 2001. *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Bastide, Roger. 1967. *Les Amériques Noires: Les civilisations Africaines dans le nouveau monde*. Paris: Payot.
- Birman, Patrícia, ed. 1997. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ.
- Capone, Stefania. 2004. *A busca de África no candomblé: Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Curtinhal, Elisabete Maria de Almeida. 2007. *Deus é brasileiro: Vivências religiosas e o quotidiano entre imigrantes brasileiros católicos e evangélicos*. Dissertação de mestrado em Antropologia: Multiculturalismo e Identidades. Departamento de Antropologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Davie, Grace. 2002. *Europe: The exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. Londres: Darton, Longman and Todd.

- Ferguson, James. 2006. Of mimicry and membership: Africans and the «New World Society». In *Global shadows: Africa in the neoliberal world Order*, 155-175. Durham e Londres: Duke Univ.Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Londres: Verso.
- Goldman, Marcio. 2007. How to learn in an Afro-Brazilian spirit-possession religion: Ontology and multiplicity in Candomblé. In *Learning religion: Anthropological approaches*, orgs. David Berliner, e Ramon Sarró, 103-120. Oxford e Nova Iorque: Berghahn Books.
- Grenfell, James. 1998. Simão Toco: An Angolan prophet. *Journal of Religion in Africa* 28 (2): 210-226.
- Hawthorne, Walter. 2003. *Planting rice and farming slaves: Transformations along the Guinea-Bissau coast, 1400-1900*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Heywood, Linda M., org. 2002. *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Jenkins, Philip. 2002. The next Christianity. *The Atlantic* 290 (3): 53-68.
- Kayongo, Léon Nguapitshi. 2005. Kimbanguism: Its present Christian doctrine and the problems raised by it. Exchange: *Journal of Missiological and Ecumenical Research* 34 (3): 135-155.
- Macgaffey, Wyatt. 1972. The West in Congolese experience. In *Africa and the West: Intellectual responses to European culture*, org. Philip D. Curtin, 55. Madison: The Univ. of Wisconsin Press.
- Macgaffey, Wyatt. 1983. *Modern Kongo Prophets: Religion in a plural society*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Macgaffey, Wyatt. 1986. *Religion and society in Central Africa*. Chicago: Chicago Univ. Press.
- Mafra, Clara. 2002. *Na posse da palavra: Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Malando, José António, e António Gomes. 2006. Discurso alusivo à comissão espiritual em digressão à Europa encabeçada por sua santidade o Profeta Simão Gonçalves Toco personificado no corpo de sua reverendíssima Bispo Afonso Nunes. Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo. http://www.zulumongo.com/toko_noticias-igreja%20em%20portugal-discurso.htm (último acesso a 20 de Maio de 2008).
- Matory, J. Lorand. 2005. *Black Atlantic religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Mauss, Marcel. 1950. Les techniques du corps. In *Sociologie et Anthropologie*, 365-388. Paris: PUF.
- Mintz, Sidney W. e Richard Price. 1976. *The birth of African-American Culture: An anthropological perspective*. Boston: Beacon Press.
- Palmié, Stephen. 2002. *Wizards and scientists: Explorations in afro-Cuban modernity and tradition*. Durham, NC: Duke Univ. Press.
- Pina Cabral, João de. 2007. *Sarakatsani reflections on the Brazilian devil*. Manuscrito não publicado.
- Piot, Charles. 1999. *Remotely global: Village modernity in West Africa*. Chicago e Londres: Univ. of Chicago Press.
- Routon, Kenneth. 2006. Trance-nationalism: Religious imaginaries of belonging in the Black Atlantic. Identities: *Global Studies in Culture and Power* 13: 483-502.
- Sansi-Roca, Roger. 2007. The fetish in the Lusophone Atlantic. In *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, eds. Roger Sansi-Roca, Nancy Priscilla-Haro, e David Treece, 19-40. Londres: Palgrave MacMillan.
- Saraiva, Clara. 2008. Transnational migrants and transnational spirits: An African religion in Lisbon. *Journal for Ethnic and Migration Studies* 34 (2): 253-269.
- Sarró, Ramon. 1990. *Religion in movement: A sociological analysis of religious innovation in Africa*. Dissertação de mestrado. University College London.
- Sarró, Ramon. 2008. *The politics of religious change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm done and undone*. Bloomington e Edinburgo: Indiana Univ. Press e Edinburgh Univ. Press for the International African Institute.

Ramon Sarró, Ruy Llera Blanes

- Sarró, Ramon, Ruy Llera Blanes e Fátima Viegas. 2008. La guerre dans la paix: ethnicité et angolité dans L'Église kimbanguiste de Luanda. *Politique Africaine*, 110, Junho de 2008, 84-101.
- Shaw, Rosalind. 2002. *Memories of the slave trade: Ritual and the historical imagination in Sierra Leone*. Chicago e Londres: Univ. of Chicago Press.
- Souza, Laura de Mello e. 1986. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Souza, Laura de Mello e. 1993. *Inferno atlântico: Demonologia e colonização, séculos XVI-XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Taussig, Michael. 1983. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chappel Hill, NC: Univ. of North Carolina Press.
- Thornton, John. 1992. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World 1400-1680*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Thornton, John. 1998. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the antonian movement 1684-1706*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Vale de Almeida, Miguel. 2002. O Atlântico pardo: Antropologia, pós-colonialismo e o caso «lusófono». In *Trânsitos coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*, orgs. Cristiana Bastos, Miguel Vale de Almeida, e Bela Feldman-Bianco, 22-38. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Valverde, Paulo. 1997. O corpo e a busca de lugares de perfeição: Escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-1960. *Etnográfica* 1 (1): 73-96.
- Vasconcelos, João. 2007. *Espíritos Atlânticos: Um espiritismo luso-brasileiro em Cabo Verde*. Tese de doutoramento em Antropologia Social e Cultural. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.