

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO ACADÊMICO
LINHA DE PESQUISA: CULTURA E IDENTIDADES

ADRIANO DAMIÃO KILALA

**A RELIGIÃO KINGUNZA NA ANGOLA
CONTEMPORÂNEA**

São Luís
2016

ADRIANO DAMIÃO KILALA

A RELIGIÃO KINGUNZA NA ANGOLA CONTEMPORÂNEA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão como requisito para obtenção do grau de mestre em História Social.

Orientador: Prof^a Dr. Josenildo de Jesus Pereira.

São Luís
2016

ADRIANO DAMIÃO KILALA

A RELIGIÃO KINGUNZA NA ANGOLA CONTEMPORÂNEA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão como requisito para obtenção do grau de mestre em História Social.

Aprovada em / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Ph.D. Lyndon de Araújo Santos
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Ph.D. Álvaro Roberto Pires
Universidade Federal do Maranhão

À Deus, minha pedra de ajuda.
À minha família, em especial à Maria
Luisa, minha filha amada a quem anelo
ardentemente segurar em meus braços.

AGRADECIMENTOS

Sonhar é uma das experiências mais incríveis que o ser humano pode vivenciar, mas melhor ainda é viver a experiência dos sonhos realizados. A etapa que agora se encerra, não representa apenas em uma nova titulação, mas principalmente a construção de um projeto de vida. Essa importante conquista não é de modo algum um mérito individual, e sim um sinergia de todos aqueles que acreditam nos nossos ideais e nos carregam durante a jornada. Quero profundamente agradecer:

À Deus, muito mais do que uma força, meu companheiro de todas as horas.

Aos meus pais, os quais me deram os fundamentos para voar seguro pelo mundo cujo exemplo de carácter e dignidade muito me inspiram.

À minha esposa, companheira, conselheira e idônea auxiliadora a quem muito amo.

Aos meus irmãos aos moldes das famílias africanas, os quais não irei nomear individualmente para economizar espaço, mas que tenho um profundo carinho e admiração.

À família Sampaio minha família brasileira que durante esses oito anos têm me acolhido como um filho, que sempre estiveram presentes nas horas adversas e têm se alegrado com cada uma das minhas conquistas.

Ao meu orientador Prof. Dr. Josenildo Pereira de Jesus que mais do que um orientador é um amigo, obrigado por acreditar mesmo quando parecia não haver nenhum ponto de luz no fundo do túnel.

Aos membros e dirigentes da Igreja do Espírito Santo em África (IESA/DMNA) os quais de prontidão se dispuseram em me auxiliar nessa pesquisa, permitindo a “invasão” nos cultos com os meus *aparelhos captadores*, e pela gentileza em cederem entrevistas bem como arquivos internos os quais foram muito úteis.

Aos membros e dirigentes do Ministério Apostólico Internacional Shalom (MAIS) que têm sido para mim uma grande família, obrigado por todo amor e carinho. Agradeço especialmente os Ap. Silvio António e Alessandra Machado meus mentores, o Pr. Cássio Teixeira meu eterno amigo, aos meus discípulos e amigos o meu muito obrigado.

Aos gestores do Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos de Angola (INAR), pela prontidão e gentileza em me fornecerem as informações disponíveis.

Ao corpo docente e administrativo do Programa de Pós-Graduação em História Social, em especial ao Prof. PhD. Lyndon de Araújo Santos cujas contribuições muito enriqueceram o presente trabalho, ao Prof. Dr. Antônio Evaldo pela força e partilha de seus conhecimentos, à Prof. Dra. Regina Faria cuja atuação em Seminário de Pesquisa I muito contribuiu para o amadurecimento da pesquisa, ao Prof. Dr. Marcus Baccega, amigo, instrutor e grande incentivador.

Aos eternos amigos Osmilde Augusto Miranda (irmão), Steve Tcham Mpinda, Manoel de Jesus Martins, Prof. PhD. Álvaro Pires, Anacleto Domingos, Fiston Nsita, Vicente Ádamo, todos outros não menos importantes.

Á 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 configuração das sociedades africanas mudou consideravelmente após a grande expansão marítima européia. O Reino do Congo não foi exceção, seu território se tornou palco de um intenso processo de trocas entre a cultura local e a cultura ocidental através de Portugal por cerca de cinco séculos. A religião cristã foi desde o início uma das principais ferramentas culturais adotadas nesse embate o que consequente alterou o quadro religioso no Reino do Congo. Seu processo de implementação gerou três diferentes reações por parte da população congoleza: uma de aceitação, outra de rejeição e ainda uma intermediária de adaptação constituída por elementos de ambas as culturas. Essa terceira reação corresponde ao movimento religioso *Kingunza*, o qual defende: a) o diálogo com a cultura ocidental; b) salvaguarda das heranças africanas e c) liberdade espiritual, política e econômica total de África. O *Kingunza* hoje se manifesta em ramificações diferentes, sendo uma delas a religião *Kingunza/dmna*. Nossa pesquisa incidirá na presença dessa religião em Angola; apresentamos seu percurso histórico; sua configuração interna e a sua dinâmica de permanência no intenso campo de disputas ideológico-religiosas da sociedade angolana contemporânea.

PALAVRAS – CHAVE: Religião – Kingunza – Angola Contemporânea.

ABSTRACT

The configuration of African societies has changed considerably after the great European maritime expansion. The Kingdom of Congo was no exception; its territory became the scene of an intense process of exchange between the local culture and Western culture through Portugal for about five centuries. The Christian religion was from the beginning one of the main cultural tools used in this clash which consequently changed the religious picture in the kingdom of Congo. Its implementation process had three different responses by native population: Some accepted, other rejected and appeared too an intermediate group who adapted elements from both cultures. This third reaction corresponds to the religious movement Kingunza, which advocates: a) dialogue with Western culture; b) protection of African heritage and c) spiritual, political and economic freedom Africa. The Kingunza today manifests itself in different branches, one of them is Kingunza / dmna religion. Our research will focus on the presence of this church in Angola; presenting its historical background; the internal configuration and its permanence dynamics in the strong field of ideological and religious disputes of contemporary Angolan society.

KEY - WORDS: Religion - Kingunza - Angola Contemporary.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

	p.
Fig. 1 – Localização do Reino do Congo na atual divisão geopolítica.....	25
Fig. 2 – Moedas Nzimbu.....	27
Fig. 3 – Amostra de ráfia.....	27
Quadro 1– Meses do Ano Congolês.....	28
Quadro 2– Semanas do Mês Congolês.....	28
Fig.4 – Retrato de Kimpa Vita.....	38
Fig.5 – Simon Kimbangu.....	44
Fig.6 – Simão Toko.....	51
Fig.7 – Praticantes Kingunza descalços durante um culto público.....	60
Fig.8 – Jovens e adolescentes Kingunza em momento de ensinamento teórico.....	63
Fig.9 – Jovens Kingunza em momento de ensinamento prático.....	63
Fig.10 – Momento de leitura bíblica durante um culto Kingunza.....	64
Fig.11 – Praticante Kingunza segurando um exemplar datilografado do hinário.....	65
Fig.12 – Cópia do cântico de 10 de março de 2015.....	65
Fig. 13 – Praticantes Kingunza durante o ritual de recepção de uma delegação interna.....	67
Fig. 14 – Sacerdotes Kingunza, após a liturgia da bênção geral.....	69
Fig. 15 – Demarcação dos espaços dentro do templo Kingunza/dmna.....	72
Fig. 16 – Planilha estatística dos cultos Kingunza/dmna.....	73
Fig. 17 – Momento de celebração em culto Kingunza.....	74
Fig. 18 – Instrumentistas Kingunza/dmna.....	75
Fig. 19 – Instrumentistas Kingunza/dmna.....	75
Fig. 20 – Momento da bênção em um culto Kingunza/dmna.....	76
Fig. 21 – Momento de pregação durante culto Kingunza/dmna.....	76
Fig. 22 – Voluntárias se expressam com cânticos após pregação.....	76
Fig. 23 – Praticantes Kingunza/dmna ofertando durante culto.....	78
Fig. 24 – Cura de Enfermos durante um culto Kingunza/dmna.....	78
Fig. 26 – Praticantes Kingunza/dmna durante a realização de baskilo.....	80
Fig. 27 – Detalhe do salto alto durante o baskilo.....	80

Fig. 28 –	Momento de saudações no encerramento de um culto Kingunza/dmna.	81
Mapa 1 –	Organograma Geral Kingunza/dmna.....	83
Mapa 2 –	Organograma da Direção Nacional Kingunza/dmna.....	84
Mapa 3 –	Organograma da administração espiritual.....	85
Fig. 29 –	Mapa geopolítico de Angola.....	87
Gráfico 1–	Eleições Parlamentares 2012.....	90
Gráfico 2–	Participação dos sectores no PIB.....	91
Gráfico 3–	Reconhecimento legal de 1987-2000.....	96
Gráfico 4–	Processo de Reconhecimento Oficial das Instituições religiosas em Angola, 1987-2000.....	97
Quadro 3–	Igrejas reconhecidas em Angola, 1987-2000.....	98

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AEA – Aliança Evangélica de Angola
AOK – Kwanza, moeda angolana
CASA – CE – Convergência Ampla de Salvação de Angola – Coligação Eleitoral
CICA – Conselho das Igrejas Cristãs de Angola
COIEPA – Associação Sukio Mahikari de Angola e Comité Inter-Eclesial para a Paz de Angola
CPO – Conselho Político de Oposição
DINAR – Direção Nacional para os Assuntos Religiosos
DMNA – Dibundo dia Mpeve ya Nlongo mu Afelika
ENUVN – Eglise Noire Universelle de la Voix Ngunza
FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola
FLEC – Frente de Libertação do Enclave de Cabinda
FUMA – Frente Unida para a Mudança de Angola
GMAD – Grupo de Estudo Mundo Atlântico e sua Diásporas
HIDITRA – Hierarquia e Divisão do Trabalho
HDI – Human Development Index
Ibibem – Mesma obra
IDH – Índice de Desenvolvimento Humano
EJCSK – Eglise de Jésus Christ sur la Terre par son Envolyé Spécial Simon Kimbangu
IESA – Igreja do Espírito Santo em Africa
In: - Fonte secundária da citação
Kingunza/dmna – Ramificação Kingunza Igreja do Espírito Santo em África
INAR – Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos de Angola
INE – Instituto Nacional de Estatística
MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola
ND – EU – Nova Democracia – União Eleitoral
NVI – Nova Versão Internacional
PAPOD – Partido Social Para o Desenvolvimento
PIB – Produto Interno Bruto
PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PRS – Partido da Renovação Social
UIESA – União das Igrejas do Espírito Santo em Angola
UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola

SUMÁRIO

	p.
Agradecimento.....	vi
Resumo.....	ix
Abstract.....	x
Lista de Ilustrações.....	xi
Lista de Siglas e Abreviações.....	xiii
1 INTRODUÇÃO.....	15
1.1 Construção do problema.....	17
1.2 Metodologia adotada.....	18
2 A RELIGIÃO KINGUNZA: nuances de sua formação histórica.....	23
2.1 Reino do Congo antes do contato com Portugal.....	23
2.2 Portugal antes do contato com o Reino do Congo.....	29
2.3 KINGUNZA: de movimento religioso a instituição religiosa.....	33
2.3.1 O Antonianismo.....	36
2.3.2 O Messianismo Africano.....	42
2.3.3 Institucionalização e cisões internas no Kingunza.....	52
3 A IGREJA KINGUNZA/DMNA: a configuração interna.....	53
3.1 O Sistema de crenças e valores.....	55
3.1.1 Aspectos teológicos.....	56
3.1.2 Iniciação e Formação.....	61
3.1.3. Os Livros Sagrados.....	63
3.1.4 As Vestimenta.....	65
3.2 LITURGIA: o culto público.....	69
3.2.1 Culto público: dias e horários.....	70
3.2.2 Espaço Sagrado.....	70
3.2.3 A Estrutura do Culto Público.....	72
3.2.3a A primeira parte.....	73

3.2.3b	A segunda Parte.....	77
3.3	A Hierarquia e a Divisão do Trabalho.....	81
3.3.1	Estrutura administrativa sociocultural.....	82
3.3.2	Estrutura administrativa espiritual.....	84
4	A RELIGIÃO KINGUNZA NA ANGOLA CONTEMPORÂNEA.....	86
4.1	Angola: uma identidade em construção.....	86
4.1.1	Contexto sócio histórico e econômico da sociedade angolana.....	87
4.1.2	O panorama religioso da sociedade angolana.....	93
4.2	A Religião Kingunza/dmna na dinâmica da sociedade angolana contemporânea.....	98
4.2.1	A religião Kingunza e o Estado angolano.....	99
4.2.2	O Kingunza/dmna e a relação com outras instituições religiosas.....	101
4.2.3	Os praticantes Kingunza/dmna e sua postura ontológica na dinâmica da sociedade angolana.....	103
4.2.4	A religião Kingunza/dmna e seus aspectos sócio-econômicos.....	105
4.2.5	A religião Kingunza/dmna e sua hibridização.....	107
4.3	Uma contribuição aos desafios ideológicos da sociedade angolana/africana contemporânea a partir da experiência Kingunza.....	109
4.3.1	Reconhecimento da nova configuração híbrida dos povos africanos.....	110
4.3.2	Resgate dos valores da cultura local.....	113
4.3.3	Autonomia política, econômica e sociocultural de África.....	115
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
	FONTES E BIBLIOGRAFIA.....	121

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho estuda a religião *Kingunza/dmna* no conjunto dinâmico de relações da Angola contemporânea no período compreendido entre as últimas décadas do século XX até os dias atuais.

Trata-se de um desafio enfrentado concernente ao desenvolvimento de uma problemática muito pouco explorada dentro do cenário acadêmico brasileiro o que, conseqüentemente, dificultaria um pouco mais o processo de pesquisa. Mas, as dificuldades constituem-se num ingrediente que animam o ofício do historiador. Não obstante, o trabalho ora apresentado é o resultado obtido durante os dois anos de pesquisa em que simultaneamente participei das atividades acadêmicas do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Maranhão, bem como nas (atividades) do *Projeto Libolo* e do Grupo de Pesquisa Mundo Atlântico e suas Diásporas¹ na mesma universidade durante o período de 2014.1 a 2015.2.

O presente trabalho é, também, mais um parágrafo que se acrescenta nessa vasta história de relações que velozmente atravessa o Atlântico em ambos os sentidos proporcionando profundas trocas culturais. Antes, em grande medida, como o resultado do *arrebato* de povos africanos de suas geografias e o envio dos mesmos às Américas como mercadorias do comércio transatlântico. Hoje, como uma decisão própria de africanos que voluntariamente saem da *mama África* para dialogarem com outras culturas, tal como é o meu caso.

Pretendo com esta pesquisa perpetuar essas trocas assegurando uma viagem para o lado de lá por meio de textos e imagens ativando a imaginação e a reflexão acerca de Áfricas no Brasil.

Num sentido amplo, o estudo trata de questões relativas à realidade da África Contemporânea. A participação de África na construção da história da humanidade é um fato irrefutável como bem atestam vários estudos dentre os quais - *A Matriz Africana no Mundo* sob a coordenação de Elisa L. Nascimento². A abordagem de questões relativas a povos africanos no discurso acadêmico contemporâneo continua sendo de suma importância, pois, nos ajuda a compreender o modo como essas sociedades humanas continuam costurando suas relações a partir de um processo dinâmico de trocas.

¹ Trata-se do Grupo de Pesquisa cujo líder é o meu orientador Professor Josenildo de Jesus Pereira, o qual, também integra o grupo de investigadores do Projeto Libolo.

² NASCIMENTO, Elisa L. *A matriz africana no mundo*. – São Paulo: Selo Negro, 2008.

Neste trabalho abordarei questões relativas à religião *Kingunza/dmna* na Angola contemporânea. Ainda assim, se sentiu a necessidade de traçar o seu percurso histórico considerando a sua gênese nos marcos das duas últimas décadas do século XV quando se configurou um processo envolvendo africanos (congoleses) e europeus (portugueses) cujo desfecho foi o surgimento de um novo sistema religioso. O conceito *culturas híbridas* é útil para se compreendê-lo uma vez que decorre da combinação de práticas culturais distintas produzindo outras formas culturais³.

A religião se configura, assim, num dos conceitos-chave para a escrita do presente estudo. Julien Ries sublinha que “toda religião é um fenômeno histórico, vivido por homens e mulheres em um contexto social, cultural, histórico, econômico e linguístico preciso”⁴. Contudo, Michel Meslin destaca que “nossa cultura ocidental contemporânea foi profundamente marcada pela ruptura da relação entre o homem e o divino e pela negação de toda transcendência”. Em vista disso sublinha,

O humanismo ateu que proclama a morte de Deus é um fato moderno, conexo com circunstâncias históricas, sociológicas e psicológicas muito particulares, como também a condicionamentos político-econômicos precisos. O resultado é que nossas sociedades secularizadas não reconhecem mais na religião sua função de coesão sociocultural, nem a de regulação ética das relações inter-humanas⁵.

Mesmo assim, não é demais reconhecer que apesar da considerável rejeição do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas ocidentais tem, por outro lado, havido uma crescente aceitação do mesmo por parte de indivíduos e grupos sociais que continuam tornando-o princípio regulador de suas práticas e relações interpessoais e até mesmo cósmicas. Por essa razão, o estudo das religiões continua desempenhando relevada importância para permitir a compreensão de determinados grupos sociais ou perceber a dinâmica de uma sociedade.

Em *Imagens e Símbolos*, Mircea Eliade adverte sobre o grau de seriedade e de aprofundamento que requer o estudo de qualquer fenômeno religioso. Ele rejeita o superficialismo e afirma que “melhor que ninguém, o historiador das religiões está qualificado para aprofundar o conhecimento dos símbolos. É na história da religião que encontramos os *arquétipos*”⁶.

³ CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. – 4. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

⁴ RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. – São Paulo: Ideis & Letras, 2008, p.17.

⁵ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.66.

⁶ ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. – São Paulo: Martins fontes – Selo Martins, 1991, p.17.

Nesse sentido, a análise de fenômenos religiosos exige dos pesquisadores a rejeição de todo conceito estereotipado desafiando-o a compreender os elementos norteadores que fundamentam os símbolos estudados. Por essa razão, a análise da religião *Kingunza/dmna* aqui apresentada, foi feita mediante um esforço de se captar a visão dos próprios praticantes com o propósito de se compreender a lógica de seus símbolos norteadores e, assim, os seus fundamentos no contexto sociocultural da Angola contemporânea.

1.1 Construção do problema.

A presente pesquisa foi motivada pela minha inquietação ao perceber a existência de um fenômeno religioso na Angola contemporânea, sobretudo, na capital – a cidade de Luanda – a religião *Kingunza/dmna*; a qual possui uma identidade *híbrida* combinando elementos da cultura ocidental, justapostos e às vezes aglutinados com elementos da cultura local. Nesse sentido, percebi que a adoção de instrumentos musicais africanos bem como de idiomas étnicos na manifestação de suas expressões devocionais contrastam com uma Angola que quer se distanciar dos elementos culturais locais e tradicionais porque se quer mais bem parecida com o ocidente.

Num contexto em que as culturas locais sofrem forte discriminação interna em decorrência do processo colonial, a existência e a manifestação de um grupo que continua valorizando e promovendo seu diálogo com elementos da cultura ocidental despertaram a minha curiosidade para a realização do presente estudo. Partindo do pressuposto que a difusão do cristianismo católico, no antigo Reino do Congo, transformou esse espaço no “centro do cristianismo centro-africano”⁷.

A prática desse cristianismo alterou o quadro religioso no Congo fazendo com que o reino se dividisse entre aqueles que se filiavam ao catolicismo e os que defendiam a religiosidade local e, numa posição intermediária, alguns reformadores de fundamentos dogmáticos cristãos católicos fazendo a “*leitura bakongo do cristianismo*” conforme os termos Ronaldo Vainfas e Marina Souza⁸.

⁷ 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, p.94.

⁸ 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*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art.

O registro mais antigo que se tem de reformadores é de 1632 – o seu protagonista foi o congolês *Francisco Casola*, o qual defendia um cristianismo africanizado separado do catolicismo; em 1704, *Mama Mafuta*, uma camponesa e, logo em seguida, *Kimpa Vita* pertencente à família real também romperam com o catolicismo e reivindicaram um ‘cristianismo africano’⁹. Em 1918 surgiu, na mesma região, *Simon Kimbangu* rompendo com a *Missão Protestante Inglesa* reivindicando um cristianismo aos moldes africanos. O resultado foi que surgiram outros movimentos religiosos inclusive fundamentais para o início do processo de libertação de colônias africanas.

Em 1958 cerca de quarenta (40) anos depois, os seguidores de Kimbangu converteram o então movimento religioso em uma instituição religiosa, a *Eglise de Jésus Christ sur la Terre par son Envoyé Spécial Simon Kimbangu – EJCSK* (Igreja de Jesus Cristo na Terra através de seu Enviado Especial Simon Kimbangu) , também conhecida como Igreja Kimbanguista . As reformas internas ocorridas conduziram o *Kingunza* em direção aos moldes ocidentais desagradando alguns seguidores. E, assim, se verificaram as cisões levando certos grupos se tornarem independentes e se institucionalizando dentro das suas convicções.

As ramificações daí resultantes reivindicaram a tradição *Kingunza* a qual tem forte inclinação na manutenção de expressões culturais locais. Uma dessas vertentes institucionalizou-se sob a denominação de *Dibundo dia Mpeve ya Nlongo mu Afelika – DMNA* (Igreja do Espírito Santo em África – IESA) - o nosso objeto de estudo. Os seus adeptos e dirigentes continuam se intitulando *ngunza* e continuam adotando a identidade *Kingunza* para a nova ramificação.

Pelo fato de haverem outras ramificações que também preservam o nome *Kingunza*, adotarei no decorrer do presente estudo o termo *Kingunza/dmna* para diferenciá-lo de outras tendências. E o termo *Kingunza* sem sufixo para se referir a matriz central da qual surgiram as demais ramificações.

1.2 Metodologia adotada.

O processo de levantamento de dados para a elaboração do presente trabalho ocorreu a partir de pesquisas bibliográficas num momento inicial e, posteriormente, a

⁹ ____ KIVOUELE, Thomas Serge e MATOKO, Casimir M. B. *La quête de l'identité culturelle dans les associations religieuses d'origine congolaise: cas de Bundo Dia Kongo (B.D.K)*. Université Marien Ngouabi/Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Brazzaville, p.1.

realização de uma pesquisa de campo a Angola no período de 27 de dezembro de 2015 a 19 de janeiro de 2016.

O período de coleta de dados bibliográficos ocorreu em quase toda extensão do processo de pesquisa e recebeu forte contribuição das disciplinas cursadas e das atividades acadêmicas realizadas.

Durante o considerável período em que não pude iniciar a pesquisa de campo (por conta das dificuldades próprias de viagens internacionais e de restrições financeiras agravadas com a crise econômica ainda insistente), adotei o mecanismo de obtenção de dados/informações à distância por meio de um correspondente em Angola – os documentos impressos e imagens/fotografias, após serem scaneados, e áudios me eram enviados via e-mail.

A realização da viagem a Angola, no período acima citado permitiu a realização da pesquisa de campo na capital Luanda. Esta escolha se deveu ao fato desta cidade ter maior densidade de praticantes da religião *Kingunza/dmna*, bem como, por estarem nela as principais instâncias governamentais do país e, no caso específico do nosso estudo, o Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR). Fiz, também, pesquisas na província do Bengo mais, especificamente, no município de Dande a 13km de Luanda porque lá está, atualmente, fixada a Direção Nacional *Kingunza/dmna*.

As técnicas adotadas para a coleta de dados durante os cultos públicos consistiram numa alternância entre as modalidades de pesquisador participante e pesquisador observador de acordo com as circunstâncias buscando-se sempre a melhor forma de garantir a obtenção de dados. O mecanismo aqui foi participação nas programações em curso respeitando as normas locais.

Durante as observações utilizei câmeras fotográficas e filmadoras com as quais registrei os elementos típicos utilizados nos cultos como os instrumentos musicais, as vestimentas de acordo com a sua variedade, o templo sagrado, a sua forma de organização, etc.

A partir das observações também foi possível captar impressões em relação a como os praticantes da religião *Kingunza* dialogam com o meio a sua volta.

Também adotei as entrevistas como ferramenta de coleta de dados. E para a realização das mesmas entrevistei - o Apóstolo *Mutemo Dona João Monteiro*, atual representante da Religião *Kingunza/dmna* em Angola (ou Igreja do Espírito Santo em Angola); ele é também o personagem que instituiu há mais de duas décadas o

Kingunza/dmna em Angola. Entrevistei também o *Rev. António da Glória*, chefe do Gabinete do Representante Nacional.

Tanto o Sr. Mutemo Dona João Monteiro como o Sr. António da Glória, foram entrevistados especificamente para se obter dados para o segundo capítulo no qual apresento os fundamentos norteadores do *Kingunza/dmna*, e como os mesmos representam as duas principais autoridades em Angola para falarem a respeito, se constituíram alvos de entrevista a qual se deu através da adoção da técnica de filmagem.

Mediante contato com o Diretor do Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos, foi indicado o Dr. Artur Dombaxe, chefe do Departamento de Estatística e Informação com o qual estabeleci a entrevista, pois se configurava como a autoridade em condições de fornecer dados quanto à realidade do campo religioso na Angola contemporânea. A entrevista se deu a partir de um diálogo e de anotações escritas dos pontos por mim considerados relevantes enquanto pesquisador.

Embora não consta nenhuma citação direta de trechos dessas entrevistas no corpo do presente trabalho, elas foram fundamentais para me permitirem uma compreensão melhor sobre o objeto.

As realidades encontradas no campo foram diferentes daquelas que previa. Além do tempo ser mais curto, me deparei com mudanças administrativas internas na gestão *Kingunza/dmna* que consistiu inclusive na mudança de endereços das Direções Nacionais e Provinciais. Em decorrência do conjunto de situações adversas encontradas, não foi possível manter entrevistas com líderes de outras denominações religiosas, nem com a vizinhança ao redor dos templos *Kingunza/dmna*. Só foi apenas foi possível, ter uma conversa informal com um praticante, mas que com certeza trouxe contribuições para a pesquisa.

A partir do contato com gestores, foi possível obter arquivos internos como: documentação impressa - hinário, regulamento interno, manual de catequese, manual de hierarquia e divisão de trabalho, Manual da doutrina Kingunza, cópia da acta do Conselho Nacional de 15 de setembro de 2009, anotações estatísticas dos cultos referentes ao ano 2006, biografias de antigos expoentes, ofícios, fotografias; bem como, vídeos e áudios.

Durante a pesquisa realizada no Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos, além da entrevista, foi possível obter dois documentos de elaboração interna: o levantamento *Panorâmico das Religiões* em Angola Independente (1975 – 2007) bem

como a *Revista Religiões e Estudos*, Ano 1 – n.º1 – Angola, a qual está voltada para publicação de arquivos relacionados com o contexto religioso angolano.

A estrutura do presente trabalho foi organizada de modo a permitir aos leitores menos familiarizados, uma compreensão do processo de construção do *ngunzismo* e do seu atual quadro estrutural, em específico a vertente *Kingunza/dmna*.

Assim, no primeiro capítulo “A Religião Kingunza: nuances de sua formação histórica”, apresento elementos da historicidade do Reino do Congo antes do contato com os portugueses caracterizando-o em seus aspectos geográficos, políticos, econômicos e socioculturais. Em seguida, também faço uma contextualização de Portugal antes do contato com os moradores do *Reino do Congo* analisando a relação entre o Estado e a Igreja no decorrer do século XV, bem como, a conjuntura que favoreceu Portugal a se constituir numa potência ultramarina à época. Em seguida se configura o processo dos contatos entre Portugal e o Reino do Congo, sobretudo, nos aspectos relacionados à vida religiosa explorando o porquê da ocorrência de conflitos e divisões internas e a relação destes como o surgimento do movimento religioso *Kingunza*.

Ainda no primeiro capítulo faço uma construção sócia histórica no sentido de apreender o processo de formação de uma identidade Kingunza a partir de diferentes momentos históricos na região do Baixo Congo. Para esse efeito, torna-se primordial a adoção do conceito de *messianismo africano* o qual será aplicado à luz de autores como Koffi Okopu¹⁰, Emmanuel Martey¹¹ e Ruy Blanes¹²

No segundo capítulo “A Igreja Kingunza/DMNA: a configuração interna” descrevo os elementos que constituem os fundamentos dogmáticos do *Kingunza/dmna* apresentando a sua visão de mundo nos seus diferentes aspectos. E, do mesmo modo, a lógica e o processo de iniciação na prática *Kingunza/dmna*. Para tanto, se considerou de fundamental relevância apresentar e abordar os livros sagrados que são o suporte da filosofia *Kinguna/dmna*; as indumentárias e o sentido de cada uma delas no contexto do ritual religioso porque guardam sentidos referentes aos seus princípios de fé; os seus

¹⁰ OPOKU, Kofi. *A religião na África durante a época colonial*. In: BOAHEN, Albert A. (coord.). *África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.

¹¹ 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.

¹² BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: *Campos* 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009.

códigos de justiça; a dinâmica da liturgia do culto *Kingunza/dmna* envolvendo dias e horários; e, por fim, a estrutura administrativa da Igreja *Kingunza/dmna*.

Construções epistemológicas relacionadas com o *simbolismo religioso*, constituirão o principal aporte teórico para esse capítulo e serão adotados autores como Mircea Eliade¹³, Michel Meslin¹⁴ e Julien Ries¹⁵.

No terceiro capítulo “A Religião Kingunza na Angola Contemporânea” a parte central deste estudo; disserto acerca da religião *Kingunza/dmna* na dinâmica da sociedade angolana contemporânea. Para tanto, o subdividi em três partes. Na primeira contextualizo este cenário; assim, nela, o leitor encontra informações primordiais referentes ao quadro histórico, económico e religioso da sociedade angolana.

Na segunda parte, apresento como a Igreja *Kingunza/dmna* e os seus fiéis dialogam com o mundo a sua volta, isto é, e mais precisamente, o Estado, as outras instituições religiosas e o mundo da economia. Para tanto, se considerou necessário qualificá-los quantos as suas atividades económicas.

Na terceira parte discuto acerca de problemas vividos por Angola apontando propostas de superação dos mesmos para que sejam resgatadas a honra e a dignidade historicamente abaladas de angolanos e africanos no geral por conta do colonialismo sofrido.

O conceito de *hibridismo cultural* é relevante para compreendermos a construção de cada uma das fases acima descritas, e no presente estudo tal conceito será adotado a partir das formulações de Néstor Canclini¹⁶.

Por fim, eu espero que o presente estudo contribua não apenas para com as temáticas relacionadas à religião *Kingunza*, mas também, com os estudos relacionados à história da África Contemporânea.

¹³ ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. – São Paulo: Martins fontes – Selo Martins, 1991.

¹⁴ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

¹⁵ RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. – São Paulo: Ideis & Letras, 2008.

¹⁶ CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. – 4. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

2 A RELIGIÃO KINGUNZA: nuances de sua formação histórica.

A história das sociedades humanas é um grande rolo tecido por seus constituintes urdindo relações as mais variadas - inventando valores, tecnologias e instituições de extensão local como a família e outras no plano macro, como o Estado de configuração nacional e representação internacional. Trata-se de um processo contínuo mediado por rupturas e permanência como indicadores do ato de invenção e de reinvenção dos homens como sujeitos de sua história. Nesse sentido, não se compreende as sociedades humanas como instituições fixas e o desenrolar de sua história numa linha temporal teleológica. Por isso que é, em termos metodológicos, necessária a leitura de determinadas sociedades no seu tempo histórico porque tal procedimento assegura a identificação e compreensão de seus elementos característicos.

Edward Thompson discorrendo a respeito da dinâmica social da Inglaterra, no séc. XVIII, sublinha que a soma de cada elemento de uma sociedade gera um “*conjunto estruturado de relações*” condicionadas aos limites e a capacidade do sistema em que estão inseridos porque “toda sociedade tem seu próprio tipo de teatro”¹⁷. Com base nesta perspectiva se descreve, aqui, o modo pelo qual o *ngunzismo* foi sendo construído no contexto do processo de encontro entre sujeitos praticantes da cultura ocidental portuguesa e os da cultura local do Reino do Congo.

2.1 O Reino do Congo antes do contato com Portugal.

A partir do ano 1000 d.C., a humanidade passou por transformações tão profundas que levaram Geoffrey Blainey a considerar este período como “o mais notável de todos os períodos de mil anos que já haviam decorrido desde [o surgimento] da raça humana”¹⁸. Durante seus séculos iniciais haviam se estabelecido por todos os continentes reinos e impérios os quais viriam a ter um contato mais amplo com as das grandes expedições marítimas europeias.

A realidade no continente africano não era diferente, pois, diversos reinos e impérios haviam se firmado como resultados de tensões e conflitos entre os diferentes grupos étnicos, ou fusões culturais mediante acordos estabelecidos. Na região central deste

¹⁷ THOMPSON, Edward. *Costumes em comum*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.70.

¹⁸ BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do mundo*. – São Paulo: Ed. Fundamento Educacional, 2008, p.141.

continente, o *Reino do Congo* havia se fixado como potência hegemônica ocorrendo nele o processo de fusão afro-ocidental gerando a *religião Kingunza* - objeto do presente estudo.

A despeito da falta de consenso é corrente na historiografia que trata do Reino do Congo, que a sua gênese está situada entre os séculos XIII e XIV. Patrício Batsíkama a partir de relatos orais coletados com comunidades *bakongo* na província do Zaire (Angola) e da identificação de semelhanças culturais entre a etnia *kikongo* e outras etnias participantes de seu processo histórico defende que os fundadores do reino teriam vindo do sul, da região meridional de Angola¹⁹. Por outro lado, Elikia M'bokolo afirma que “a maior parte dos historiadores opta [pela] origem, situada a norte, do outro lado do rio Congo/Zaire”²⁰. A este respeito Joseph Ki-Zerbo sublinha,

Nas últimas décadas do século XIV o baluba Nimi-a-Lukeni, também chamado *Mutino* ou *Ntinu* (rei) *Uêne*, dissidente do Império Luba de Catanga, descia do norte do Maiombe²¹ para o curso inferior do rio Congo (Nzadi ou Zaire), celebrava uma aliança com os Bacongos e Bundos da região e fundava Mbanza Kongo, sede do seu reino, recebendo o título de “manicongo” (*Muene Kongo*) ou seja, Senhor do Congo²².

No que concerne às demarcações geográficas do reino, muitos historiadores foram influenciados por Duarte Lopez e Filippo Pigafetta porque forneceram relatos pioneiros quanto às descrições do reino do Congo. Conforme os relatos, o território congolês compreendia “territórios vassalos e tributários [...] Ia da parte inferior do rio Congo, ao norte, até o rio Cuanza ao sul; e do rio Cuanzo, a leste, até o Oceano Atlântico”²³. No entanto, recentemente, Raphaël e Patrício Batsíkama²⁴ têm discordado considerando que “o reino do Kôngo apresentado e reproduzido por viajantes e especialistas, seria apenas uma parte de Kôngo dya Nza, a parte central que albergavam as instituições políticas”. Por isso, tais autores defendem que “há elementos que indiciam que o reino do Kôngo chegava até actual Benguela”²⁵.

¹⁹ ____ BATSÍKAMA, Patrício. *As origens do Kôngo segundo a tradição oral*. Sankofa, Ano III, Nº 5, julho/2010.

²⁰ M'BOKOLO, Elikia. *África negra história e civilizações*. – Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009, p.191.

²¹ É nessa região que se encontra a maior floresta de África: a Floresta do Mayombe, a norte do antigo reino do Congo.

²² APUD, LOPES, Nei. *Bantos, malês: identidade negra*. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, p.100.

²³ LOPES, Nei. *Bantos, malês: identidade negra*. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, p.101.

²⁴ ____BATSÍKAMA, Raphaël e BATSÍKAMA, Patrício. *Estruturas e instituições no kôngo*. – Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, 5-1: 6-41, 2011, p.32.

²⁵ Benguela é uma província que fica ao sul da atual República de Angola.

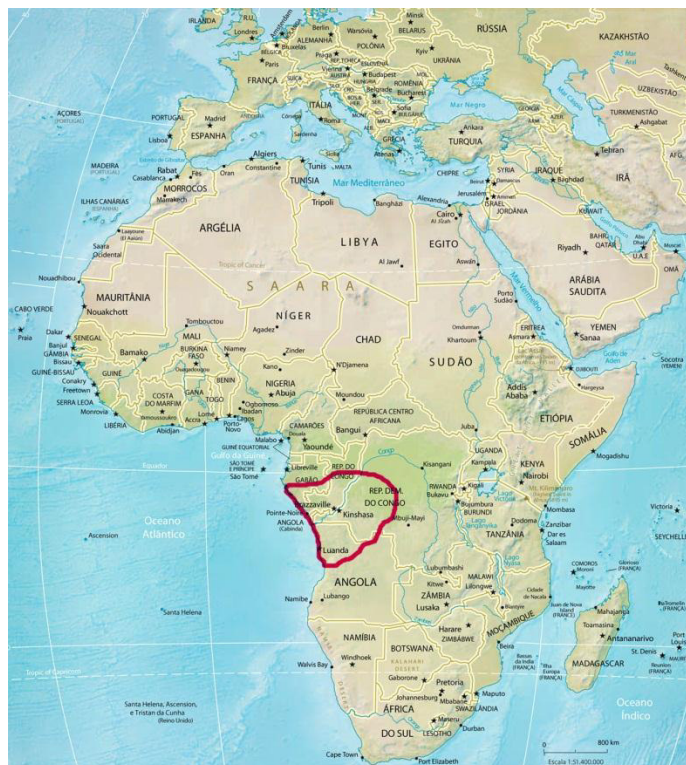


Fig. 1 – Localização do Reino do Congo na atual divisão geopolítica.
Fonte: www.guiageo.com/africa.htm.

A respeito da potencialidade econômica desta região o navegante português, Duarte Pacheco, identificou a abundância de cobre, bem como haverem muitos elefantes, manufatura de tecidos de veludos comparáveis aos produzidos na Itália, mas, não identificou a existência de ouro²⁶. Por sua vez, Elikia M'bokolo afirma que “as jazidas de cobre se achavam dispersas numa extensão muito vasta”²⁷. Jean Vansina acrescenta ainda a abundância de chumbo e ferro fazendo outras descrições da região,

As terras férteis encontram-se nos vales cuja estação seca é de curta duração. Porém, essa estação varia de dois a seis meses segundo a latitude e o afastamento da costa, esta última sendo mais seca. O carácter geralmente montanhoso dos territórios explica o fato de a população, em sua busca de um habitat melhor, ter sido desigualmente repartida, regiões povoadas, do tamanho de um pequeno distrito ou de um centro provincial, alternadas com desertos. A região mais favorecida pela diversidade dos ambientes situava-se ao Norte do rio Zaire/Congo, a partir da costa até a região chamada de Mayombe²⁸.

De acordo com os irmãos Batsíkama, a gestão da estrutura político-administrativa do Reino do Congo era dividida e feita por de três linhagens em correspondência a divisão

²⁶ APUD, LOPES, Ney. Op. Cit. 1988. p.102.

²⁷ M'BOKOLO, Elikia. *África negra história e civilizações*. – Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009, p.192.

²⁸ VANSINA, Jean. *O reino do congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell A. (coord.). *História geral da África: V. África do século XVI ao XVIII*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p.648.

política e territorial de cada província - *Nsaku* (poder religioso, sacerdotal e consagração de autoridade); *Mpânzu* (poder militar, manufatura e segurança) e *Ñzinga* (poder executivo, político limitado)²⁹.

Os *Nsaku* reivindicavam serem os mais velhos e, por essa razão, também, a legitimidade de consagrarem o *ntino* (rei). Além de presidirem as leis e o direito, eles tinham, também, a função de instruírem os futuros candidatos ao trono. Os *Mpânzu* eram considerados conquistadores e poderosos. Eles constituíam o segundo maior poder no reino e juntos com os *Nsaku* tinham autoridade para supervisionar os reis. Os *Ñzinga* possuíam todos os cargos administrativos e executavam as demandas, tal como o fazem os gestores do poder executivo em nossos dias.

O reino possuía seis *Mbanza* (províncias) as quais eram: *Mbamba*, *Mbata*, *Mpangu*, *Nsundi*, *Sonio* e *Mbanza Kongo* - a capital onde ficava o *ntinu* (rei). Cada uma das demais cinco províncias tinha o seu *mani* (governador), o qual, de três em três anos era obrigado a comparecer na presença do *ntinu* para renovar seus votos de lealdade³⁰.

Segundo Jean Vansina:

A realeza baseava-se em eleições: o conselho real comportava 12 membros – dos quais quatro eram mulheres [...] Esse órgão incluía o chefe do palácio, que tinha os encargos de vice-rei, um juiz supremo, um coletor de impostos com os seus tesoureiros, um chefe de polícia, um chefe de mensageiros [...] e um sumo sacerdote³¹.

Conforme Jean Vansina a poligamia era uma prática aceitável no reino e bastante difundida no meio da aristocracia. As casas ricas eram compostas por uma família extensa (*kanda*) constituída pelas esposas do dono da casa, os filhos, sobrinhos, primos e até prisioneiros de guerra como trabalhadores. A vida material era baseada, principalmente, na prática da agricultura. Por isso, a maior produtividade encontrava-se entre os mais ricos por utilizaram-se da extensa mão de obra que tinham disponível. Mas, além da agricultura, praticava-se também a pesca e o artesanato. No entanto, convém sublinhar que havia um entendimento de que os recursos naturais eram bens coletivos e não privados e, por isso, realizavam uma distribuição da propriedade por famílias - as famílias maiores tinham propriedades maiores.

²⁹ ____BATSÍKAMA, Raphaël e BATSÍKAMA, Patrício. *Estruturas e instituições no kôngo*. – Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, 5-1: 6-41, 2011, p.14-16.

³⁰ LOPES, Nei. *Bantos, malês: identidade negra*. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, p.101.

³¹ VANSINA, Jean. Op. Cit. p.650.

O comércio era realizado tanto em terra com os povos fronteiriços, bem como, no rio Zaire e na costa do Atlântico. Para isso, utilizavam grandes barcos à vela que comportavam uma quantidade considerável de produtos e passageiros.

No Congo havia moeda, mas não era como a moeda de hoje. A moeda congoleza eram conchas do mar chamadas nzimbu. O nzimbu era apanhado na ilha de Luanda e depois escolhido: grandes, médios e pequenos. Cada um tinha seu valor. O nzimbu pagava todas as coisas do reino do Congo e mesmo nos vizinhos. Pagava até soldados e os funcionários daquele tempo. O Rei do Congo era o proprietário da Ilha de Luanda, onde se tirava o nzimbu³².

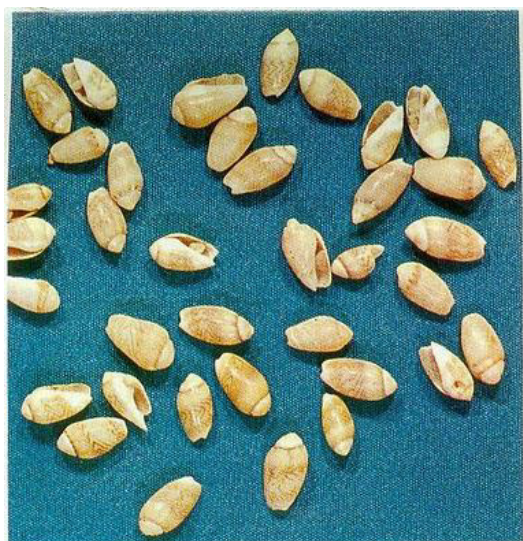


Fig. 2 – Moedas Nzimbu.

Fonte: <http://estudosaficano.blogspot.com.br>



Fig. 3 – Amostra de ráfia.

Fonte: <http://estudosaficano.blogspot.com.br>

Segundo observações de Duarte Pacheco acerca do valor do *nzimbu* nas transações comerciais, cinquenta destas peças equivaliam a uma galinha; e trezentos a uma cabra “e assim as outras coisas segundo são quando Manicongo quer fazer mercê a alguns seus fidalgos ou pagar algum serviço que lhe fazem manda-lhe dar certo número desses nzimbos”.³³ Vale acrescentarmos que as peças de *nzimbu* também eram usadas para obter blocos de sal que provinha dos estados livres da *kissama* ao oeste do reino do Congo. Além do *nzimbu*, os comerciantes utilizavam, também, como moeda quadrados de *ráfia* (tecidos extraídos do caule das palmeiras) e outros produtos como o sorgo, o vinho da palma, frutas, gado, marfim e peles de animais.

Outra marca importante desse reino era o seu Calendário. Este estava estreitamente associado às estações da agricultura - a principal atividade de subsistência do reino. Na convenção de tempo cronológico do calendário Congolês não haviam *horas* e

³² CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS. *História de angola*. Porto: Ed. Afrontamento, 1965, p.45.

³³ In: LOPES, Nei. *Bantos, malês: identidade negra*. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, p.102.

nem *minutos* para a identificação do período do dia. Para tal, eles se utilizavam da variação climática. O dia era composto de duas partes: 1. a *Lumbu* que correspondia ao período em que poderiam trabalhar, ou seja, o período de claridade que ia do nascer ao pôr do sol; 2. a *Suku* que correspondia ao período noturno que começava no crepúsculo e ia até o nascer do sol.

Os dias principais eram organizados em meses compostos de quatro semanas constituídas de quatro dias, sempre de acordo com o clima e o regime da agricultura. A organização dos meses era baseada nas duas estações climáticas características da região – a *Nvula*, a estação chuvosa/verão e a *Sivu*, a estação de frio/inverno. Cada uma dessas estações era constituída por cinco meses que juntos formavam o ano Congo de dez meses. Este ciclo organizacional se repetia para formar o ano. O início do ano era sempre identificado pelo início da estação do plantio.

<i>Meses</i>	Kitômbô	Kyânza	Ndolo	Sivu	Mbângala
<i>Semanas</i>	Nsôna	Nsôna	Nsôna	Nsôna	Nsôna
	Nkându	Nkându	Nkându	Nkându	Nkându
	Nkônzo	Nkônzo	Nkônzo	Nkônzo	Nkônzo
	Ñkênge	Ñkênge	Ñkênge	Ñkênge	Ñkênge

Quadro 1 – Meses do Ano Congolês.

Fonte: BATSIKAMA, Patrício C. M. *O reino do Kongo e sua origem meridional*.

Segundo Patrício Batsikama³⁴ “[...] o calendário [congolês] comporta[va] quatro semanas: Nsôna, Nkându, Nkônzo e Ñkênge” também chamadas de dias longos. Estas eram compostos, cada uma, por quatro dias tal como indicado no quadro abaixo:

<i>Semana</i>	Nsôna				Nkându			
<i>Dias</i>	Nso	Nka	Nko	Nke	Nso	Nka	Nko	Nke
<i>Semana</i>	Nkônzo				Ñkênge			
<i>Dias</i>	Nso	Nka	Nko	Nke	Nso	Nka	Nko	Nke

Quadro 2 – Semanas do Mês Congolês.

Fonte: BATSIKAMA, Patrício C. M. *O reino do Kongo e sua origem meridional*.

Segundo John Thornton a cosmovisão dos povos constituintes do Reino do Congo era fundamentada na crença de quatro elementos que operavam no sobrenatural

³⁴ Id. Ibid, p. 128.

obedecendo a seguinte ordem hierárquica: 1. *Divindades territoriais*; 2. *Ancestrais*; 3. *Amuletos* e 4. *Espírito de pessoas mal intencionadas*³⁵. Conforme este autor,

As divindades [territoriais] possuíam autoridade universal ou mais frequentemente regional. Nzambi Mpungu, o Deus maior e criador do universo, cuja esfera de atuação era o mundo inteiro, poderia ser considerado um ancestral original ou o ancestral do primeiro homem³⁶.

As divindades territoriais foram colocadas em um nível de atuação dominante subordinando todos os demais. A forte crença na invisibilidade dessa força suprema aos olhos humanos fez com que ele não fosse reproduzido em figuras como artefatos, por exemplo, mas permaneceu no imaginário coletivo. A segunda categoria de espíritos que corresponde aos *Espíritos Ancestrais* ocupava no Reino do Congo um lugar de destaque. A cosmovisão *bakongo* afirmava haver reencarnação baseada na crença de que os mortos iriam para uma vida após a morte de onde poderiam influenciar os vivos, seus descendentes em regiões e territórios inteiros.

Os ‘amuletos’ que correspondem à terceira categoria. Eram objetos que acreditavam serem ativados por entidades que davam forças a eles. No território do Reino do Congo os ‘amuletos’ eram comumente chamados de ‘kiteke’. Conforme Thornton,

Embora os amuletos não sejam teologicamente muito importantes, eram visíveis e usados com frequência. Em consequência, os missionários, que desaprovavam a maioria deles, escreveram bastante sobre os amuletos e dedicaram grande parte de seu tempo para recolhê-los e destruí-los³⁷.

A última categoria de seres sobrenaturais era a dos *espíritos de pessoas mal-intencionadas*. Estas eram as pessoas que haviam sofrido morte violenta; banidas ou que não foram enterradas formando uma categoria de fantasmas e outros espíritos maus.

2.2 Portugal antes do contato com o Reino do Congo.

Nossa abordagem sobre esse ponto dará uma ênfase maior na análise da relação Estado/Igreja para uma melhor aplicação ao nosso objeto.

A conquista do Reino do Congo por Portugal foi feita com base na interdependência entre esses dois poderes. Mas, convém ressaltar que, constantemente, eles estavam conflito. José Marques ao analisar essas relações durante o século XV identificou

³⁵ THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In: HEYWOOD, Linda M (Org.). *Díáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p.91.

³⁶ Idem, *Religião e vida cerimonial no Congo*, p.86.

³⁷ Id. Ibid. p.91.

uma série de tensões nas quais o Estado como detentor do poder político subordinava a Igreja³⁸.

No reinado de D. João I (1385-1433) o Estado chegava a “rebentar as portas das igrejas e dos [...] mosteiros, a golpes de machado, e até mesmo a queimá-las” e ainda fazia ameaças às “justiças eclesiásticas se tentassem instaurar-lhes o respectivo processo, por violência e fogo posto”³⁹. No reinado seguinte de D. Duarte (1433-1438), a Igreja Católica continuou enfraquecida porque o Estado neutralizava a justiça eclesiástica apropriando-se de bens pertencentes ao arcebispado, além de cometer outras violações.

D. Afonso V (1432-1481) reinando posteriormente continuou mantendo as tensões entre ambos interferindo em “assuntos espirituais”. Em 15 de dezembro de 1475, o rei mandou recolher 99,509Kg de pratas das Igrejas para atender despesas do Estado. No reinado de D. João II (1481 – 1495), as relações entre ambos foram atenuadas e o rei demonstrou “grande prudência no tratamento das questões relacionadas com a Igreja”.⁴⁰

Outro fato que interferiu para a atenuação dessas relações foi a assinatura do Tratado de Tordesilhas em 1494 entre a Espanha e Portugal no qual, o pontifício teve um papel central na solução do conflito que estava desenhado para acontecer.

Os primeiros encontros entre autoridades de Portugal e do Reino do Congo ocorreram durante reinado de D. João II (1481 – 1495). Por esse tempo, já havia um diálogo melhor entre a Igreja e o Estado. Portugal estava então em crescente expansão nas suas campanhas ultramarinas que começaram desde as primeiras décadas do século XV. Conforme Barreto, a “expansão marítima dos portugueses é [...] pioneira frente às restantes expansões europeias antecedendo-as em cerca de 70 a 100 anos”.⁴¹ A explicação para esse pioneirismo nas navegações marítimas europeias encontra bases em seu processo histórico e condição geográfica.

Vale lembrar que a partir do início do século VIII da era cristã, Portugal e Espanha registraram a entrada de povos mouros em seu território sob a liderança do general Gabel Tarig. Este, após ter invadido o Egito, em 640 d.C., seguiu para a Península Ibérica onde estabeleceu um domínio entre os anos de 711 d.C. a 1260 d.C desencadeando, assim, conforme Nascimento uma “renascença nas artes, ciência e literatura. A

³⁸ ____ MARQUES, José. *Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal, no século XV*. Revista da Faculdade de Letras Universidade do Porto, www.ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros, 1994, 137-171.

³⁹

⁴⁰ Idem, *Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal*, p. 137-171.

⁴¹ ____ BARRETO, Luís F. *O sentido da expansão portuguesa no mundo(séculos XV-XVII)*. Administração, n.º 36, vol. X, 1997-2.º, p.371.

matemática, a arquitetura, a religião, enfim, todas as manifestações culturais europeias sofreram influência africana islamizada dos mouros”⁴².

Contudo, vale sublinhar que o domínio muçulmano no ocidente sempre encontrou oposição por parte do cristianismo gerando as cruzadas como consequências desse conflito. A partir de finais do século XIII, Portugal e Espanha superaram o domínio mouro, embora já tivessem sido, em muito, influenciados culturalmente por eles.

Essa relação com os povos islamizados e inclusive com o Império Otomano séculos mais tarde, além de ser uma relação conflituosa, permitiu a “troca de conhecimentos entre intelectuais, exploradores e comerciantes desses dois mundos” chegando a haver, assim, uma circulação de informações resultantes do conhecimento e de experiências que os povos islamizados possuíam em relação ao conhecimento marítimo e a cartografia⁴³.

O *Livro para navegantes (Kitab-i Bahriye)*, foi uma espécie de atlas náutico completo editado em 1525. Trata-se de um material elaborado pelo navegador otomano Hadji Muhinddin Piri Ibn Hadji Mehmed, conhecido no Ocidente como Piri Mohammed Reis (1465-1554). A respeito dele Parada sublinhou,

Mais do que um material atualizado sobre o litoral do mar Mediterrâneo, o livro possui descrições precisas de ilhas europeias e um dos mapas-múndi mais completos feitos até então, incorporando no mesmo documento informações sobre o litoral da América do Sul, algumas ilhas das Antilhas e o Noroeste da África integrado à Europa⁴⁴.

A partir da leitura deste, navegadores de Portugal e Espanha tiveram acesso a informações preciosas que permitiram lograrem êxito nas expedições marítimas. Além dessas trocas culturais, outros fatores foram fundamentais para tornar Portugal uma potência marítima no século XV, tais como “fatores geográficos e estratégicos que tornaram os portos e os barcos do litoral de Portugal sínteses do encontro das náuticas cartografias e construções navais do sul e do norte da Europa e, mais do que isso, das marinhas do Islão e da Cristandade”⁴⁵.

A aposta em uma intensa atividade marítimo-mercantil por parte do poder senhorial, da Casa Real, de partes significativas da nobreza e do litoral urbano durante o

⁴² NASCIMENTO, Elisa L. *As civilizações africanas no mundo antigo*. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *A matriz africana no mundo*. – São Paulo: Selo Negro, 2008, p.95.

⁴³ PARADA, Maurício, MEIHY, Murilo S.B., MATTOS, Pablo de O. *História da África contemporânea*. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2013, p.9.

⁴⁴ PARADA, Maurício, MEIHY, Murilo S.B., MATTOS, Pablo de. Op. Cit. 2013, p.9.

⁴⁵ BARRETO, Luís F. *O sentido da expansão portuguesa no mundo(séculos XV-XVII)*. Administração, n.º 36, vol. X, 1997-2.º, p.369-370.

reinado de D. Henrique (1394-1460); a crise global do século XIV forçando as “viagens oceânicas e a dispersão dos portugueses a todos os ventos”; e a Aventura Planetária promovida por um poder estatal/real forte com a aderência de vários estratos sociais no reinado de D. João II (1455-1495) na qual, as navegações passaram a ser vistas como políticas do estado e tornaram-se financiadas e coordenadas por ele⁴⁶.

Com D. João II, Portugal tornara-se assim uma nação mais forte e compacta. A este rei foi atribuído o mérito de gerar uma unidade entre os grupos envolvidos no processo de conquista. Nesse contexto, a Igreja Católica foi uma instituição relevante para a conquista de novos territórios do ultramar. Afinal, foi com o cristianismo católico que Portugal se expressou no encontro com a cosmovisão do reino do Congo a partir de 1482.

O nosso objeto de pesquisa (o *Kingunza*) é uma resposta congoleza a esse embate cultural. A apresentação contextual do Reino do Congo e de Portugal ora exposta serve como pano de fundo para nos ajudar a delinear as circunstâncias se deram esses embates.

Não é demais sublinhar que compreendemos este processo sob a perspectiva dos estudos elaborados no campo das *culturas híbridas* a partir da ótica de Néstor Canclini segundo o qual, é um termo útil e operatório numa análise relativa a este processo fusão cultural porque nos leva a considerar a junção de dois elementos diferentes, resultando em um terceiro diferente⁴⁷. Nesse sentido, se concorda com Ronaldo Vainfas e Marina Souza⁴⁸ ao salientarem que o posterior domínio de Portugal sobre o reino do Congo não consistiu no aniquilamento das tradições locais ali vigentes.

Isto posto, ao contrário, a partir desses embates, duas cosmovisões caminharam tanto em sentido justapostos em certos aspectos e ora aglutinados em outros apontando para a densidade das transformações sofridas por moradores do Reino Congo e de Portugal uma vez que não seriam mais os mesmos até hoje, sobretudo para as novas gerações que residem no território onde antes floresceu o antigo Reino do Congo em África.

⁴⁶ Idem, Ibid.

⁴⁷ CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. – 4. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

⁴⁸ 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*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art.

2.3 KINGUNZA: de movimento religioso a instituição religiosa.

O período de 1482 a 1891 é de suma importância para o estudo das relações entre o Reino do Congo e Portugal porque, nesse intervalo, ocorreram os primeiros contatos entre ambos e começaram a se aprofundar as relações político-religiosas. Os contatos ocorridos deram origem ao período afro-português marcado por profundas transformações na estrutura política, cultural, socioeconômica, e acima de tudo religiosa do Reino do Congo⁴⁹.

Outro fato de igual relevância que aconteceu nesse período foram as grandes expedições marítimas europeias em parceria com a poderosa Igreja Católica Apostólica Romana, a qual no intuito de difundir os fundamentos de sua teologia por entre os moradores dos ‘novos’ territórios ultramarinos considerou o Reino do Congo como um importante campo de difusão.

A recepção do cristianismo no Reino do Congo foi mediante uma dinâmica, a qual Kofi Opoku chamou de: *aceitação, rejeição e adaptação*⁵⁰. A lógica desse processo consistiu na coexistência de três tendências diferentes dentre a população. Uma era favorável aos preceitos do catolicismo ibérico; outra que se opunha a ela e se voltava para a preservação integral da cultura local, e uma terceira que dialogava com elementos de ambos.

John Thornton sublinha que ocorreu um *sincretismo* acentuado por parte daqueles que mostravam favoráveis ao catolicismo ibérico⁵¹. A tendência que defendia um diálogo entre as cosmovisões foi qualificada por Michel Meslin de *reinterpretação* no processo de *aculturação religiosa* na qual, a cultura local assumiu um novo sentido a partir da fusão cultural⁵². O modo particular de operacionalizar os dogmas cristãos a partir da utilização de ferramentas da cultura africana é chamado pelos pesquisadores de *cristianismo africano*⁵³.

⁴⁹ Compreendido por vários historiadores angolanos como o período no qual se iniciam as relações entre o reino do Congo e Portugal.

⁵⁰ OPOKU, Kofi. *A religião na África durante a época colonial*. In: BOAHEN, Albert A. (coord.). *África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p.612.

⁵¹ 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.

⁵² MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.281.

⁵³ 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*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art, p.16.

Mircea Eliade nos ajuda a compreender esse fenômeno quando defende a existência de um simbolismo universal, arquétipos que de certo modo estão ou estiveram presentes em diferentes culturas no decurso da humanidade⁵⁴. A identificação de determinados arquétipos no cristianismo, por parte dos congoleses, os levou a relacionar com outros que já faziam parte de sua cosmovisão e assim puderam dar uma resposta. Uma variável desse processo está no termo *Nzambi a Mpungo*, o qual, de acordo com a cosmovisão *kikongo*⁵⁵ é o termo que até hoje se utiliza para designar o *Deus* supremo criador de todas as coisas e a mais elevada divindade territorial. A mensagem cristã dos primeiros padres no Congo, também, se centralizava na imagem de um Deus supremo criador de todas as coisas. Este foi associado à *Nzambi a Mpungo* assim como, também, com outros conceitos a exemplo do *Kingunza*⁵⁶.

O *Kingunza* é, portanto, a variante do *cristianismo africano* desenvolvido no Reino do Congo. No decorrer do nosso estudo, consolidaremos a constatação de que a variante *Kingunga* desenvolveu uma identidade singular que o permeou em todas as suas etapas no decorrer de seu processo histórico. Essa identidade consistia na presença dos seguintes elementos norteadores:

- Diálogo entre elementos culturais locais e ocidentais gerando uma nova identidade cultural;
- Defesa de uma herança africana;
- Resistência a toda forma de dominação externa.

Tal como acabamos de afirmar, esses elementos são identificados em cada uma das etapas pelas quais perpassou o *Kingunza*. Destacamos que cada etapa, mais do que uma variação, representou a reação da dinâmica desse movimento diante das mudanças conjunturais que estava ocorrendo por todo o mundo. Demonstrando, mais uma vez, a capacidade de resiliência do fenômeno religioso.

Nem sempre houve um diálogo *continuum* entre os seguidores de uma fase em relação à próxima, principalmente nas etapas iniciais. A classificação em fases distintas

⁵⁴ Idem, *Imagens e símbolos*.

⁵⁵ Kikongo refere-se a elementos de origem no reino do Congo. Hoje em Angola, os *Kikongos* constituem uma das maiores etnias e a língua étnica por eles falada também leva o mesmo nome: “*Kikongo*”; além do noroeste de Angola, esse grupo étnico também povoa os territórios sudoeste da atual República Democrática do Congo e a região sul do Gabão e da República do Congo (cuja capital é Brazzaville, diferente do primeiro Congo em que a capital é Kinshasa; não podem, portanto, ser confundidos).

⁵⁶ *Ngunza* é na linguagem *kikongo* o equivalente ao termo *Profeta* para o português o que se refere ao homem que tem ligação com o divino; *Ki*:é um prefixo que se refere ao pertencimento então uma compreensão ampliada para o termo *kingunza* seria “*pertencente ao grupo dos profetas*”.

aqui apresentadas consiste mais, propriamente, num trabalho didático do que propriamente sócio histórico. Desse modo, organizou a apresentação da historicidade do *Kingunza* em “fases”.

A primeira fase – correspondeu ao tempo compreendido entre os séculos XV e XIX. Nesse período ocorreu o contato entre os dois povos, permeado pelo violento processo de comercialização de escravos constituinte da chamada “diáspora africana”, a qual despovoou o continente abalando, consideravelmente, as suas estruturas internas. Este período correspondeu, também, a aparição da primeira etapa do *Kingunza*, chamada *antonianismo* que consistiu em uma percepção do efeito exploratório da presença ocidental no reino e representou um movimento de resistência às autoridades eclesiásticas católicas e também ao seu sistema doutrinário.

A segunda fase – do século XIX ao XX, é o tempo no qual se desenvolveu na África o regime de colonização europeia efetiva interferindo, diretamente, no funcionamento de todas as instituições locais com a finalidade de torná-las mais ocidentais possível. Esse processo registrou a aparição da segunda etapa do *Kingunza* também conhecida por *messianismo africano*. Nessa etapa, o conceito de movimento é mais aplicável ao *Kingunza*, pois, já possuíam uma configuração organizada e específica. Eram grupos africanos que se opunham, declaradamente, aos sistemas político e religioso dominantes durante o período colonial. O *messianismo africano* é considerado por alguns historiadores como inspirador para os movimentos políticos que lutaram pela independência das colônias africanas⁵⁷.

A terceira fase – século XX, é caracterizada pelo período de independência das colônias africanas e, certamente, um novo tempo para as sociedades africanas. Assim, com ele, nasceu a terceira etapa do movimento *Kingunza* que consistiu em sua oficialização e institucionalização. A partir deste momento, o *Kingunza* se tornou uma instituição religiosa sistematizando as suas crenças e dogmas.

Esse período também marcou uma série de tensões internas que acabou desencadeando na criação de outras diferentes ramificações mediante um processo de cisão.

A quarta fase corresponde ao tempo do final do século XX aos nossos dias. Nesta, a África tem passado pelo processo de consolidação das independências embora

⁵⁷ ____ BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: Campos 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009.

tenha que lutar, severamente, contra o processo de neocolonização. Em paralelo, as diferentes ramificações *Kingunza* tentam consolidar as suas estruturas enfrentado o intenso campo de disputas ideológicas e tensões internas. Qualificamos este momento de *Contemporaneidade Kingunza*.

A partir do exposto, se esclarece que a abordagem de nosso objeto de pesquisa está concentrada nas seguintes etapas históricas:

- a) Antonianismo;
- b) Messianismo Africano;
- c) Institucionalização do Kingunza e cisões;
- d) Contemporaneidade Kingunza.

2.2.1 O Antonianismo.

Tal como já afirmamos, o *antonianismo* foi o primeiro momento do *Kingunza* no reino do Congo⁵⁸. De acordo com o resumo histórico oficial da Igreja do Espírito Santo em África, a primeira referência que se tem de alguém que se posicionou dentro de uma cosmovisão *Kingunza* foi Francisco Cazola em 1632⁵⁹. Thomas Kivouele e Casimir Matoko afirmam que Cazola rompeu com o catolicismo e intentava criar uma *Igreja Negra* onde pudesse proporcionar também elementos culturais *bakongo*. Tornou-se um profeta, circulou de cidade em cidade propagando essa crença e colocando as mãos sobre os enfermos⁶⁰. Na tarde do quarto domingo de quaresma

É denunciado pelo Padre Jerônimo Vogado Comissário do Santo Ofício da Inquisição em Luanda e Bispo do Congo e de Angola, este autorizou em 4 de abril de 1632, o Missionário a ir à Ilamba Calombe e prender Francisco Cazola, mas ele logrou escapar internando-se no mato a mais de 200 léguas do interior das terras⁶¹.

De acordo com o documento supracitado, é atribuído a Francisco Cazola o título de messias africano, muito embora o conceito de *messianismo africano* tenha surgido cerca de quatro séculos posteriores através de autores como Georges Balandier, Wyatt

⁵⁸ Esse termo foi atribuído pelos historiadores em referência à Kimpa Vita, a segunda figura proeminente desse primeiro momento que se dizia ser a reaparição de Santo António.

⁵⁹ A Igreja do Espírito Santo em África é uma denominação formal para uma organização religiosa que internamente ainda se designam *Kingunza* e se reconhecem participantes desse processo.

⁶⁰ ____ KIVOUELE, Thomas Serge e MATOKO, Casimir M. B. *La quete de l'identite culturelle dans les associations religieuses d'origine congolaise: cas de Bundo Dia Kongo (B.D.K)*. Université Marien Ngouabi/Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Brazzaville. www.memoireonline.com/03/12/5528.p.1.

⁶¹ ____ *Resumo históricoda Igreja do Espírito Santo em Angola*, p.1.

MacGaffey, dentre outros⁶². Francisco Cazola foi identificado com as marcas que tais personagens exerciam, pois, assim como, o *Messias* judeu é um homem que veio para libertar o seu povo do jugo opressor, os principais expoentes *kingunzas* também eram vistos como redentores. Lê-se no referido documento que “um preto cristão [...] se dizia filho de Deus”. Essa afirmação era bastante ameaçadora para a soberania católica e nos remete a um elemento importante no qual todas as figuras proeminentes do *Kingunza* afirmavam que era uma ligação direta com o divino e que consistia em não terem necessidade de dependerem de uma revelação de padres sobre o divino.

Este processo pode ser lido sob uma perspectiva weberiana: sacerdote – profeta – mago, (também aplicada no campo religioso de Bourdieu), pois, o *messias africano* representa a figura do profeta atuando como o “agente religioso que, em situações extraordinárias, de crise, ou a partir de grupos marginais, produz seu discurso ou sua prática numa nova concepção religiosa” opondo-se ao sacerdote “agente da religião estabelecida” e ao mago ou *feiticeiro*⁶³ representados pelos *nkisi* na cosmovisão local⁶⁴.

Em 1704, uma camponesa de nome Mafuta declarou ter falado com Virgem Maria e travado um combate aos *nkisi*. Ela exaltou a libertação do reino do jugo estrangeiro e mobilizou seus seguidores a uma reunificação do Congo⁶⁵.

A figura central desta primeira fase foi *Kimpa Vita*. Uma africana congolesa que recebeu o nome aportuguesado de Dona Beatriz, também, chamada de Joana d’Arc. Kimpa Vita surgiu num período de profundo caos nas estruturas do reino do Congo devido aos intensos conflitos internos entre nobres simpatizantes com a ocidentalização do reino e aqueles defensores de instituições tradicionais. Tais conflitos desencadearam divisões internas tão acentuadas no Congo, o qual jamais voltou a ser o mesmo. Jean Vansina se referindo a esse momento sublinhou,

Foi um total e completo transtorno que derrubou os próprios fundamentos da sociedade e abalou sua visão de mundo [...] Em 1704, Dona Beatriz

⁶² referencia

⁶³ OLIVEIRA, Pedro A. *A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p.187-188.

⁶⁴ *Nkisi* eram objetos que recebiam um sentido sagrado, benigno ou maligno, dependendo da utilidade. Normalmente eram objetos que faziam parte dos acessórios corporais e poderiam ser transportados pelos seus proprietários por onde fossem. Existiam exceções de *Nkisi* maiores como foi identificada a cruz de Cristo.

⁶⁵ ____ KIVOUELE, Thomas Serge e MATOKO, Casimir M. B. *La quete de l’identite culturelle dans les associations religieuses d’origine congolaise: cas de Bundo Dia Kongo (B.D.K)*. Université Marien Ngouabi/Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Brazzaville. www.memoireonline.com/03/12/5528, p.1.

Kimpa Vita, tal Joana d'Arc, começou a pregar um cristianismo renovado chamado de antonianismo⁶⁶.

Acerca do conceito de *Antonianismo*, Vainfas e Souza explicam que entre os dezoito (18) e os vinte (20) anos de idade, Kimpa Vita fora acometida por uma doença da qual afirmavam ter ela falecido e ressuscitado como Santo António. Como reaparição de Santo António, Kimpa Vita se apresentava a multidão. Daí a razão de seu movimento ser chamado *Antonianismo*.⁶⁷ Embora Kimpa Vita pertencesse à nobreza do congo, a massa de seguidores era constituída de populares eram contrários aos conflitos e que defendiam a reunificação do Reino por meio de reformas propostas por ela.



Fig.4 – Retrato de Kimpa Vita.

Fonte: Cultura – Jornal Angolano de Artes e Letras.

Vale salientar que, embora Kimpa Vita estivesse sob influência católica, se intitulasse como reaparição de Santo António, reconhecesse o papa e adotasse elementos da fé católica como certas orações, a exemplo da Ave-Maria e, sobretudo, do Salve Rainha, ela e os seus seguidores rejeitavam os missionários brancos acusando-os de “haverem monopolizado a revelação e o segredo das riquezas para exclusiva vantagem dos brancos” em prejuízo dos “santos negros”. Vainfas e Marina Souza afirmam que ela,

Rejeitou, igualmente, boa parte dos sacramentos católicos: o batismo, a confissão, o matrimônio ao menos no tocante a liturgia e aos significados oficiais [...]. Proibiu, ainda, a veneração da cruz, esse grande *nkisi*⁶⁸

⁶⁶ VANSINA, Jean. *O reino do congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell A. (coord.). *História geral da África: V. África do século XVI ao XVIII*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p.668.

⁶⁷ 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*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art, p. 11.

⁶⁸ *Nkisi* eram objetos que recebiam um sentido sagrado, benigno ou maligno, dependendo da utilidade. Normalmente eram objetos que faziam parte dos acessórios corporais e poderiam ser transportados pelos seus proprietários por onde fossem. Existiam exceções de *Nkisi* maiores como foi identificada a cruz de Cristo.

católico-bakongo, em razão de ela ter sido o instrumento da morte de Cristo⁶⁹.

Em relação à cosmovisão local, não é demais sublinhar que *Kimpa Vita* também se colocava em posição de *aceitação* e *rejeição*. Afinal, ela reconhecia a divindade territorial *Nzambi a Mpugo* (criador do universo) bem como os espíritos ancestrais e rejeitava os *nkisi* de finalidade maligna e objetos escultóricos associados aos *zizumina*, isto é, os chamados espíritos daqueles que interferiam negativamente no mundo dos vivos causando doenças, mortes e outros males.

O sentido da cosmovisão congo para esses elementos é semelhante ao sentido de feitiçaria na cosmovisão ocidental. Havia no Congo uma categoria de sacerdotes chamados *Ndoki*. Estes eram especializados em ajudar os seus clientes a prejudicarem o próximo. A ação deles era chamada *ndoki* - no sentido ocidental *feitiçaria* - um de seus principais produtos eram os *nkisi*. Kimpa Vita conduziu uma grande oposição em relação a tais objetos e nos conta Jean Vansina que, por influência, de Kimpa Vita muitas dessas obras foram destruídas.⁷⁰

Outra particularidade do *ngunzismo* também presente no *Antoniano* é a insistência em salvaguardar elementos da cultura local tidos como inegociáveis. Ao final das contas tratava-se da defesa de uma identidade africana dinâmica e compatível com os novos desafios daquele tempo. A respeito do posicionamento de Kimpa Vita, Jean Vansina destaca que “ela propunha uma africanização radical [...] 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”.⁷¹

No entanto, vale sublinhar que algumas ideias defendidas pelo *antonianismo* não foram reiteradas por gerações posteriores de expoentes *kingunzas*. Uma delas é a defesa da origem *bakongo* da Família Sagrada. Mas, independente disso, se verificou ao longo do estudo que a defesa de uma herança africana foi uma preocupação na cosmovisão *kingunza*.

⁶⁹ 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*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art, p. 12.

⁷⁰ VANSINA, Jean. *O reino do congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell A. (coord.). *História geral da África: V. África do século XVI ao XVIII*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p.680.

⁷¹ Idem, *O reino do congo e seus vizinhos*, p.678.

Em relação ao *antonianismo*, Charles Boxer afirma que se tratou de “uma modalidade remodelada completamente africanizada do cristianismo”.⁷² E tal como acrescentam Ronaldo Vainfas e Marina Souza, “o catolicismo do movimento *antoniano* era, portanto, muitíssimo original, implicando uma leitura banto ou *bakongo* da mensagem cristã”.⁷³

Desde os primórdios do contato com o Reino do Congo, Portugal sempre buscou impor os seus valores e costumes tentando, a todo custo, suprimir as estruturas locais. Nesse contexto, o *antonianismo* surgiu como um ponto de equilíbrio considerando que o Congo teria mudado a sua configuração cosmogônica pela inserção de novos elementos e que, uma ‘reforma’ teria que considerar tal realidade. A adoção de certos elementos externos numa nova reformulação congoleza não representaria a ocidentalização do reino do Congo, mas, sim a afirmação da sua africanidade.

Os irmãos Batsíkama ao discorrerem sobre a filosofia/cosmovisão do reino do Congo desde antes da presença ocidental ressaltam o zelo territorial *bakongo* os quais afirmavam ser o “Congo é uma pedra impossível de se dividir em partes”⁷⁴. Mas, a realidade enfrentada por Kimpa Vita e os seus seguidores era completamente contrária a essa visão, pois, o Congo estava arruinado e dividido em dois grandes blocos internos rivais. Por um lado estavam aqueles que defendiam um diálogo aberto com o ocidente e por outro, aqueles que buscavam retornar a uma estruturação do Reino do Congo longe do contato com o ocidente. O *antonianismo* seria então, na visão de alguns historiadores, uma tentativa de reunificação do reino do Congo tornando-o de fato uma *pedra indivisível*.

Jean Vansina, argumenta que Kimpa Vita “exortava sobretudo os pretendentes ao trono a abandonarem essa luta, a restaurarem um rei e a repovoarem a Mbanza Kongo” e que “[ela] obteve um grande sucesso popular e convenceu um candidato ao trono a estabelecer-se em Mbanza Kongo onde lhe cobriu a cabeça com a coroa negra antoniana”.⁷⁵ Este acontecimento é bastante significativo, pois, ainda de acordo com os irmãos Batsikama, os reis do Congo que deveriam sempre proceder da etnia *Nzinga* teriam de ser consagrados por sacerdotes procedentes da etnia *Nsaku*.

⁷² In: VAINFAS, Ronaldo, SOUZA Marina de Mello e, *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg.p.13.

⁷³ Idem, Ibid.

⁷⁴ ____BATSÍKAMA, Raphaël e BATSÍKAMA, Patrício. *Estruturas e instituições no kôngo*. – Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, 5-1: 6-41, 2011, p.7-9.

⁷⁵ VANSINA, Jean. *O reino do congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell A. (coord.). *História geral da África: V. África do século XVI ao XVIII*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p.668.

Pelo fato de Kimpa Vita ser reconhecida como uma *munaki*⁷⁶, a sua consagração ao pretendente do trono reitera a cosmovisão Congo em relação a instituição dos poderes. Assim, embora Kimpa Vita fizesse parte da nobreza congoleza, ela era vista pelas camadas populares como resposta aos seus anseios. Em vista disso, John Thornton sublinha que o *movimento antoniano* nasceu do “desejo de paz dos camponeses do Congo”.⁷⁷

A partir do exposto se infere que o *antonianismo* não pode ser compreendido apenas em seu sentido religioso; mas, também, em sua dimensão política. Segundo Kofi Opoku, na cosmovisão africana, a esfera espiritual e a esfera secular são a base da sociedade e, portanto, inseparáveis e profundamente entrelaçadas.⁷⁸ Por essa razão, na mesma intensidade com que o *antonianismo* se lançava para o intenso campo de disputas religiosas/sagradas, do mesmo modo o fazia em relação ao campo de disputas políticas. Aqui localizamos outra marca que caracteriza o *kingunza* - a sua interferência em questões políticas sob a forma de resistência ao sistema político dominante.

O *antonianismo* agitava as massas dizendo que as autoridades portuguesas no Reino do Congo, estavam apenas buscando seus próprios interesses à custa da destruição das instituições locais impulsionando, assim, a população a resistir aos poderes político-religiosos ocidentais que tentavam se sobrepor às instituições locais e subjugar a população do reino do Congo⁷⁹. O *antonianismo* é, hoje, interpretado por vários historiadores como um movimento anti-colonialista. Ronaldo Vainfas e Marina Souza referindo-se aos intensos debates na era moderna e pós-moderna sublinham que,

O antonianismo foi visto como uma espécie de movimento precursor das guerras de independências africanas levadas a cabo nos anos 60 [...] É o caso de Louis Jadin, grande estudioso do Congo, que, escrevendo em 1968, caracterizou o antonianismo como precursor das agitações político-religiosas modernas na África⁸⁰.

Dada a sua resistência às investidas portuguesas no território do Reino do Congo, conforme Jean Vansina “em 1706, [Kimpa Vita] foi capturada pelo pretendente Pedro II e queimada como herege. Seu movimento perdurou ainda alguns anos”.⁸¹

⁷⁶ Sacerdotiza.

⁷⁷ VAINFAS, Ronaldo, SOUZA Marina de Mello e, *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg., p.106.

⁷⁸ 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, p.597.

⁷⁹ Idem, Idem, *Catolização e poder no tempo do tráfico...*, p.12.

⁸⁰ Idem, Ibid.

⁸¹ VANSINA, Jean. *O reino do congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell A. (coord.). *História geral da África: V. África do século XVI ao XVIII*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p.670.

2.3.2 O Messianismo Africano.

O *Messianismo Africano*, enquanto o segundo momento do *ngunzismo* consistiu em mais uma resposta africana às intensas transformações que estavam ocorrendo no território do Reino do Congo a partir das relações com os poderes ocidentais. De finais do século XV até final do século XIX, monarquias europeias haviam imposto sua hegemonia em regiões costeiras do continente africano, mas, muito das configurações locais, ainda haviam sido preservadas, tanto nas regiões costeiras como, principalmente, no interior do continente.⁸²

A Conferência de Berlim realizada de 15 de novembro de 1884 a 26 de novembro de 1885, foi o marco histórico para uma efetiva ocupação europeia na África. As regiões interiores do continente foram alcançadas e, paulatinamente, reconfiguradas. Tal como foi no primeiro momento de fusões culturais, nesse período, o ocidente também se manifestou por meio de seus dois grandes poderes: o político e o religioso.

Ruy Blanes referindo-se a região do Baixo Congo identificou o surgimento de “várias missões protestantes, em particular batistas, que se multiplicariam pelo interior das colônias belgas e portuguesa”⁸³, oriundas da Inglaterra, Estados Unidos de América, Canadá, Suíça e Alemanha⁸⁴.

De acordo com Valdemir Zamparoni, o período de 1880 a 1940 consistiu num processo tanto de gestação teórica desse novo modelo colonial como de dominação efetiva das sociedades africanas.⁸⁵ Acrescenta ainda este autor, que o principal embate entre africanos e europeus nesse período não foi necessariamente militar, mas sim relativo a ocupação administrativa que com muitas dificuldades se estabeleceu baseada em premissas raciais.

O novo regime colonial se estabeleceu a partir do que Terence Ranger chamam de *invenção da tradição na África colonial*⁸⁶. Essas tradições tinham como base o discurso

⁸² APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p.241.

⁸³ BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: Campos 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009, p.10.

⁸⁴ SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.103.

⁸⁵ ZAMPARONI, Valdemir. *O colonialismo e a criação de raças e identidades em Lourenço Marques, Moçambique*. In: SANSONE, Livio (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. – Salvador: EDUFBA, 2012, p. 149.

⁸⁶ RANGER, Terence. *A invenção da tradição na África colonial*. In: HOBBSAWN, E. e RANGER, T. (Org.). *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

da cientificidade a partir da intencional aplicação deturpada de conceitos da antropologia física e do darwinismo como “explicação” da inferiorização da raça negra e, assim, justificar a sua hegemonia para estabelecer um sistema que privilegiava a minoria branca privando as comunidades locais de seus direitos ocidentalizando-as⁸⁷.

Durante esse processo, as novas missões cristãs (católicas e protestantes) desempenharam um papel relevante. Carlos Serrano observou principalmente entre os protestantes uma atuação plurifuncional, pois “sua função não era apenas a de evangelização, mas muitas vezes, também a promoção social, isto é, proporcionar uma educação profissionalizante e, também, uma assistência médica às populações locais”. Serrano afirma ainda que importantes nomes do nacionalismo africano foram gerados nessas missões⁸⁸.

Por outro lado, Solival Menezes percebe que as missões cristãs não apenas propagavam uma mensagem (evangelística), mas, também, impunham a cultura ocidental sobre a cultura local atraindo, assim, o africano para o pensamento e costumes europeus⁸⁹. Nesse cenário, então, se desenvolveu o segundo momento do *Kingunza* reivindicando a africanização das instituições com liberdade política, econômica e espiritual dos africanos. O precursor de tal período foi o jovem congolês chamado *Simon Kimbangu* cuja atuação inspirou muitos outros após ele.

Simon Kimbangu nasceu em setembro de 1887 na cidade de Nkamba, no norte de Thysville (atual Banza-Ngungu) no Congo central (hoje República Democrática do Congo). Ele foi criado pela avó após o falecimento precoce de seus pais. Ele cresceu frequentando a Missão Batista Inglesa e, nela, se tornou, posteriormente, professor de catequese⁹⁰. A partir de 1918, ele afirmou ter tido experiências com o divino que o impulsionava a assumir uma postura de despertador e/ou libertador do povo da condição de repressão em que se encontrava. Emmanuel Martey descreve duas dessas experiências nos seguintes termos:

Sua primeira visão e chamada veio em 1918, quando ele era um jovem. Nesta fase inicial, Kimbangu tentou fugir a convocação com uma explicação que, ele não estava apto para essa tarefa tremenda. Ele tinha

⁸⁷ ZAMPARONI, Valdemir. *O colonialismo e a criação de raças e identidades em Lourenço Marques, Moçambique*. In: SANSONE, Livio (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. – Salvador: EDUFBA, 2012, p.219-268.

⁸⁸ SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.103-105.

⁸⁹ SOLIVAL, Menezes. *Mama angola: sociedade e economia de um país nascente*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2000, p.146.

⁹⁰ English Baptist Mission.

respondido a uma chamada dizendo-lhe: "Eu sou o Cristo, meus servos são infiéis. Eu escolhi você para testemunhar a seus irmãos e para convertê-los", respondendo ele [Kimbangu] que "não era instruído" e que; "Havia pastores e diáconos que poderiam fazer este trabalho melhor." [Em outra experiência apareceu alguém] desconhecido em seu sonho, que tinha tentado entregar uma Bíblia para ele dizendo: "Este é um bom livro, você deve estudar e pregar" Simon Kimbangu respondeu: "Eu não posso fazer isso, eu não sou nenhum professor ou pregador"⁹¹.

Como resultado daquelas visões e pela resistência em atendê-las, Kimbangu mudou-se para Leopoldville (atual Kinshasa) onde trabalhou como operário; mas, pelo fracasso teve que retornar à sua cidade⁹². Mas, a continuidade e frequência de tais experiências levaram-no a abandonar a Missão Batista Inglesa em 1921 e a começar o seu próprio ministério.

O marco inicial do seu ministério foi o dia 6 de abril de 1921. Ele adentrou na casa de uma senhora chamada de Kiantondo que estava gravemente enferma. Então, impondo as suas mãos sobre ela a fez ficar curada. Nos dias e meses subsequentes, outras curas foram acontecendo pela imposição de suas mãos - uma delas foi a ressurreição de uma criança.



Fig.4 – Simon Kimbangu.
Fonte: www.kimbanguiste.cd/sk.

As notícias acerca da realização de tais sinais se espalharam rapidamente, e pessoas de várias regiões deixavam os seus campos, os seus senhores brancos e locais de

⁹¹ 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, p.1.

⁹² Idem, Ibid.

trabalho para irem a Nkamba verem o *ngunza* (profeta) que havia se levantado. Os hospitais e os dispensários se esvaziaram porque as pessoas se deslocavam à Nkamba em busca da sua cura.⁹³ A mensagem de Kimbangu proclamava a instalação de uma nova era espiritual livre da colonização missionária europeia que hostilizava a cultura local⁹⁴.

As missões cristãs estavam a serviço do poder colonial. E, embora africanos frequentassem, assiduamente, os cultos católicos e protestantes, eles não se sentiam representados porque em tais espaços apenas contemplavam a cultura ocidental. O Messianismo Africano proporcionou uma releitura dos símbolos cristãos a partir da cosmovisão *bakongo* e, tal como, sublinhou Marcel Mauss, revelou a forma como os africanos negociaram as suas relações, como se relacionaram com os acontecimentos do seu tempo.⁹⁵ A aparição de Kimbangu nesse cenário foi um fato de grande relevância para os africanos que se jubilaram pelo fato de se levantar, no meio deles, um negro-congolês com tal autoridade que os atendessem.

Mas, no contexto da cultura local, Simon Kimbangu se opunha veementemente ao culto dos *minkisi* (fetiches) e ordenava a destruição de objetos usados nos rituais, assim como o fizera a antoniana Kimpa Vita há cerca de dois séculos atrás. A. Warder registrou que em alguns lugares, os jovens iam de uma casa a outra recolhendo tais objetos para destruí-los.⁹⁶

A mensagem de Kimbangu também se opunha a prática da poligamia. Ele a condenava por entender que se tratava de atos de imoralidade, bem como as danças profanas que continham “deboches” e “lascívias”. A atuação pública de Kimbangu durara apenas cinco meses. Mas, foi o suficiente para operar uma profunda mudança na cosmovisão *bakongo* reacendendo, assim, a chama de um cristianismo africano, agora, também chamado: *messianismo africano*.

A nova configuração cultural se diferia em vários aspectos do cristianismo católico ou protestante. Simão Kimbangu defendia em seus discursos uma harmonia entre o homem e a natureza e a interdependência entre ambos. Porém, ele proibia os seus seguidores de matarem e consumirem animais, pois os considerava semelhantes aos

⁹³ Idem, Ibid.

⁹⁴ ____ BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: Campos 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009, p.9.

⁹⁵ In: ____ BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: Campos 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009, p.17.

⁹⁶ In: 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, p.3.

homens em diversos sentidos.⁹⁷ A harmonia com a natureza, sempre foi uma marca característica das sociedades africanas e a defesa dessa harmonia por parte de Kimbangu, também representou um retorno aos valores locais.

A cosmovisão *bakongo* (em concordância com uma cosmovisão geral bantu) se movia por um aumento progressivo da força do indivíduo na interação com a sociedade e as forças da natureza; abominava o enfraquecimento dela que seria interpretado como a perda da honra⁹⁸. A condição de humilhação que a sociedade congoleza estava vivendo sob a colonização foi interpretada a luz da cultura local como enfraquecimento da força e desonra. Nesse sentido, as intervenções de Kimbangu foram então compreendidas como uma grande ocasião no sentido da revitalização dessa força e da restituição da honra.

A cosmovisão *bakongo* também defendia uma igualdade entre os cidadãos e contrariamente estavam vivendo um dos sistemas mais desumanos da história; e nos discursos de Kimbangu também encontravam esperança⁹⁹.

Outro aspecto desse movimento autóctone que contemplava a cosmovisão africana discordando em certos aspectos da ocidental é o modo como cada uma delas lidava com a dimensão do sobrenatural. Para entendermos essa diferença observemos a manifestação de um transe que segundo Michel Meslin é “um ultrapassar de si mesmo, uma exaltação do eu, um ir além dos limites da condição humana [mediante atuação sobre indivíduos] de uma força, uma *energia* de origem espiritual”¹⁰⁰. Tanto as missões católicas como as protestantes, assumiam uma postura mais cética a respeito de tais manifestações, ao passo que na cultura *bakongo* tais experiências eram tidas como comuns e fundamentais.

A tendência *Kingunza* mantinha uma postura semelhante ao pentecostalismo e neopentecostalismo contemporâneos decretando guerra aos espíritos considerados malignos, causadoras de doenças, escassez e outros males aos quais, na nova formação cultural, os combatiam em nome de Jesus Cristo. Daí a necessidade de se verem livres de tais forças representa um dos principais anseios do homem africano.

De acordo com Kofi Opoku, para as sociedades africanas, a cura contribuía para a plenitude do homem e para isso a religião era essencial. Por essa razão, o

⁹⁷ HOSKINS, Richard. *Kimbanguism*. – London: Hurst & Co., 2003, p.4.

⁹⁸ ____BATSÍKAMA, Raphaël e BATSÍKAMA, Patrício. *Estruturas e instituições no kôngo*. – Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, 5-1: 6-41, 2011, p.10.

⁹⁹ Idem, Ibid, p.8.

¹⁰⁰ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.196.

movimento ia agregando cada vez mais adeptos porque o concebiam como meio de se alcançar tal plenitude, pois “além da cura, as necessidades religiosas de adivinhação, de profecia e de visões também são satisfeitas, pois existe firme crença de que Deus revela o futuro e as causas do infortúnio por meio de visões.”¹⁰¹

A concepção cristã de um Deus criador supremo também era compatível com a cosmovisão local, bem como a crença na continuidade da vida após a morte. Kofi Opoku destaca que essa associação entre o cristianismo e a tradição africana satisfazia a fome espiritual dos adeptos desse movimento e, assim, o Evangelho tornara-se compatível com a visão de mundo africana tradicional¹⁰².

O surgimento de Simon Kimbangu no cenário do Congo colonial da primeira metade do século XX, não pode ser vista apenas a partir da ótica religiosa uma vez que, como consequência de suas mensagens, o sistema colonial sofreu um profundo impacto desencadeando uma crise política. Richard Hoskins destaca que em setembro de 1921 o poder colonial belga decretou o estado de emergência¹⁰³.

Kimbangu induzia os seus seguidores a não pagarem impostos e, assim, procediam. Por isso, ele passou a ser visto pelos seguidores como o símbolo da esperança e da liberdade. Daí a razão pela qual esse movimento é chamado pelos historiadores de *messianismo*. A partir dele, os seus seguidores ansiavam por um governo estabelecido no qual um africano liderasse os próprios africanos e, conseqüentemente, começaram a pensar na africanização das instituições congoleesas e na possibilidade de uma vida longe dos poderes ocidentais.

As autoridades belgas ameaçadas pela agitação entre os colonizados decidiram investigar o movimento designando L. Morel, um funcionário administrativo de Thysville, e Jennings, um missionário protestante. Estes investigadores perceberam que Simon Kimbangu já havia instituído cerca de cinquenta e cinco *ngunzas* (profetas) sendo cinco dentre eles mulheres; perceberam que em suas congregações as pregações e os louvores ministrados eram militantes e criticavam os atos coloniais; compreenderam também que tal ajuntamento religioso facilmente assumiria um posicionamento político.

Em vista desse relatório, os poderes coloniais - político e religioso – se tornaram hostis ao movimento de Kimbangu. Para não ser preso, ele junto com os seus

¹⁰¹ 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, p.620.

¹⁰² Idem, *Ibid*.

¹⁰³ HOSKINS, Richard. *Kimbanguism*. – London: Hurst & Co., 2003, p.1.

seguidores fugiu e permaneceu semanas escondidos na mata. Mas, Kimbangu decidiu então se entregar nas mãos das autoridades belgas.

Kimbangu foi preso junto com sua esposa Marie Mwilu e os três filhos: Charles Kisolokele (com idade de seis), Salomão Dialungane (com idade [de] quatro) e Joseph Diangienda (com idade [de] três [anos]) e foram levados para Thysville. As crianças e sua mãe foram liberadas mais tarde, mas Kimbangu foi condenado a cento e vinte chibatadas e à morte por um tribunal marcial sem advogado para representá-lo legalmente nem havia testemunhas¹⁰⁴.

O julgamento ocorreu no dia 21 de outubro de 1921. Embora condenado à morte, a pena foi comutada em detenção à vida¹⁰⁵. O uso da força foi acionado como o mecanismo para demarcação de um lugar de superioridade, independentemente da vontade do outro (dominado). A prisão dele foi o reflexo do medo ocidental - medo de perder o lugar que ocupava de controlar e usar das riquezas locais. Enfim, Kimbangu era o sinal de que embora o outro estivesse reduzido à condição de subordinado, ele se constituía em ameaça, pois, tal como sublinhou Fanon,

Quando os seus olhares se encontram, ele [o colono] verifica com amargura, sempre na defensiva, que ‘Eles querem tomar nosso lugar.’ E é verdade, pois não há um nativo que não sonhe pelo menos uma vez por dia se ver no lugar do colono.¹⁰⁶

O surgimento de Kimbangu com suas ideologias proporcionou no Congo o fortalecimento desses dois aspectos - por um lado a atitude defensiva do colonizador pelo medo de exercer o poder e, por outro, o desejo incessante dos nativos em voltarem a assumir o controle de seus espaços e de traçarem os seus próprios rumos.

De acordo com Emmanuel Martey, a expectativa que o poder belga tinha ao deter Kimbangu era que o movimento enfraquecesse. Seus seguidores ficaram na expectativa de que ele fosse solto, mas após quatro anos de encarceramento de Simon Kimbangu, os seguidores perceberam que suas expectativas estavam sendo frustradas e que, provavelmente, o seu líder não seria solto. Iniciaram então uma série de revolta em Kamba desde 1925 numa expressiva rejeição ao regime colonial e, assim, se empenharam no processo de independência.

Simon Kimbangu mesmo encarcerado, inspirou vários líderes africanistas e inclusive, muito mais, após a sua morte. A respeito da qual seus seguidores registram:

¹⁰⁴ 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, p.4-5.

¹⁰⁵ Circular nº003 / DK/ CS – EK/ 92 – Igreja Kimbangusta, p.3.

¹⁰⁶ In: BHABHA, Homi. *O local da cultura*, 1998, p.76.

Às 15 horas em ponto da sexta-feira, 12 de outubro de 1951, Simon Kimbangu morre em Lubumbashi (ex-Elisabethville), situada a mais de 2.200Km de N’kamba, longe de sua família, após 30 anos de firme encarceramento e de inefáveis torturas entre as mãos dos seus carcereiros belgas¹⁰⁷.

Este incidente proporcionou uma reação mais radical. Georges Balandier chamou de “forma particular de nacionalismo [...] e que veio a cristalizar nos processos de independências africanas”¹⁰⁸. Longe de ser apenas um líder religioso, Kimbangu tornou-se um grande ícone de inspiração política e, concomitantemente, de outros movimentos messiânicos africanos tanto no Congo como fora dele.

A esposa de Kimbangu, dona Mwilu Marie assumiu a liderança do movimento. Então, o poder belga percebendo o fortalecimento do movimento iniciou uma série de perseguições entre os anos de 1925 e 1957 deportando vários seguidores para o Congo Brazzaville, Angola, Zâmbia, Uganda, Chad, Ruanda e Burundi. Para onde tais seguidores eram deportados prevalecia a ideologia de Kimbangu deixando de ser local para a etnia *kikongo* tornando-se internacional¹⁰⁹.

Dentro do contexto ora exposto, surgem diversos personagens que co-lideraram o movimento. Um deles foi Massambe Nzala Esaie¹¹⁰. Ele nasceu na aldeia de Ndunga, município de Luozi, região do Baixo Congo (atual República Democrática do Congo). A partir do ano de 1933 enquanto trabalhava em uma empresa de corte de fibras na aldeia de Kitomessa, ele começou a relatar uma série de experiências metafísicas as quais o impulsionavam a ingressar no movimento de independência política, econômica e espiritual da África. Intimidado por tal desafio iniciou uma série de migrações em locais como a Vila de Matadi, Vila de Lukala, cidade de Mbanga-Ngungu e Mindouli. Em cada uma das localidades nas quais se refugiara relatou viver tais experiências e, por fim, acabou retornando a sua aldeia¹¹¹.

No mesmo ano de 1933, Massambe Esaie decidiu se juntar aos seguidores de Kimbangu, também chamados *Ngunza*. Nesse período, já estava começando a ocorrer os

¹⁰⁷ ____ Circular nº003 / DK/ CS – EK/ 92 – Igreja Kimbangusta, p.3.

¹⁰⁸ In: ____ BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: Campos 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009, p.17.

¹⁰⁹ 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, p.5-6.

¹¹⁰ O qual posteriormente fundou a vertente *Kingunza* – DMNA na língua étnica *kikongo*: Dibundo dia Mpeve a Nlongo mu Afilika (em português IESA – Igreja do Espírito Santo em África).

¹¹¹ ____ IESA- Gabinete da Paróquia Central de Luanda. *Biografia do profeta Massambe Esaie fundador da IESA/DMNA*. – Luanda/Angola, 23 de maio de 2006.

primórdios da sistematização de uma doutrina *ngunzista*. Massambe Esaie conheceu os *ngunza* [s] Philippe Mbumba, Kitoko Samuel e Bitafuma Abel que o instruíram a respeito da nova doutrina.

Ainda em 1933, em decorrência de sua participação no movimento *Kingunza* foi detido pelas autoridades belgas locais e endereçado à administração municipal de Luozi, mas o administrador (prefeito) mandou soltá-lo. Após retornar continuou integrando o movimento e foi novamente preso sob uma forte vigilância armada de 1933 a 1936. Em seguida “foi encaminhado para uma prisão na cidade de Sundi Mamba onde ficou [detido] de 1936 a 1941”¹¹².

Após ter sido solto, Massambe Esaie partiu da aldeia de Betelemi na região de Bouenza e, na companhia do *ngunza* Boueya Jackson, fugiu para o Congo Brazzaville (atual República do Congo), na cidade de Pointe Noir e ergueu o primeiro templo com base na doutrina *Kingunza*. Durante todo esse processo, Massambe Esaie também foi tido pelas autoridades coloniais como uma ameaça à estabilidade política da região porque a semelhança de Kimbangu agitava as massas, pregava uma mensagem de autonomia africana. Por isso, ele era visto pelos populares como um agente de cura de enfermidades embora tivesse um discurso radical contra o *kitomi* (fetiche).

No dia 9 de fevereiro de 1952, ele foi preso e deportado para o Congo belga, na cidade de Luozi e de lá encaminhado para a comuna (bairro) de Lukeni, município de Oshue na região do Bandundu¹¹³.

O percurso de Massambe Esaie, é semelhante ao de muitos seguidores do *ngunzismo-kimbanguismo* que por se constituírem uma ameaça para o regime colonial eram frequentemente detidos e reprimidos.

O *ngunzismo-kimbanguismo* influenciou profundamente os movimentos políticos de libertação nacional nas colônias africanas, especificamente, na região central do continente. Os seguidores do *ngunzismo* não tinham uma identidade apenas religiosa ou política, ambas se confundiam e com tais inspirações para a independência. O Congo belga se emancipou a 30 de junho de 1960.

Outro personagem que representa o poder da influência *Kingunza* no processo de independências africanas é o angolano *Simão Gonçalves Toco* (1918-1984).

¹¹² Idem, Ibid.

¹¹³ IESA- Gabinete da Paróquia Central de Luanda. *Biografia do profeta Massambe Esaie fundador da IESA/DMNA*. – Luanda/Angola, 23 de maio de 2006, p.1-2.

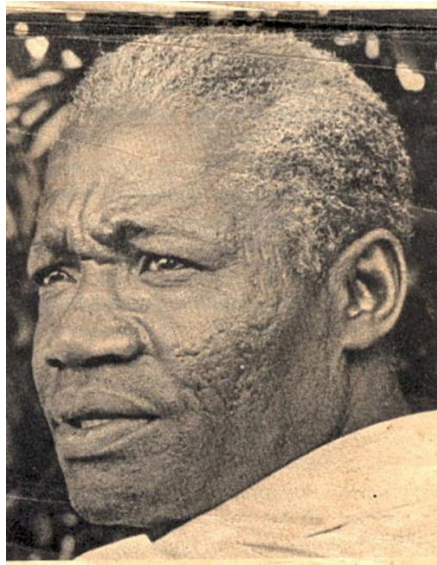


Fig.6 – Simão Toko.
Fonte: www.insjcm-tokoistas.org.

Ele emigrou para o Congo belga em 1943 onde além de prosseguir sua filiação à Missão Batista em Leopoldville, manteve também contato com o *ngunzismo* através dos seguidores de Kimbangu. Ele adotou a ideologia do *messianismo africano* e passou a desenvolver no seio da missão uma ideologia considerada subversiva pelas autoridades eclesiásticas que consequentemente o expulsaram da instituição.

A partir de um grupo de conterrâneos *zombos* que antes coordenara, desenvolveu um ministério cristão independente “combinando predicamentos reformistas e convicções milenaristas, com uma forte componente emancipatória e autonomista, que rejeitava a opressão colonial e a colonização espiritual”¹¹⁴. Atitude esta que também foi considerada uma ameaça pelas autoridades belgas, as quais, em janeiro de 1950 prenderam-no juntamente com as centenas de seus seguidores e os “entregam no posto de fronteira de *Nóki* (província do Zaire - Angola) às autoridades portuguesas”; as quais, por sua vez os distribuíram por diversas regiões do território angolano onde se tornaram compartilhadores da ideologia de libertação e despertaram nas massas o desejo pela independência nacional levando-as a aderir aos movimentos de libertação nacional, cujo resultado foi alcançado por meio da proclamação da independência em 11 de novembro de 1975¹¹⁵.

¹¹⁴ Esse movimento deu origem a Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo, também conhecida como Igreja Tokoista.

¹¹⁵ ____ BLANES, Ruy Llera. *Da confusão à ironia. Expectativas e legados da pide em Angola*. *Análise Social*, 206, XLVIII (1.º), 2013, p.37-42.

O período compreendido entre os finais da década de 1950 até metade da década de 1970 correspondeu ao tempo de luta pela independência das colônias africanas e, conseqüentemente, uma reconfiguração sistemática no seio da tradição *Kingunza*¹¹⁶. Embora as potências ocidentais detivessem um poder hegemônico em tais colônias é preciso destacar que ele não era absoluto. Desse modo, não é demais lembrar as proposições de Edward Thompson para o qual, “até quando [a hegemonia] é imposta com sucesso, não impõe uma visão abrangente da vida. Ao contrário, ela impõe antolhos que impedem a visão em certas direções, embora a deixem livre em outras”¹¹⁷. Assim, essas outras direções permitiram que tais sociedades se fortalecessem e sacudissem de sobre si o jugo da opressão colonial.

2.3.3 A Institucionalização e as cisões internas no Kingunza.

Com a queda dos poderes coloniais na África, os *movimentos messiânicos* foram paulatinamente se firmando como instituições religiosas legais nos novos sistemas sócio-políticos africanos. Ruy Blanes estudando esse fenômeno afirmou ter sido

um processo de ‘rotinização’ (invocando a expressão de Max Weber), isto é, de transformação de um movimento de seguimento de um líder profético numa entidade eclesiástica social e juridicamente reconhecida através de processos de complexificação organizacional e burocratização¹¹⁸.

Em 1958, os seguidores de *Simon Kimbangu* constituíram a *Igreja Kimbanguista* na República Democrática do Congo¹¹⁹. Em 24 de dezembro de 1959, ela foi reconhecida oficialmente pelo poder colonial belga¹²⁰. Com a independência da República Democrática do Congo a 30 de Julho de 1960, muitos seguidores do movimento que haviam sido exilados para outros países retornaram para o Congo.

Joseph Diangienda, o então líder da nova conjuntura; filho mais novo de Simão Kimbangu, esteve diante do desafio de unificar todos os grupos que se afirmavam

¹¹⁶ É importante não perdermos de vista que embora o *Kingunza* tivesse desempenhado um papel relevante no processo de independências africanas, outros fatores foram semelhantemente fundamentais como a instabilidade política e econômica na Europa em decorrência da Segunda Guerra Mundial; o crescente número de intelectuais africanos; o surgimento dos movimentos de libertação nacional, dentre outros.

¹¹⁷ THOMPSON, Edward. *Costumes em comum*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.79.

¹¹⁸ BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: Campos 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009, p.15.

¹¹⁹ Também conhecida como Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo Sobre a Terra.

¹²⁰ O processo de independência na República Democrática do Congo foi mediada pelas autoridades belgas que embora em 1958 já havia descolonizado administrativamente o Congo, permaneciam atuando no processo de restabelecimento da colônia para os congoleses.

ngunzista-kimbanguistas e, paralelamente, levar essa instituição a desempenhar o papel de Igreja oficial do novo país independente – a posição que lhe fora conferida em reconhecimento do papel que o *ngunzismo* desempenhara no processo de libertação do Congo¹²¹. Em resposta a tais demandas, a liderança da nova conjuntura “desraigou de seu meio todas as tendências radicais de *ngunzistas*, separou-se da política e assumiu um carácter puramente religioso”¹²². Como consequência, alguns membros assumiram uma postura unicamente política e outros se desvincularam criando Igrejas independentes buscando reassumir a identidade *Kingunza*.

Assim, surgiu a *Eglise Noire Universelle de la Voix Ngunza – ENUVN* (Igreja Negra Universal da Voz Ngunza) fundada por Auguste Tsula que buscava modernizar a religião *Kingunza*. Do mesmo modo, também, a *Igreja Bula-Munanga* afirmando ser ‘os verdadeiros *ngunzas*’, pois mergulhavam no conhecimento e na prática dos fundamentos da cultura *bakongo*¹²³. E, assim, a *Dibundo dia Mpeve ya Nlongo mu Afelika - DMNA* (Igreja do Espírito Santo em África – IESA) à qual, nos referiremos nesse estudo como *Kingunza/dmna*.

A *Igreja do Espírito Santo em África (Kingunza/dmna)*, é o objeto central do presente estudo. Ela foi fundada por *Massambe Esaie* em 12 de Fevereiro de 1961 na província do Nzeta na República Democrática do Congo. Porém, essa data é considerada, apenas, como o marco da institucionalização da tradição *Kingunza* que existe no Congo desde 1632 com *Francisco Cazola*, perpassando por *Dona Mafuta*, *Kimpa Vita*, *Simon Kimbangu* e os mesmos que deram continuidade dessa tradição.

A razão pela qual centralizaremos nosso estudo nesta vertente é porque de um modo geral, ela é a que mais se assemelha em sua configuração aos aspectos característicos da cosmovisão *Kingunza* manifestas ao longo de seu percurso histórico, e tal como já pontuamos, essas características permanentes se resumem em três aspectos principais: 1. O diálogo entre a cosmovisão local e a ocidental permitindo uma reconfiguração da cultura *bakongo*; 2. A insistência em uma forma de relações com o ocidente (exterior) baseado na igualdade, cooperação e autonomia; e 3. A defesa e salvaguarda das heranças africanas.

¹²¹ ____ 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 Teology. Volume II, Number 1, September 2006, p.11.

¹²² “Purged all radical and Ngunzist tendencies, disengaged from politics and assumed a purely religious character”. Idem, Ibid.

¹²³ *La quete de l’identite culturelle dans les associations religieuses*, p.2.

As atitudes tomadas pela liderança da *Igreja Kimbanguista* durante o seu processo de *rotinização* observadas por Emmanuel Martey (as quais já listamos na página anterior), permitiram que ela tomasse uma configuração interna em seus aspectos doutrinários mais próxima do ocidente do que da cultura local. De acordo com Thomas Kivouele e Serge Matoko¹²⁴, a *Igreja Negra Universal da Voz Ngunza* também assumiu forma semelhante buscando uma modernização do *Kingunza*. Para estes autores a ramificação *Bula-Munanga* rejeitou em sua formação elementos ocidentais e concentrou-se no resgate completo da cosmovisão local.

A tradição *Kingunza* continua fazendo história, não mais como uma instituição unitária, mas, como uma árvore da qual brotaram vários ramos. Talvez, por isso, ela tenha tido uma propagação maior.

Falando sobre o fortalecimento da *Igreja Kimbanguista* Ruy Blanes afirma que ela se tornou um “dos principais movimentos cristãos na República Democrática do Congo e com uma forte presença entre as redes migratórias congolezas na Europa e América do Norte”¹²⁵. Quanto a *Igreja Tocoista* o referido autor diz que, “o *tocoismo*, hoje, é a segunda maior igreja cristã em Angola [...] conheceu nas últimas décadas um processo de transnacionalização e ‘transcontinentalização’ que definiu sua redefinição como uma igreja universal [...]”¹²⁶.

A *Igreja do Espírito Santo em África* não teve uma propagação tão ampla quanto as duas acima. O desconhecimento se deve a escassez de pesquisas realizadas a seu respeito. Ela tem sua sede na República democrática do Congo e tem representações no Gabão, na República do Congo (Brazzaville) e em Angola onde está implantado desde 1990 através do angolano *Mutemo Dona João Monteiro* o qual foi contemporâneo do fundador e ainda exerce a função de seu líder espiritual.

Apresentaremos então no capítulo seguinte como está estruturada essa ramificação, desde a formação hierárquica do seu corpo administrativo, a sua estrutura doutrinária, a identidade visual e todos os demais aspectos que julgarmos importantes para uma apresentação mais clara do mesmo para os nossos leitores.

¹²⁴ ____ KIVOUELE, Thomas Serge e MATOKO, Casimir M. B. *La quête de l'identité culturelle dans les associations religieuses d'origine congolaise: cas de Bundo Dia Kongo (B.D.K)*. Université Marien Ngouabi/Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Brazzaville. www.memoireonline.com/03/12/5528, p.2.

¹²⁵ Idem, ____ BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia*. In: Campos 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009, p.14.

¹²⁶ Idem, Ibid.

3 A IGREJA KINGUNZA/DMNA: configuração interna.

Elaboramos o presente capítulo com a finalidade de permitir que o nosso público leitor compreenda os elementos característicos da identidade *Kingunza/dmna*, uma vez que ainda se trata de um sistema religioso pouco conhecido tanto no circuito acadêmico brasileiro como no estrangeiro.

Nesse sentido, se torna imprescindível uma leitura que seja projetada de dentro para fora, que capte a impressão que os próprios praticantes têm de sua crença e através de um cuidadoso trabalho de pesquisa científica permitir a divulgação de tais resultados no sentido de torná-la conhecida por um público acadêmico cada vez maior, pois compreendemos que o *Kingunza/dmna* é uma vertente religiosa ainda pouco explorada e que mais pesquisas precisam ser aplicadas no sentido de compreendê-la cada vez melhor em seus diferentes aspectos.

Concordamos então com Mircea Eliade de que o papel do historiador das Religiões não se limita ao registro das manifestações históricas desse comportamento e sim na compreensão mais aprofundada das suas significações e articulações¹²⁷. Por isso buscamos com o presente capítulo nos aprofundarmos no universo *Kingunza* a fim de melhor exteriorizá-lo.

Vale ainda esclarecermos aos nossos leitores que o principal propósito desse capítulo é a descrição dos aspectos formais que constituem o *ngunzismo/dmna* e deixaremos para o último capítulo uma análise mais crítica e contextual na qual, relacionaremos o *Kingunza/dmna* com aspectos sociopolíticos, culturais e econômicos da Angola contemporânea.

3.1 O Sistema de Crenças e Valores.

De acordo com Michel Meslin “uma religião parece mais verdadeira a seus fiéis porque ela os ajuda a assumir sua condição de homens inseridos numa cultura particular, permitindo-lhes assim viver mais à vontade no mundo”¹²⁸. A religião *Kingunza/dmna* é, nesse sentido, um conjunto de crenças e valores que pelas suas

¹²⁷ ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. – São Paulo: Martins fontes – Selo Martins, 1991, p.30.

¹²⁸ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.267.

particularidades permitem aos seus praticantes uma melhor definição ontológica dentro do sistema cultural em que estão inseridos. Sendo assim, apresentamos alguns aspectos que constituem o sistema de crenças e valores da religião *Kingunza/dmna*:

3.1.1 Aspectos teológicos.

Tal como vimos no primeiro capítulo, o *Kingunza* é resultado do processo sócio histórico de influência ocidental na África, mas, em particular no território onde existiu o Reino do Congo. A filosofia *Kingunza/dmna* nas configurações atuais foi inspirada em princípios do Movimento de Simon Kimbangu. Ela teve os seus primeiros escritos elaborados por Mbumba Philippe (contemporâneo e seguidor de Kimbangu), que transferiu tais escritos para Massamba Esaie, o qual institucionalizou o *ngunzismo/dmna* e aprimorou seus escritos filosóficos¹²⁹.

O *Kingunza* é, essencialmente, uma variável do *cristianismo africano*. Analisando seu processo de construção torna-se coerente concordar com Michel Meslin quanto à inadequação do conceito *sincretismo* para caracterizá-lo, tornando-se mais viável o conceito *reinterpretação*, pois segundo o qual, “antigas significações religiosas são atribuídas a elementos novos e em que novos valores mudam a significação cultural das formas religiosas antigas”¹³⁰. O *Kingunza* é, assim, a leitura *bakongo* do cristianismo.

Diferente do catolicismo, do protestantismo (histórico/tradicional) e das práticas locais, o *Kingunza/dmna* manifesta uma teologia mais semelhante à dos movimentos pentecostais e neopentecostais a qual se fundamenta numa ação dinâmica do Espírito Santo permitindo ao homem uma experiência mais profunda com a dimensão metafísica. Desse modo, a doutrina *Kingunza/dmna* consiste, fundamentalmente, no reconhecimento quanto a existência de forças metafísicas benignas e malignas as quais estão em constante confronto e têm influência direta sobre indivíduos e sociedades. Assim como o catolicismo e o protestantismo, o *ngunzismo/dmna* atribui aos espíritos considerados malignos a causa pelas enfermidades, desgraças, miséria; enfim, os males que assolam a humanidade e acreditam ser resultado das práticas pecaminosas dos indivíduos.

¹²⁹ Informações a respeito de Simon Kimbangu e Massamba Esaie podem ser encontradas no primeiro capítulo do presente estudo.

¹³⁰ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.281.

Nesse sentido, o *ngunzismo/dmna* para os seus praticantes, se configura como um ‘exército’ revestido pelo Espírito Santo cujo propósito principal é a confrontação das ações dos espíritos considerados malignos sobre a vida de pessoas e de sociedades. Isso implica no reconhecimento da existência real e atuante de tais espíritos malfeitores e a busca constante por uma capacitação e qualificação do praticante *Kingunza/dmna* no sentido de obter êxito nesse confronto.

Uma declaração interna ilustra bem esse aspecto - “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”¹³¹.

Todos os aspectos doutrinários do *ngunzismo/dmna* são fundamentados por essa perspectiva. Aos olhos dos seus praticantes é impossível conceber o *Kingunza/dmna* sem a ação dinâmica do pentecoste. Podemos perceber esse fato no seu manual de catequese no qual afirmam - “Kingunza [...] é o Espírito Santo enviado a nós os africanos” e completa-se a afirmação justificando-se que a obtenção de tal espírito consiste em uma capacitação para evangelizar e curar os enfermos¹³².

Conforme Julien Ries a adoção do Espírito Santo como uma força dinâmica de revestimento dos crentes ganhou um espaço fundamental na teologia cristã neotestamentária. Ele afirma que

Com a ressurreição de Jesus, inaugura-se o regime religioso do Espírito Santo, em que Jesus transmite aos seus discípulos reunidos no próprio momento em que os envia do mesmo modo que o Pai o enviou [...] ‘A nova aliança (I Co 11:25) tem como consequência o dom do Espírito Santo’. É o início de uma forma inédita de relação entre Deus e os homens: a comunhão com Deus confere participação de sua santidade¹³³.

Os fundamentos doutrinários *ngunzistas/dmna* consistem na ampla exploração dessa concepção. O próprio termo *Ngunza* quer dizer profeta - “aquele que tem o dom de prever o futuro ou que anuncia os desígnios divinos”¹³⁴. O slogan do *Kingunza/dmna* é: “*Ngunza wasipama mu di kawa kua Nzambi andi*” (O profeta é firme na palavra que ouviu de seu Deus). Esses elementos indicam o que Ries chama de “relação entre Deus e os homens” - relação essa bastante defendida dentro do *ngunzismo/dmna*, aplicada também

¹³¹ ____ *Resumo Histórico*. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola, p.6.

¹³² ____ *Manual de Catequese Kingunza*. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola, Janeiro de 2016, p.3.

¹³³ RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. – São Paulo: Ideis & Letras, 2008, p.84.

¹³⁴ *Dicionário Bíblico: um guia de estudos e entendimento do livro dos livros*. Equipe DCL. – São Paulo: DCL, 2010, p.403.

para se justificar uma origem divida aos preceitos *Kingunza/dmna* e tudo mediante a adoção do Espírito Santo.

A filosofia *Kingunza/dmna* em muito, também, se parece com a teologia protestante. Os praticantes desta religião compartilham dos mesmos princípios da fé no *Novo Testamento* como elemento indispensável para agradar a Deus (Hb 11:6). Da mesma concepção protestante do batismo por imersão e submersão e não por aspersão – vale ressaltar que os batismos são preferencialmente realizados em rios inspirados em João Batista e na igreja primitiva cristã. Assim, os praticantes partilham da mesma concepção de trindade protestante (em que o mesmo Deus é três em um: Pai – Filho – Espírito Santo). O diabo e os seus demônios são vistos semelhantemente como anjos decaídos, causadores de pecados e males e que têm direta influência sobre indivíduos e sociedade¹³⁵. São inúmeras as semelhanças e por isso, se precisaria de um espaço muito maior para descrevê-las.

Outro aspecto da teologia *Kingunza/dmna* que desperta nossa atenção é o fato de que embora seja muito fundamentada no Novo Testamento, ela possui também uma presença forte de elementos levíticos constituintes do Judaísmo e considerados pelos cristãos não judeus, como *elementos da antiga aliança* e dispensáveis para as práticas rituais atuais.

A relação entre os praticantes *Kingunza/dmna* está intermediada por uma série de regras baseadas em proibições ou permissões - um fato que é comum nos diferentes sistemas religiosos, pois o “sagrado é sempre perigoso para quem entra em contato com ele sem estar preparado, sem ter passado pelos ‘movimentos de aproximação’ que qualquer religião requer”¹³⁶. Esses cuidados em relação ao contato com o sagrado são a causa pela instituição de leis internas mediadoras não apenas no sentido vertical entre o/s homem/s e o Divino, mas igualmente no sentido horizontal na intermediação das relações interpessoais.

Destacamos, por exemplo, a proibição do consumo de carne de porco bem como de toda a relação de mamíferos, aves e répteis descritos em Levítico 11. Ainda, segundo a mesma referência, durante o ciclo menstrual as mulheres ficam privadas de partilharem utensílios ou qualquer outro objeto com outras pessoas, pois, mediante a lei mosaica/levítica, a mulher durante o período menstrual é considerada impura e, semelhantemente, o que ela toca também se torna impuro (Lv 15:19-24).

¹³⁵ ____ *Manual de Catequese Kingunza*. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola, Janeiro de 2016.

¹³⁶ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. – 3ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.298.

Michel Meslin explica essa dinâmica entre sagrado e profano afirmando que “o que é sagrado sempre pode se tornar profano” dependendo sempre de como o próprio homem se relaciona com tais elementos¹³⁷. Outra referência veterotestamentária identificável na prática *Kingunza/dmna* é a obrigatoriedade em se cultuar descalço, fundamentada na ordem de Javé dada a Moisés. A este respeito, Mircea Eliade fundamentado no texto de Êxodo 3:5 explica:

“Não te aproximes daqui – diz o Senhor à Moisés – tira os teus sapatos, porque o lugar onde estás é terra santa”. Daí os inúmeros ritos e prescrições (como é o caso dos pés nus) relativos à entrada no templo, atestados frequentemente tanto entre os semitas como entre os outros povos mediterrânicos¹³⁸.

O Regulamento interno *Kingunza/dmna* reitera essa proibição no item nº 17, o qual afirma: “É estritamente proibido a um profeta (Ngunza) usar sapatos ou sandálias no momento de culto. [todos os que quiserem] assistir o culto profético devem tirar seus sapatos desde a entrada no lugar do culto”¹³⁹.



Fig.7 – Praticantes Kingunza descalços durante um culto público.
Foto: Adriano Kilala.

Os praticantes *Kingunza/dmna* adotam um regulamento interno no qual estão registradas um total de 18 proibições às quais em caso de transgressão resultam na aplicação de sanções que vão de 3 a 8 meses de punição dependendo da transgressão nos quais, os culpados ficam impedidos de exercer qualquer função no seio do grupo. Após o período de punição, caso o praticante abandone as práticas de que foi acusado é readmitido

¹³⁷ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.105.

¹³⁸ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. – 3ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.298.

¹³⁹ _____. *Regulamento Interno*. – Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola, p.3.

nas suas funções; mas, em caso de persistência em tais práticas é excluído da organização. Observou-se no *Regulamento Interno* que para cada proibição existe uma ou mais referências bíblicas do Antigo Testamento e do Novo Testamento que a fundamenta.

Por exemplo, a proibição da *poligamia* - ela encontra fundamentação nos textos bíblicos de I Timóteo 3:2-12 e Tito 1:6. Chama-nos a atenção nesse item o fato de a prática da poligamia ser um elemento cultural aceitável entre as sociedades africanas, mas um elemento religioso aparece com poder de mudar a concepção de elementos culturais há muito enraizados. Tal prática reitera que a teologia *Kingunza/dmna* é reinterpretação de outros elementos culturais em decorrência da influência do colonizador português cristão católico.

Outras proibições no Regulamento Interno *Kingunza/dmna* também refletem essa *reinterpretação* cultural. Tal como no caso de consumo ou venda de bebidas alcoólicas ou cigarro; a prática do adultério; o pertencimento a diferentes confissões religiosas; o exercício de altos cargos ministeriais em caso de solteiros e a adoção de trajes e ornamentos luxuosos¹⁴⁰.

Por outro lado, percebe-se dentre as proibições no Regulamento *Kingunza/dmna*, *reinterpretações* que por sua vez são resultado da influência do judaísmo através dos textos veterotestamentários. É o caso da abominação pela prática da magia, feitiçaria, homossexualismo, pedofilia, zoofilia e necrofilia. Inserem-se nesse aspecto de restrição o consumo de carne de porco; a adoção de uma serva solteira¹⁴¹ como companheira de viagem; o uso de calçados nos cultos e o isolamento provisório da mulher durante o período menstrual¹⁴².

Em outras proibições verificou-se uma compatibilidade moral e cultural entre a cosmovisão do Reino do Congo e as influências externas do ocidente - é o caso da prática do roubo; do envolvimento em contendidas 'infundadas' e a demonstração de um carácter reprovável incompatível com as normas sociais¹⁴³.

¹⁴⁰ ____ *Regulamento Interno*. – Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola.

¹⁴¹ A “serva solteira” em questão, refere-se a qualquer mulher que exercendo o papel de subordinada, acompanhe em viagem algum gestor Kingunza, em que vão os dois apenas, não sendo essa sua esposa. A lógica em relação a essa proibição é que nenhum gestor Kingunza deve viajar a sós com uma mulher que não seja sua esposa ou família.

¹⁴² ____ *Regulamento Interno*. – Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola.

¹⁴³ ____ *Regulamento Interno*. – Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola.

3.1.2. Iniciação e Formação.

Partindo do princípio de que “toda religião é um fenômeno histórico, vivido por homens e mulheres em um contexto social, cultural, histórico, econômico e linguístico preciso”,¹⁴⁴ se compreende que cada expressão religiosa tem um sentido próprio e uma linguagem/vocabulário que lhe é característico. O processo de iniciação é um recurso que permite a continuidade dos sistemas religiosos de modo geracional em decorrência da transmissão dos códigos internos aos novos integrantes muitas vezes crianças e adolescentes. Segundo Michel Meslin

o ritual iniciático não modifica a personalidade do iniciado; não modifica o capital específico de componentes físicos e psicológicos de cada um, mas ele lhe confere um novo objetivo e um novo estatuto. Além disso, a iniciação suscita e conota um certo conhecimento de mitos fundamentais que justificam o lugar do homem numa sociedade dada e que lhe indicam as ações que ele deve realizar.¹⁴⁵

Desse modo, o iniciado assume assim uma nova postura ontológica definindo, assim, o seu lugar e a função no sistema sócio-histórico em que está inserido.

A filosofia *Kingunza/dmna* tem o seu fundamento principal na revolução que Simon Kimbangu protagonizou no ex-Congo belga durante a primeira metade do século XX. Essa revolução foi marcada, principalmente, por uma intensa ação pentecostal por intermédio da qual, muitas pessoas testificavam receber a cura das suas enfermidades.

Emmanuel Martey afirma que durante os cinco meses de seu ministério, Kimbangu formara cinquenta *ngunzas* (profetas) sendo cinco dentre eles mulheres¹⁴⁶. Considerando-se a particularidade extremamente dinâmica e prática do *Kingunza/dmna* compreende-se que tais treinamentos tinham dois componentes principais:

- a) um componente estritamente prático que consistia no ensino de como curar as enfermidades e guerrear contra os espíritos tidos como malignos; e
- b) um componente propriamente teórico contendo noções sobre cristianismo e messianismo africano.

Esses dois procedimentos de transmissão iniciática são percebidos nos relatos históricos compartilhados pelos próprios praticantes *Kingunza/dmna* quanto ao processo de

¹⁴⁴ RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. – São Paulo: Ideis & Letras, 2008, p.84.

¹⁴⁵ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.198.

¹⁴⁶ 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, p.4.

perpetuação do *ngunzismo* durante a dinâmica sócio histórica¹⁴⁷. Atualmente, o processo iniciático na religião *Kingunza/dmna* também é constituído pelos dois componentes acima: teórico e prático.

Num primeiro momento é “livremente aberto a todas as idades e se apresenta muitas vezes como uma vocação, uma chamada ao conhecimento Divino”¹⁴⁸. Esse momento é essencialmente teórico e envolve o ensino de noções fundamentais sobre a fé cristã abordando temáticas tais como: Essência e natureza de Deus, de Jesus e do Espírito Santo; a constituição da bíblia sagrada; o pecado e o arrependimento; os dez mandamentos; os princípios da oração e o sentido do batismo. Nesse primeiro momento também são abordadas temáticas relacionadas com os fundamentos históricos e filosóficos do *Kingunza/dmna*¹⁴⁹.

O segundo momento tem uma conotação fundamentalmente prática e é direcionado especificamente para àqueles que pretendem se inserir no corpo gestor. No *Kingunza/dmna* os praticantes que passam pelo treinamento prático são preparados para se tornarem canais receptores poderes sobrenaturais e atuarem como agentes de cura de enfermidades e de combate contra os espíritos malignos. Esses agentes são chamados de *milongi* termo da língua étnica *bakongo* que represente alguém que tem o poder de cura.



Fig.8 – Jovens e adolescentes Kingunza em momento de ensinamento teórico.
Foto: IESA – Kingunza/dmna.



Fig.9 – Jovens Kingunza em momento de ensinamento prático.
Foto: IESA – Kingunza/dmna.

¹⁴⁷ ____ *Resumo Histórico*. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola.

¹⁴⁸ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.183.

¹⁴⁹ ____ *Manual de Catequese Kingunza*. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola, Janeiro de 2016.

A partir de observações durante a pesquisa de campo se verificou que ainda não há uma periodização sistêmica para que sejam realizados os processos de iniciação. Por enquanto, eles acontecem em tempos indefinidos mediante a necessidade de cada Paróquia ou Sub-Paróquia.

3.1.3 Os Livros Sagrados.

A concepção filosófica e litúrgica do *Kingunza/dmna* encontra-se fundamentada em três livros específicos: a) Bíblia Sagrada; b) Hinário Kingunza e c) Manual Wasimpama.

A *Bíblia Sagrada* adotada é o modelo de bíblia de 66 livros - sendo 39 do Antigo Testamento e 27 do Novo Testamento excluindo assim os chamados livros apócrifos (Tobias, Judite, I Macabeus, II Macabeus, Baruque, Sabedoria e Eclesiástico), os quais estão inseridos na bíblia católica. A adoção desse cânone bíblico pelo *Kingunza/dmna* é outro elemento que aponta sua influência pelo protestantismo. Assim como os protestantes, o *Kingunza/dmna* compreendem os livros apócrifos como: “Escritos [não] considerados canônicos, ou seja, são livros que não são aceitos no corpo da Bíblia por não se crer que tenham inspiração divina”¹⁵⁰.



Fig.10 – Momento de leitura bíblica durante um culto Kingunza.
Foto: IESA – Kingunza/dmna.

¹⁵⁰ *Dicionário Bíblico: um guia de estudos e entendimento do livro dos livros*. Equipe DCL. – São Paulo: DCL, 2010, p.37.

O *Hinário Kingunza* também é chamado de *Nkunga mia dibundo dia Mpeve ya Longo* (Hinos da Igreja do Espírito Santo)¹⁵¹. Segundo os sacerdotes *Kingunza/dmna*, os cânticos que constituem essa coletânea são divinamente inspirados e registrados por aqueles que têm tais experiências. Segundo Julien Ries “o homem apreende o sagrado porque ele se manifesta. Eliade considera essa manifestação um elemento essencial, pois ela permite descrevê-lo”¹⁵². Trata-se, então, de uma hierofania.

Os cânticos *Kingunza/dmna* constituem uma ferramenta indispensável no exercício de qualquer atividade espiritual. O seu conteúdo está voltado para a proclamação do evangelho e, também, aborda elementos concernentes a cosmovisão *Kingunza/dmna*¹⁵³.

O primeiro hinário (*Nkunga*) *Kingunza/dmna*, foi um legado de 56 cânticos deixados pelo fundador e sistematizador Massamba Esaie sob o argumento de que os mesmos haviam sido divinamente inspirados. Atualmente, o hinário *Kingunza/dmna* é constituído de 360 cânticos predominantemente escritos na língua étnica *Kikongo*, e são reunidos de diferentes lugares em que a igreja se encontra representada tais como a região do Baixo Congo e de Kinshasa na República Democrática do Congo ou na província de Kasai na República do Congo (Brazzaville).



Fig.11 – Praticante Kingunza segurando um exemplar datilografado do hinário.
Foto: IESA – Kingunza/dmna.

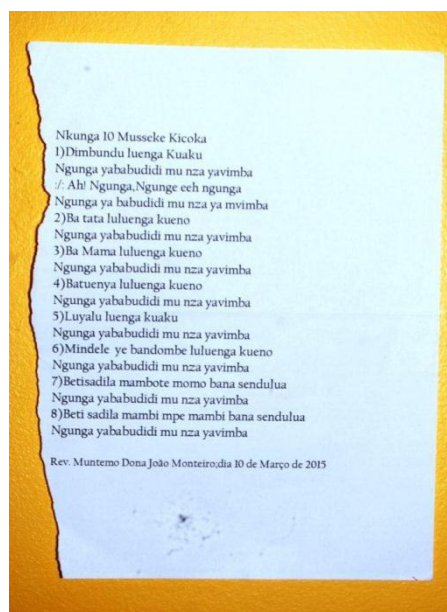


Fig.12 – cópia do cântico de 10 de março de 2015.
Foto: Adriano Kilala.

¹⁵¹ _____. *Resumo Histórico*. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola, p.3.

¹⁵² RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. – São Paulo: Ideis & Letras, 2008, p.22.

¹⁵³ *Recueil des cantiques de l'église du saint-esprit en afrique*. Direction Générale – Ed. 10^a. – France, p.8.

A afirmação dos gestores *Kingunza/dmna* de que esses cânticos são revelados através de uma manifestação hierofânica, é um fenômeno que continua ocorrendo. Em Dezembro de 2015, por ocasião da nossa pesquisa de campo, estava sendo ensinado um novo cântico e entre os presentes foram distribuídas cópias do mesmo. Segundo as autoridades eclesiais, o cântico havia sido registrado a partir de uma experiência hierofânica ocorrida aos 10 de março de 2015. Ocorrências semelhantes a essas fazem com que o hinário *Kingunza/dmna* registre atualizações constantes. hoje já se encontra na sua décima edição.

O Manual Wasimpama. O termo *Wasipama* pertence à língua étnica *Kikongo* e quer dizer *firme* ou *obediente*. Esse manual também é um legado de seu fundador e também considerado divinamente inspirado. Registra os aspectos teológicos /filosóficos da religião *Kingunza/dmna*. É ao lado da Bíblia Sagrada, considerado uma ferramenta fundamental para o sacerdote *Kingunza/dmna*.

Atualmente além do *kikongo* o Manual Wasimpama também está traduzido nos idiomas francês e inglês. Mas, infelizmente, ainda não goza de uma ampla divulgação chegando ao ponto de não haver nenhum exemplar entre as autoridades eclesiais angolanas embora existam previsões de recebê-lo.

3.1.4 As Vestimentas

O símbolo é um elemento permanente em toda experiência religiosa¹⁵⁴. Inúmeros elementos recebem um valor sagrado nas experiências religiosas e as vestimentas se configuram em um dos elementos que mais recebem essa conotação. As vestes do sumo sacerdote na lei mosaica ilustram com clareza essa questão. São vestes profundamente carregadas de uma simbologia religiosa, confeccionadas especificamente para ele e proibidas de serem usadas fora do espaço sagrado.

Cada elemento nele presente reflete o carácter e as funções definidas para um sumo sacerdote. Basta citarmos a coroa de ouro escrito como de gravura de selo com os dizeres *Santidade ao Senhor* amarradas em um cordão azul e atadas na mitra do sumo sacerdote representando a santidade que lhe era exigida (Ex 39:30-31).

¹⁵⁴ ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. – São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 1991.

Conforme Julien Ries “a santidade das pessoas não é uma santificação realizada por Deus, mas uma exigência que provém do fato de Deus ser santo”¹⁵⁵. Da mesma forma que pesava sobre os sacerdotes judaicos o dever de serem santos, se percebeu tal exigência por parte dos praticantes *Kingunza/dmna* e, uma vez mais, as vestes se tornam o elemento simbólico que manifestam uma realidade invisível exigida que é a santidade por parte de seu usuário.

As vestes *Kingunza/dmna* representam uma harmonia filosófica entre as cosmogonias cristã e *bakongo*. De acordo com a escatologia cristã, os santos que aguardam a recepção do galardão recebem uma comprida *veste branca* (Ap 6:10) e, constantemente, no Novo Testamento a santidade é representada pelas vestes brancas. Por sua vez, Wyatt MacGaffey afirma que “na cosmologia congoleza o mundo está dividido em duas partes, a dos vivos e a dos mortos, sendo a água a passagem para os dois mundos [...] Para os bantos, os mortos têm cor branca”¹⁵⁶ e usam vestes brancas. Semelhante a essa cosmologia banto, existe o relato bíblico neotestamentários da manifestação de Moisés e Elias (antes mortos) à Jesus no monte da transfiguração os quais aparecem com vestes resplandecentes (Mt 17:1-9).



Fig. 13 – Praticantes Kingunza durante o ritual de recepção de uma delegação interna. Foto: IESA – Kingunza/dmna.

O aspecto resplandecente representa o alto grau de santidade. Dentro de uma concepção *Kingunza/dmna* as vestes sagradas devem ser completamente brancas, não

¹⁵⁵ RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. – São Paulo: Ideis & Letras, 2008, p.72.

¹⁵⁶ In: 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*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art.

podem receber qualquer marca ou inscrição, as quais simbolicamente representam a profanação ou a abominação. Assim como acontece com outros aspectos da doutrina *Kingunza/dmna*, os seus praticantes também afirmam que as suas vestes são resultado de uma inspiração divina pelo mesmo processo da hierofania o qual já abordamos um pouco mais acima.

As vestes sagradas *ngunzistas/dmna* são variadas de acordo com o sentido e utilidade que elas abarcam, tal como indicado na imagem acima. Um dos principais aspectos característicos das vestes no *ngunzismo/dmna* é que elas demarcam papéis/funções permitindo assim uma compreensão da estrutura hierárquica na dinâmica interna.

As mulheres usam vestidos compridos deixando visível apenas os pés. Percebe-se dentro da dinâmica *Kingunza/dmna* um profundo cuidado com a sensualidade porque existe uma guerra constante entre sagrado – profano – pecado. A sedução é tida como uma das causas de profanação/pecado. As mulheres devem demonstrar pelas vestes e pelo proceder, as precauções quanto a exposição de partes íntimas de seus corpos. O traje acima é padrão para as praticantes efetivas e as demais mulheres embora podendo trajar vestes diferentes, são obrigadas a seguir a mesma instrução quanto à sensualidade.

Essa repressão de qualquer elemento erótico nos cultos *Kingunza/dmna* contrasta com outras experiências religiosas em diversos lugares do mundo inclusive na África nas quais, existe uma analogia direta entre a terra, a mulher e a fecundidade¹⁵⁷ e elemento como os seios e o ventre femininos se tornam símbolos de fertilidade nessa relação; é o caso da adoração à Ártemis, divindade bastante popular na Ásia menor e na Grécia durante os primeiros anos da era cristã - sua estátua/escultura na “metade superior do torso frontal era coberto de protuberâncias que lembravam seios humanos, de modos que, às vezes ela era chamada de *Ártemis cheia de seios*”¹⁵⁸.

Outro item obrigatório na indumentária feminina *Kingunza/dmna* é o uso do lenço cobrindo completamente os cabelos. Dentro de uma concepção judaico-cristã, os cabelos de uma mulher representam a sua honra e o lenço posto sobre a cabeça aponta para uma posição de submissão da mulher em relação ao homem (I Co 11:1-16). Ainda dentro dessa concepção, a cabeça representa o governo e o apóstolo Paulo discorrendo acerca

¹⁵⁷ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. – 3ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.193 – 212.

¹⁵⁸ *Ártemis dos efésios*. In: Zordevan Corporation. *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*. – São Paulo: Editora Vida, 2013, p.1808.

dessa questão afirmou: “...mas quero que saibais que Cristo é a cabeça de todo varão, e o varão, a cabeça da mulher; e Deus, a cabeça de Cristo” (I Co 11:3).

Inspirada nessa visão judaico-cristã, a doutrina *Kingunza/dmna* estabelece às mulheres uma posição de submissão em relação ao governo, primeiro Divino e depois masculino (terreno) de modos que se torna perceptível a demarcação de espaços tanto nos elementos concernentes à liturgia, quanto às relações interpessoais entre homens e mulheres.

Tal como já destacado, o cabelo representa a honra da mulher e nas culturas africanas (bantu) embora não seja atribuído à mulher o lugar do governo, isso não retira delas a honra e o forte poder de influências que exercem nas famílias e nas sociedades. Ainda em nossos dias, se perceptível o lugar inquestionável que as mulheres ocupam e o papel que desempenham. Dentro de uma dinâmica *Kingunza/dmna*, as mulheres constituem a principal força motriz, além de ser a maioria numérica têm dentre outras atuações o papel de conduzirem seus filhos e instruí-los no envolvimento com a prática *Kingunza/dmna*.

Prosseguindo na leitura da imagem acima ainda no primeiro plano, se observa que tanto o segundo quanto o quarto participante da esquerda para a direita possuem indumentária semelhante, diferenciando apenas no uso de calças por um e bermuda por outro. Essa também corresponde a uma vestimenta padrão dentro do *ngunzismo/dmna*. A partir de uma interpretação hierárquica, tais vestes são usadas por praticantes que não exercem funções sacerdotais (isso quando usadas durante os cultos). Fora do espaço sagrado, é com elas que o praticante *Kingunza/dmna* efetivo se apresenta diante da sociedade, pois se configuram em uma estética visual autêntica.

Na imagem em análise, ainda no primeiro plano, da esquerda para a direita vê-se que o terceiro praticante está trajado de vestes sacerdotais. À semelhança do judaísmo do islamismo, e até mesmo do cristianismo católico, os sacerdotes usam vestes compridas e, no caso, do *ngunzismo/dmna* elas são brancas sem nenhuma inscrição e acompanhadas de uma cinta e de uma toalha, tal se verificar melhor na foto abaixo.

A condição de ser um sacerdote é passar no ritual prático de iniciação a fim de transformar os iniciados em *milongi* (pessoas capacitadas a curar enfermidade e expulsar males). A toalha que cada sacerdote carrega sobre os ombros e, quando em inatividade, individual e intransferível porque corresponde a arma de guerra que cada *milongi* possui no confronto com as forças espirituais malignas. O *milongi* é, então, representado como um

soldado e diversos elementos na semântica *Kingunza/dmna* o retratam como tal. É o caso da frase bastante difundida internamente a qual afirmam: *ngunza é um soldado!*



Fig. 14 – Sacerdotes Kingunza, após a liturgia da bênção geral. Foto: IESA – Kingunza/dmna.

O sacerdote *Kingunza/dmna* também carrega sobre a cabeça uma *mitra* (o chapéu sacerdotal). O uso da *mitra* era comum entre os sacerdotes persas, egípcios e assírios antigos, judeus. E, ainda hoje, é um acessório indispensável na indumentária sagrada do Papa, de bispos, de arcebispos e de cardeais católicos. A *mitra* no *ngunzismo/dmna* é chamada de *kepi* e o seu uso tem analogia com o lenço feminino, pois enquanto o lenço representa a submissão da mulher em relação ao varão, o *kepi* representa a submissão do varão em relação à Cristo.

Voltando para a Fig.13 ainda no primeiro plano, na extrema direita, identificamos alguns praticantes vestidos de roupas comuns. Isso também aponta para o seu lugar dentro da hierarquia. O uso de vestes comuns no recinto sagrado retrata o perfil de alguém neófito ou visitante e que está no processo inicial de inserção em relação à prática *Kingunza/dmna*.

3.2 LITURGIA: o culto público.

Conforme Durkheim uma religião é “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral chamada igreja, todos aqueles que a ele

aderem”¹⁵⁹. Nesse sentido, se compreende a *liturgia* como o elemento por meio do qual, as crenças e as práticas de um sistema religioso são manifestas num culto ou ritual.

A comunidade dos praticantes *Kingunza/dmna* também se reúne em templos (Igrejas) e possuem uma liturgia própria manifestada durante os seus cultos. Aqui descrevemos os elementos que constituem a liturgia *Kingunza/dmna*.

3.2.1. Culto público: dias e horários.

Os dias e horários de culto no *ngunzismo/dmna* refletem a influência de duas grandes concepções universalistas e norteadoras no campo das religiões: *a concepção judaica e a greco-romana*.

A concepção judaica é percebida no estabelecimento de dois horários de culto de segunda a sábado, das 5h30 as 6h30 e das 17h30 as 18h30. De acordo com a lei mosaica, os israelitas se reúnem no templo nos horários estabelecidos para o oferecimento do incenso no *Santo Lugar* pelo sacerdote ordenado e na medida em que a fumaça do incenso subia do altar, o povo via do lado de fora e fazia as suas orações à Javé.¹⁶⁰ Esses encontros ocorriam na viração da quarta vigília para a hora primeira (6h da manhã) e na viração do dia na transição da hora duodécima para a primeira vigília (18h da tarde). O estabelecimento desses horários para os cultos *ngunzistas/dmna* segue inquestionavelmente essa lógica.

O culto principal ocorre nos domingos das 9h às 14h sendo o reflexo da lógica greco-romana a qual institucionalizou a ocorrência dos cultos cristãos no domingo contrário ao shabat do judaísmo.

3.2.2 Espaço Sagrado.

De acordo com Mircea Eliade “a noção de espaço sagrado implica a ideia da repetição da hierofania primordial que consagrou esse espaço transfigurando-o, singularizando-o, em resumo, isolando-o do espaço profano a sua volta”¹⁶¹. Michel Meslin chama esse isolamento de *cercado* segundo o qual “destaca [...] a sacralidade do espaço

¹⁵⁹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. – São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.32.

¹⁶⁰ Bíblia Sagrada. Livro Lucas, capítulo 1, versículos de 8 a 10.

¹⁶¹ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. – 3ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.296.

cultural em que o homem entra em contato com o divino”¹⁶². No *Kingunza/dmna* a sacralidade do espaço cercado é efetuada mediante orações de consagração e aspersão de água benta tanto dentro como ao redor do mesmo.

Um elemento universalmente comum nos espaços sagrados é a construção arquitetônica. Tanto Eliade quanto Meslin concordam no fato de que os edifícios sagrados não são apenas construções baseadas em cânones tradicionais e sim, reflexo material do sentido cosmológico que elas abarcam. A relação harmônica entre o edifício sagrado e o sistema de crenças e valores que o respalda é causada por uma revelação que desvenda o arquétipo do espaço sagrado, “arquétipo copiado e repetido depois indefinidamente na construção de todos os novos altares, de todos os novos templos ou santuários”¹⁶³.

Os templos *Kingunza/dmna* também seguem a lógica de um arquétipo que reflete sua cosmologia, o qual é repetido em todos os espaços em que os mesmos são construídos. As particularidades imutáveis dos templos *Kingunza/dmna* são os seguintes:

- a) Instalação de duas portas principais semelhantes e paralelas que dão acesso ao templo; porta esquerda restrita para a entrada de homens e a esquerda para a entrada de mulheres;
- b) Adentrando no templo, o chão é dividido por duas faixas brancas demarcando o espaço dos homens à esquerda e o das mulheres à direita; o espaço entre as duas faixas é equivalente à 1/3 da largura total; o contato físico entre homens e mulheres é extremamente evitado dentro do templo, pelo risco de atrair o profano. Como afirma Mircea Eliade: “o sagrado é sempre perigoso para quem entra em contato com ele sem [...] ter passado pelos *movimentos de aproximação* que qualquer ato de religião requer”¹⁶⁴.
- c) Na parte frontal, no final das duas faixas está erigido o altar de um extremo ao outro no qual ficam assentados os gestores (pastores/sacerdotes e secretário) e o púlpito é colocado de forma centralizada.
- d) Entre os gestores e os fiéis, logo abaixo ao altar, fica assentado o regente do culto também chamado de *chef du commandement* (literalmente chefe do comando pois os *ngunzas* se vêm como um exército de guerra espiritual).

¹⁶² MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.173.

¹⁶³ Idem, ELIADE, Mircea. Op. Cit. 2008, p.296.

¹⁶⁴ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. – 3ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.298.



Fig. 15 – Demarcação dos espaços dentro do templo. Kingunza/dmna.
Foto: IESA – Kingunza/dmna.

3.2.3 A estrutura do Culto Público.

O culto *Kingunza/dmna* é dividido em duas partes. A primeira tem na *pregação* o seu momento central e o segundo tem o seu ápice na *cura dos enfermos*. Estes são acompanhados de outros elementos semelhantemente relevantes na fé *Kingunza/dmna* tais como a bênção, os cânticos, as ofertas, o baskilo, etc., os quais descreveremos individualmente um pouco adiante. Essa divisão também aponta para os dois fundamentos que caracterizam a doutrina *ngunzista*: 1) a *proclamação do evangelho* e 2) a *intensa atividade espiritual/pentecostal*.

 DEUS EM NÓS IGREJA DO ESPÍRITO SANTO EM ÁFRICA I.E.S.A.D.M.A.A REPÚBLICA DE ANGOLA	
PROGRAMA DO CULTO DOMINICAL	
Iª PARTE PASTOR EM DIA: _____ COORDENADOR DO CULTO: _____ HINO Nº _____ HINO Nº _____ PRESEÇA NA BÊNÇÃO: P/C= P/A= P/T= M/C= M/A= M/T= T/G= ORAÇÃO DE AGRADECIMENTO: HINO Nº _____ HINO Nº _____ PREGAÇÃO: PREGADOR: _____ LEITURA BÍBLICA: _____ HINO Nº _____ HINO Nº _____ HINO Nº _____ ORAÇÕES DE ENCERRAMENTO: _____ _____	IIª PARTE INFORMAÇÕES: _____ _____ _____ _____ _____ _____ OFERTAS: P= M= T= CONJ.= DOCENTES: Normais: P= M= T= Graves: P= M= T= VISITAS: P= M= T= BALANÇO ESPIRITUAL _____ _____ PRESEÇA FINAL: P/C= P/A= P/T= M/C= M/A= M/T= T/G= OBSERVAÇÕES: _____ _____ _____ DATA: ____/____/____ O RESPONSÁVEL _____

Fig. 16 – Planilha estatística dos cultos Kingunza/dmna.
Fonte: Arquivos IESA – Kingunza/dmna.

3.2.3a A primeira parte.

A semelhança das missas católicas, os cultos *kingunza/dmna* são anunciados por sinos (*ngunga*) os quais consistem em toques de batuque em ritmos alternados por um praticante indicado e considerado aprovado dentro dos processos internos de purificação. Os toques duram cerca de cinco minutos e terminam no exato horário de início do culto. A primeira parte é estruturada da seguinte forma:

No primeiro momento: o culto é oficialmente aberto pelo *pastor em dia* (escalado para ministrar a pregação). Este, após por três vezes repetir uma sequência de três toques sobre o púlpito em sinal de atenção, faz a oração de abertura e declara o culto aberto passando o comando para o dirigente do culto (*chef du comandament*).

No segundo momento: são entoados dois ou três cânticos dos que compõem o hinário *Kingunza/dmna*. A composição dos mesmos consiste na alternância entre as estrofes e o refrão; o número de estrofes é relativo de um cântico para o outro podendo variar entre 4 a 11. Os cânticos acompanham grande parte da programação. Diferente do modelo eclesialístico ocidental de adoração no qual um grupo seletivo de ministros entoa os cânticos e o restante da congregação acompanha em segundo plano, no *ngunzismo* todos os participantes do culto ficam em primeiro plano cabendo a cada uma das partes envolvidas uma função específica dentro da estrutura geral da adoração. A religião *Kingunza/dmna* adota uma particularidade rítmico-musical inerente à cultura africana, bastante dinâmica em sua concepção.

O *chef du comandament* coordena todas as partes. Um grupo de seis homens toca os instrumentos principais, os demais cantam as estrofes, as mulheres cantam o refrão no final de cada estrofe e tocam as *sacaias* (chocalhos). Todos dançam a exceção daqueles que não mais se sentem em condições físicas para tal. A adoração torna-se então dinâmica e intensa a fim de estimularem a ação do Espírito Santo.

Os cânticos são entoados em grande parte nas línguas étnicas africanas, predominantemente, o *kikongo*. Os instrumentos musicais adotados também são característicos da cultura africana e estão muito voltados para a percussão. Os instrumentistas são organizados em dois grupos de três componentes cada tocando um ritmo diferente, mas, em harmonia com os outros dois e o som das *sacaias* tocadas pelas mulheres.



Fig. 17 – Momento de celebração em culto Kingunza.
Foto: Adriano Kilala.

Um grupo toca os batuques – tambores confeccionados manualmente a partir de troncos de árvore escavados, cobertos dos dois lados com pele de animal, e tocados por um dos lados com uma baqueta com borracha na extremidade e do outro lado pela própria mão do instrumentista. O outro grupo toca, também, com baquetas sobre uma barra de bambú apoiada sobre dois suportes laterais e às vezes perfurada ao meio permitindo, assim, uma maior intensidade sonora devido a sua característica oca.



Fig. 18 – Instrumentistas Kingunza/dmna.
Foto: IESA – Kingunza/dmna.



Fig. 19 – Instrumentistas Kingunza/dmna.
Foto: Adriano Kilala.

No *terceiro momento*, os participantes recebem a *bênção*. O *chef du comandament* indica um ou dois *milongi* para exercerem essa tarefa. Durante esse momento é interdita qualquer entrada ou saída do recinto sagrado por ser o momento de muito temor e reverência porque acreditam na intervenção ‘direta’ de anjos através dos sacerdotes.

A bênção é dada primeiro às mulheres; as quais, ajoelhadas sobre a linha divisória olham ao alto (céu) e posicionam as mãos em sinal de petição (como se estivessem esperando algo de Deus). O sacerdote escolhido dá seis voltas ao redor dos membros ajoelhados em sinal de demarcação territorial espiritual e, por fim, impõe a mão direita sobre cada um. Em seguida a bênção é dada aos homens mediante o mesmo procedimento.

Em todo o tempo a bênção é acompanhada de cânticos *ngunzistas* não inseridos no hinário e consistem numa única frase bastante rítmica que é entoada por homens e mulheres de forma alternada.

Após a bênção um voluntário homem ou mulher, faz uma oração de gratidão e em seguida entoam-se mais dois ou três cânticos.



Fig. 20 – Momento da bênção em um culto Kingunza/dmna.
Foto: IESA – Kingunza/dmna.

No *quarto momento* é proclamada a mensagem do evangelho pelo *pastor do dia*. Normalmente as pregações são efetuadas mediante a tradução de um intérprete e prima-se pela presença de uma língua étnica e do português enquanto língua oficial da nação angolana. Antes de iniciar a pregação o *pastor em dia* anuncia os textos bíblicos que irá usar e voluntários dentre os participantes tanto homens como mulheres fazem a leitura dos referidos textos que são feitos em média por três ou quatro leitores cada um em uma língua diferente (inclusive inglês e francês).

Outro aspecto que se observou nas pregações *Kingunza/dmna* é a constante adoção de contos populares africanos para facilitarem a absorção da mensagem. Durante a pesquisa de campo (dezembro 2015) em um dos cultos, o pregador associou um conto popular do sapo que ficou sem cauda como punição de querer sempre levar vantagem

sobre os outros e relacionou com crentes que têm a mesma tendência, advertindo assim que também podem sofrer as consequências de suas más ações.



Fig. 21 – Momento de pregação durante culto Kingunza/dmna. Foto: IESA – Kingunza/dmna.



Fig. 22 – voluntárias se expressam com cânticos após pregação. Foto: Adriano Kilala.

No culto *Kingunza/dmna* o conteúdo central da mensagem é de um modo geral, voltado ao apelo de uma vida cristã genuína em que os aspectos considerados pecaminosos e mundanos da vida passada fiquem para trás. Percebeu-se durante as pregações, a manifestação de outro elemento característico das sociedades africanas que é a espontaneidade na expressão das emoções - enquanto a mensagem é proclamada os participantes se expressam livremente com cânticos individuais e, muitas vezes, o pregador para por uns instantes e a congregação inteira entoia o cântico iniciado por um praticante.

Após a pregação o *chef du comandament* abre inscrições para aqueles que voluntariamente quiserem se expressar em público através de cânticos. Qualquer um pode se inscrever e entoar um cântico de livre escolha podendo inclusive ser de outras denominações. Em linhas gerais, os cânticos escolhidos estão relacionados com o sentido da mensagem pregada.

Terminadas as apresentações individuais são novamente entoados dois cânticos conjunto. Em seguida dois voluntários - um homem e uma mulher, fazendo uma oração cada encerram o primeiro momento e, finalmente, após as orações o dirigente do culto repete as três sequências de três toques sobre o púlpito e declara encerrada a primeira parte do culto.

3.2.3b A segunda Parte.

As atividades centrais dessa segunda parte têm um cunho mais espiritual, e nela se percebeu a presença de elementos universais da liturgia cristã. As divisões são as seguintes:

O primeiro momento corresponde aos informes apresentados pelo secretário da paróquia. Durante esse momento são, também, apresentadas prestações de contas aos membros quanto às tarefas realizadas pelo corpo gestor no que concerne as finanças e demais atribuições, bem como, a convocação para as reuniões e demais informações julgadas necessárias pelo corpo gestor.

No segundo momento: são ministradas as ofertas, voluntariamente, por cada participante em dinheiro. Para tanto, são colocadas dois baldes em cima de dois bancos - um para as mulheres e outro para os homens. Cada grupo, por seu lado, organiza uma fileira que caminha no sentido da porta principal, contorna e se dirige ao gasofilácio que fica em frente ao altar. Assim, um por sua vez deposita a sua oferta ao som dos instrumentos musicais e de cânticos que seguem a mesma lógica daqueles entoados durante a *bênção*.



Fig. 23 – Praticantes Kingunza/dmna ofertando durante culto.
Foto: Adriano Kilala.

O terceiro momento é destinado ao ritual de cura de enfermidades dentro da dimensão espiritual/pentecostal da doutrina *Kingunza/dmna*. O procedimento inicial desse momento é o mesmo usado durante o ritual de *bênção* em que os enfermos se ajoelham também sobre as faixas divisórias e dois *milongi*, indicados pelo *chef du comandament*, dão as seis voltas em torno dos enfermos e aí vão tratando individualmente. O *chef du*

comandament faz a inquirição um por um sobre o tipo de enfermidade e vai orientando os *milongi* de acordo com o diagnóstico identificado.

Primeiro são atendidas as mulheres. Os (as) ‘pacientes’ menos graves são tratados primeiro enquanto os outros aguardam. Os pacientes com diagnóstico mais grave são primeiro tratados assentados e depois ajoelhados. O número de atendimento simultâneo é mediante o número de *milongi* em exercício.



Fig. 24 – Cura de Enfermos durante um culto Kingunza/dmna.
Foto: Adriano Kilala.

A operação da cura é atribuída ao Espírito Santo e os *milongi* se apresentam como aqueles que são revestidos dessa virtude sobrenatural. O principal recurso adotado é a imposição de mãos e usa-se também a toalha (instrumento de guerra intransferível do *milongi*) a qual é sacudida sobre o enfermo a fim de expulsar os maus espíritos, os quais são de acordo com a doutrina *Kingunza/dmna* causadores das enfermidades. Usam também, em alguns casos, a água benta que é aspergida ao redor e sobre o enfermo.

Os cânticos são intensos, a congregação inteira se envolve, pois acredita que os mesmos estimulam a ação do Espírito Santo. Eles também seguem a mesma lógica do cântico para a bênção, mas o seu teor está voltado na ação do Espírito Santo sobre as enfermidades. É o caso de um cântico entoado alternado que se resume nessas palavras: *motô mpela, massumbe lônua* (fogo acende, pecado sai).

No quarto momento: após os enfermos, as mulheres grávidas passam pelo mesmo procedimento e é uma prática que representa uma forma de proteção espiritual à criança que está sendo gerada, pois é comum nas culturas africanas acreditar que espíritos malignos têm capacidade de atingir/prejudicar um feto.

No quinto momento são conhecidos os visitantes aos quais se coleta os nomes, se apresenta a estrutura hierárquica do templo e, também, se inquirir quanto sua pretensão, se é a inserção no grupo ou simplesmente realização de uma visita.

No sexto momento, a congregação inteira se joelha e os sacerdotes se espalham sobre os quatro cantos do interior do templo sagrado e estendem as mãos em direção aos fiéis e um deles dirige uma oração intercessora em favor dos presentes.

Em seguida, os fiéis fazem em conjunto a *Oração do Pai Nosso*. Após a oração eles fazem uma profissão de fé semelhante aos credos/rezas católicas em que professam: “Honra ao Senhor meu Deus, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Tudo o que fez o Senhor, ah! Nós agradecemos! Conforme o que está na sua palavra e conforme é a sua graça, Oh Senhor! Agradecemos a tudo o que fez o nosso salvador”¹⁶⁵. Finalmente, os fiéis batem três sequências de duas palmas o que é um gesto de agradecimento dentro da cultura étnica *bakongo* retornando, assim, cada um ao seu lugar.

No sétimo momento, eles realizam o balanço espiritual conhecido como *baskilo*¹⁶⁶. De acordo com os gestores *Kingunza/dmna* “o *baskilo* é a ação consciente do homem realizado fisicamente de forma dinâmica para a estimulação do corpo humano, a fim de dinamizar a ação espiritual do crente”¹⁶⁷.

Dentro de uma concepção cristã, o corpo do crente é templo do Espírito Santo (I Co 6:19). Para os pentecostais o Espírito Santo é o *dinamus* fonte de poder e autoridade que capacita o crente a ser canal de manifestações hierofânicas (At 1:8). Segundo os pentecostais e neopentecostais, o Espírito Santo é, no crente, como uma tocha de fogo que se deve manter sempre acesa. Partindo dessa concepção, a realização do *baskilo* no culto *Kingunza* tem por objetivo manter sempre aceso esse fogo e ativo esse *dinamus* (poder).

O procedimento para a realização do *baskilo* consiste na separação de dois *milongi* por parte do *chef du comandament* os quais são primeiro balanceados por ele e depois os dois balanceam a Igreja. Para o balanceamento, o praticante efetua primeiro uma oração de confissão de pecados e, depois, segue o mesmo sentido usado no momento das ofertas contornando a porta principal e indo em direção ao balanceador que fica em frente ao altar.

¹⁶⁵ ____ *Manual de Catequese Kingunza*. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola, Janeiro de 2016, p.7.

¹⁶⁶ Essa palavra constitui o vocabulário *Kingunza/dmna* e quer dizer *balanço* ou *balanceamento*.

¹⁶⁷ ____ JOVELINO, Pedro. *Fundamentos da doutrina Kingunza*. – Igreja do Espírito Santo em África – Angola, 1997, p.13.



Fig. 26 – Praticantes Kingunza/dmna durante a realização de baskilo.
Foto: IESA – Kingunza/dmna.



Fig. 27 – Detalhe do salto alto durante o baskilo.
Foto: Adriano Kilala.

São dadas um total de três voltas. O praticante é balanceado três vezes. O balanceador estende a mão direita em direção ao praticante que vai saltando suavemente na sua direção ao som de cânticos dinâmicos, ficando os dois de mãos dadas o praticante dá entre três a cinco saltos altos os quais são direcionados pelo balanceador. Esse procedimento pode ser interrompido em qualquer uma das três voltas caso o balanceador faça uma avaliação espiritual negativa do praticante ao qual orienta que faça novamente oração de confissão de pecados e retorne o processo desde o início.

A participação nesse ritual também é voluntária e pode ser realizado por homens, mulheres ou crianças.

No oitavo momento é apresentado, pelo secretário, publicamente, o relatório estatístico do culto quanto à referência dos cânticos entoados, número de participantes no culto entre homens e mulheres, o trecho bíblico no qual foi embasada a pregação, o valor arrecadado nas ofertas por parte dos homens, das mulheres e o total, o número de enfermos, de grávidas e de visitantes.

O nono momento é a parte final. Nele, o *chef du comandament* abre oportunidade para que alguém se manifeste caso queira justificar a ausência de alguém no culto ou endereçar saudações enviadas por alguém à congregação.

Em seguida, de cada lado, se posiciona um membro gestor de referência na ponta extrema de uma linha divisória próximo ao altar e os demais o saúdam com aperto de mão; os subsequentes saúdam a ele e aos demais que encontrarem. Assim, todos se saúdam e, conseqüentemente, fica um grupo em frente aos outro cada um na sua linha divisória. Os homens a começar do primeiro, saúdam um por um as mulheres endereçando as palavras: *mama malembe meno* (uma forma de desejar paz e tranquilidade na cultura *bakongo*) e as

mulheres respondem – *Malembe* (Paz!); alguns podem substituir pela seguinte frase em português: *Paz convosco!* E as mulheres respondem – *Paz em nome do Senhor!*

Finalmente sai dentre as mulheres uma praticante efetiva e declara a seguinte frase: *malembe meno ba tata* (A Paz senhores!) e os homens respondem unânimes – *Malembe!* Ela tomando a palavra novamente diz: *Tuendeno kueto...* (Que nós possamos ir...) e todos respondem – *Muyenge!* (Em Paz!)¹⁶⁸.



Fig. 28 – Momento de saudações no encerramento de um culto Kingunza/dmna.
Foto: Adriano Kilala.

3.3 A Hierarquia e a Divisão do Trabalho.

Neste tópico apresentamos como a Igreja *Kingunza/dmna* está organizada em termos administrativos.

Conforme Michael Harrison¹⁶⁹, “todo o movimento religioso para sobreviver historicamente tem que se institucionalizar” desenvolvendo, assim, ferramentas que lhe permitam resistir e se adaptar às mutações sócias históricas. Desse modo, a religião *Kingunza* também se viu diante desse desafio na medida em que as colônias africanas começaram a conquistar as suas independências transformando-se em novos estados independentes e soberanos.

A religião *Kingunza* saiu da clandestinidade a que fora confinada durante o regime colonial adaptando-se a nova realidade. Os seus praticantes configuraram o antigo movimento religioso numa instituição religiosa a despeito das cisões que ocorreram gerando as diferentes vertentes daí resultantes.

¹⁶⁸ Esse momento acontece dentro do templo, mas durante a pesquisa de campo realizei os trabalhos em um templo que está sendo usado em carácter provisório enquanto o definitivo é construído, e havendo pouco espaço interno, esse momento ocorre do lado de fora.

¹⁶⁹ In: ____ VIEGAS, Fátima. *Panorâmica das religiões em Angola*. Revista Religiões e Estudo. Ano1. nº1 – Angola, 2008, p.12.

Temos explorado em nosso trabalho a vertente *DMNA – Dibundo dia Mpeve ya Longo mu Afelika* (IESA – Igreja do Espírito Santo em África), a qual continua salvaguardando os fundamentos da tradição *Kingunza*. Os seus gestores têm, continuamente, lavrado o seu molde institucional no sentido de se adaptarem às demandas atuais.

A estrutura administrativa do *Kingunza/dmna* reflete as suas duas dimensões de atuação - a dimensão sociocultural (natural) e a dimensão sobrenatural. Essas duas dimensões através da religião se encontram em profunda relação. A Antropologia religiosa tem trazido importantes contribuições para essa discussão estudando a religião enquanto relação do homem com o cosmo e a maneira como ele simboliza o universo para nele se situar¹⁷⁰.

Nesse sentido, podemos perceber dois aspectos da administração eclesiástica *Kingunza/dmna* os quais estão correlacionados: um modelo estruturado aos moldes *socioculturais* e outro ao molde *espiritual*. Vejamos as especificidades:

3.3.1 Estrutura administrativa sociocultural.

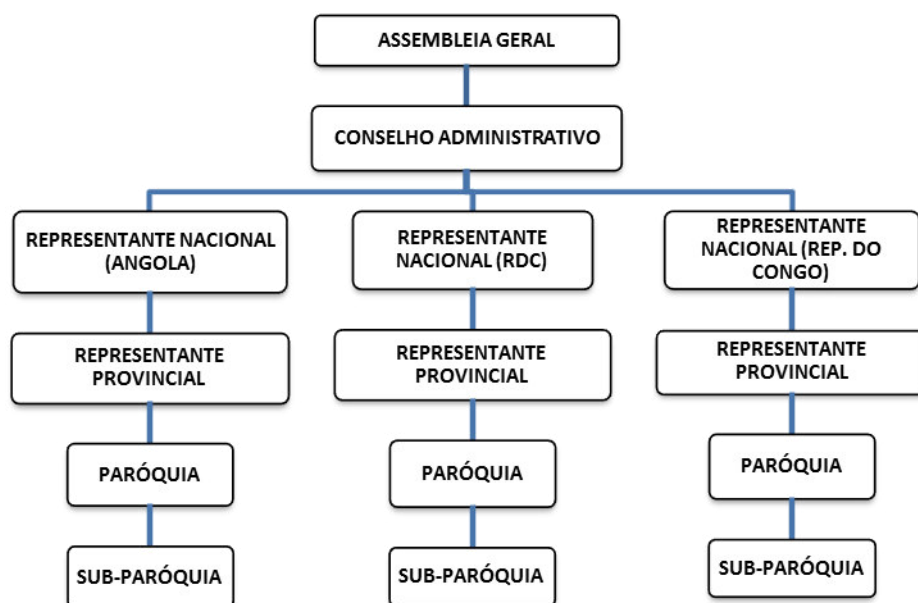
O modelo adotado é vertical e interliga de cima para baixo todos os departamentos e cargos. O seu raio de alcance é internacional, pois envolve países como a *República Democrática do Congo* (Direção Geral), *A República do Congo* (Brazzaville) e a *República de Angola*. A Direção Geral interliga-se às Direções Nacionais, as quase, por sua vez se interligam as Direções Provinciais que, por fim, se interligam as Direções Municipais que devem apresentar Relatórios ao seu superior imediato até chegar à instância maior.

Em linhas gerais, o organograma *Kingunza/dmna* constitui um modelo que se aplica em todos os níveis (internacional, nacional, provincial e paroquial) sofrendo ligeiras modificações na medida em que é aplicada de uma instância a outra.

Esse modelo consiste no estabelecimento de um Conselho em todas as instâncias como, por exemplo: Conselho Administrativo (internacional), Conselho Nacional, Conselho Provincial, Conselho Paroquial e Conselho Sub-Paroquial. O conselho é o maior órgão de cada instância e é constituído por cada membro da referida instância; é presidida pelo líder da mesma e requer a presença obrigatória dos responsáveis dos

¹⁷⁰ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.19.

departamentos. A indicação aos responsáveis para os cargos é feita pelo representante da instância mediante aprovação em Conselho.

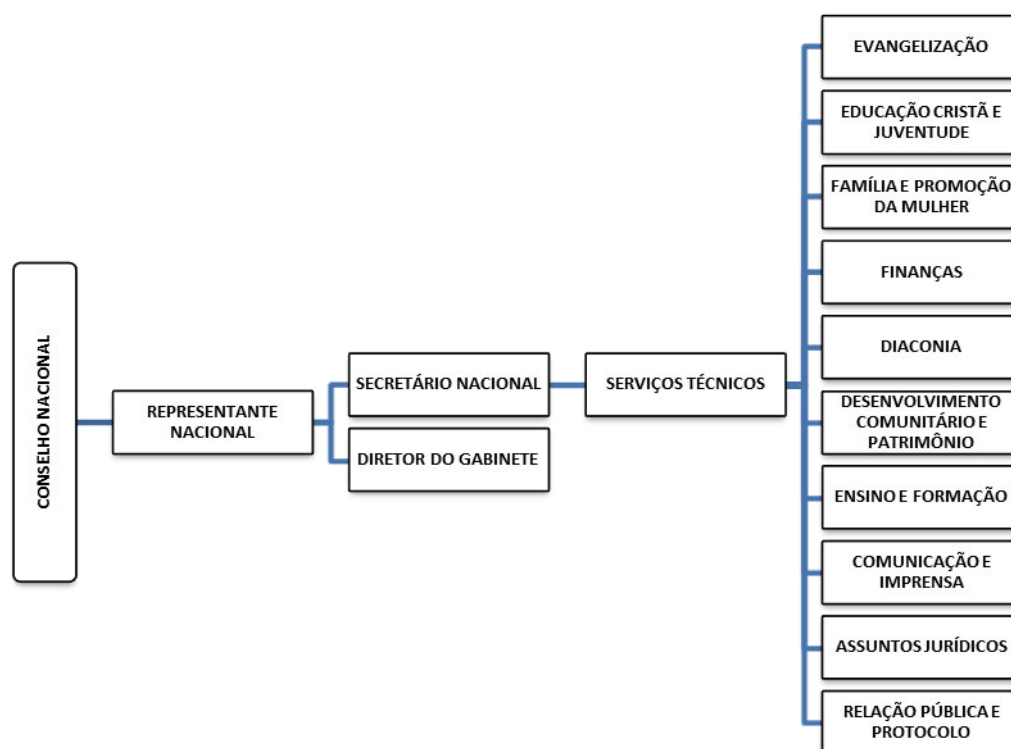


Mapa 1 – Organograma Geral Kingunza/dmna.

O representante, a nível nacional também recebe o título de presidente. O seu tempo de exercício é indeterminado, mas, poderá ser interrompido de acordo com Resoluções do Conselho. Ele é auxiliado por um *Diretor de Gabinete* e um *Secretariado* que está voltado para questões de ordem administrativas e burocráticas. Ainda existem as redes de atuação chamadas de *Serviços Técnicos* que operam em diversas áreas da instituição para atenderem as demandas internas e externas - são elas: *Evangelização, Educação Cristã e Juventude, Família e Promoção da Mulher, Finanças, Diaconato, Desenvolvimento e Patrimônio, Ensino e Formação, Comunicação e Imprensa, Assuntos Jurídicos, Relações Públicas e Protocolo e Conselheiros nas instâncias provinciais e sub-paroquiais.*

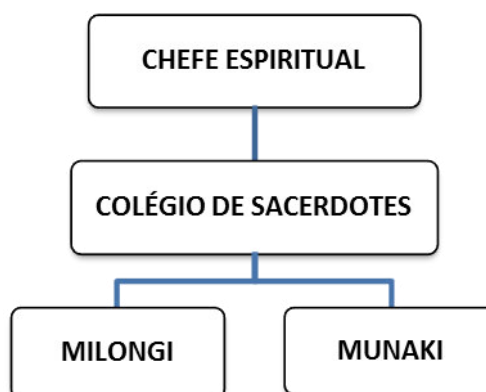
Não é demais salientar que algumas funções administrativas da Igreja Kingunza/dmna parecem ser confusas à luz da eclesiologia. É o caso da adoção, por um lado, do termo *Paróquia* para se referir às suas instituições ou representações por ser um termo do vocabulário eclesiástico católico. E, por outro lado, aos seus responsáveis a atribuição do título de *Pastor* - um termo referente ao vocabulário protestante. No caso de Angola, o Representante Nacional também é chamado de *Apóstolo*, título que vem sendo resgatado pelo Movimento da *Nova Reforma Apostólica* a partir dos Estados Unidos da

América. Isso indica que a religião *Kingunza/dmna* possui, em si, traços universalistas e ao mesmo tempo locais na sua formação.



Mapa 2– Organograma da Direção Nacional Kingunza/dmna.

3.3.2 A estrutura administrativa espiritual.



Mapa 3 – Organograma da administração espiritual.
Kingunza/dmna.

Como resultado de sua força espiritual, na Igreja *Kingunza/dmna*, existe uma estrutura administrativa voltada exclusivamente para essa dimensão. Nessa configuração, o Representante Nacional assume a função de *Chefe espiritual* e coordena a todos aqueles

que exercem atividades espirituais. O exercício dessas atividades representa o maior nível de envolvimento com a instituição.

Existe ainda o Colégio de Sacerdotes com os membros que compõem conciliando as duas estruturas administrativas. Esse grupo é formado por homens e mulheres. Os homens são chamados de *milongi* (pois são habilitados a exercer o poder de cura), e as mulheres de *munaki*¹⁷¹ as quais exercem suas atividades em meio ao público feminino e, também, são tidas como Conselheiras para o corpo dirigente. Ambos (homens e mulheres) são considerados *Ngunza* (Profetas) e constituem um exército espiritual.

¹⁷¹ Esse termo embora pouco usado é bastante tradicional na tradição Kingunza desde o início do séc.XVIII, e se refere às mulheres profetizas.

4 A RELIGIÃO KINGUNZA NA ANGOLA CONTEMPORÂNEA.

Até o momento concentramos nossos esforços no sentido de apresentar o processo de construção da religião *Kingunza* a partir de sua dinâmica sócio-histórica de encontros e choques culturais. Por isso descrevemos a sua configuração teológica com os seus dogmas, as suas normas éticas de comportamento (moral) e a sua estrutura litúrgica caracterizando as etapas de seu culto público como elementos constituintes de uma religião como sistema cultural¹⁷². No presente capítulo contextualizamos a Angola contemporânea, o cenário no qual a religião *Kingunza/dmna* existe e é praticada.

4.1 Angola: uma identidade em construção.

A República de Angola é um país da África Austral, cujo território possui uma superfície de 1.246.700km² fazendo fronteira ao norte e nordeste com a *República Democrática do Congo*, ao sudeste com a *Zâmbia* e ao sul com a *Namíbia*. O seu clima é tropical e, nas zonas de maior altitude, o clima é temperado. Angola é, em termos de viabilidade econômica, um dos países mais ricos de África por causa das suas reservas naturais tais como petróleo; recursos hídricos e minerais; florestas e uma vasta extensão de terras férteis¹⁷³.

De acordo com o último censo realizado entre 2014 – 2015, Angola possui uma população estimada em cerca de 24,3 milhões de habitantes¹⁷⁴, os quais a partir de uma classificação etnolinguística estão divididos em Bantu (*Kikongo, Kimbundo, Lunda-Cokwe, Umbundo, Ngangela, Nyaneka-Humbe, Herero, Ovambo e Xindonga*), Não-Bantu (*Koisan*) e Pré-Bantu (*Vátua*)¹⁷⁵. Hoje, também existe uma considerável população mestiça resultante de encontros entre nativos e europeus, bem como uma população de origem direta europeia¹⁷⁶.

¹⁷² In: ____ VIEGAS, Fátima. *Panorâmica das religiões em angola pós-colonial*. Revista Religiões e Estudo. Ano1. nº1 – Angola, 2008, p.12.

¹⁷³ ____ *How to improve, trough skills development and job creation, Young africans' access to word of work*. Angola country report for the 2014 Ministerial Conference on Youth employmente – Abidjan, Cote d'Ivoire. Ministry of Education, June 2014, p.6.

¹⁷⁴ ____ *Resultados preliminares – recenseamento geral da população e da habitação de Angola*. Instituto Nacional de Estatística – INE, República de Angola, 2014, p.9.

¹⁷⁵ In: SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.124.

¹⁷⁶ ____ *Angola: country profile – Africa Region 2012-2013*. KPMG International Cooperative. – United Kingdom: KPMGGrafica, 2014, p.2.

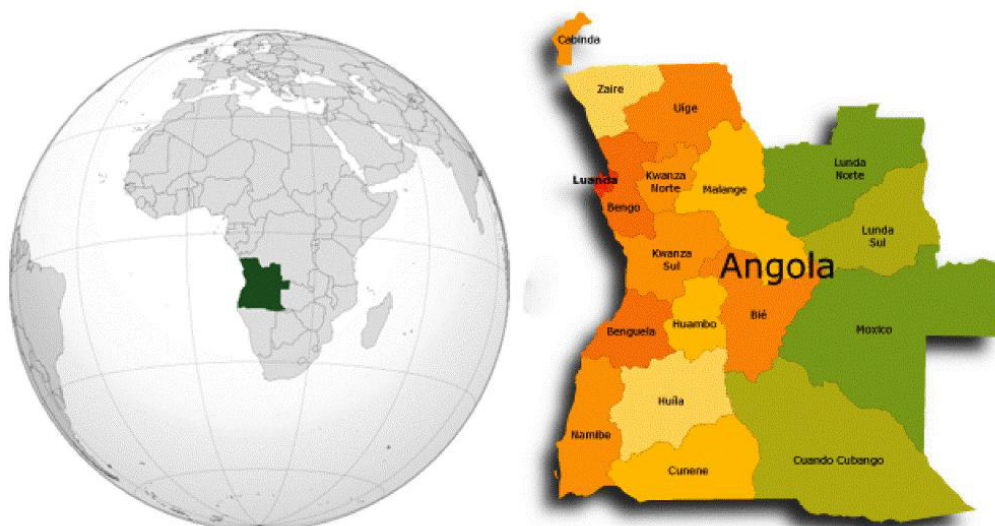
Kwanza (AOK)¹⁷⁷.

Fig. 29 – Mapa geopolítico de Angola. Fonte: www.portalangop.co.ao/angola/pt.

4.1.1. Contexto sócio histórico e econômico da sociedade angolana.

Angola é um dos países que esteve sujeito a um dos mais longos períodos de dominação na história da expansão ultramarina europeia (1482 a 1975), equivalendo quase cinco séculos. A semelhança dos demais países africanos, a sua atual formação geopolítica é resultado de uma profunda alteração arbitrária efetuada durante a *Conferência de Berlin* na etapa final do século XIX, porque violou as demarcações étnico-culturais e mesclou num mesmo território povos de diferentes línguas, culturas e formação étnica.

Após o longo período de dominação, iniciou uma onda de independência a partir da segunda metade do século XX chegando ao ponto de, no início da década de 1970 a maioria de países africanos já terem alcançado a independência político-administrativa, tal como afirma Lúcio Lara – um importante nacionalista angolano - em entrevista à

¹⁷⁷ ____ *How to improve, trough skills development and job creation, Young africans' access to word of work*. Angola country report for the 2014 Ministerial Conference on Youth employmente – Abidjan, Cote d'Ivoire. Ministry of Education, June 2014, p.6-7.

Davezies: “Hoje nós já temos assistido à independência da grande maioria dos Estados africanos” ¹⁷⁸. No espírito desse processo ímpar, em Angola, também se formaram partidos políticos que reivindicaram a independência nacional impondo séria resistência ao regime colonial português. São eles: a *Frente Nacional de Libertação de Angola* – FNLA, o *Movimento Popular de Libertação de Angola* – MPLA e a *União Nacional para a Independência Total de Angola* – UNITA.

Esses partidos eram reflexos das principais formações étnicas no território angolano. Os militantes da FNLA eram em sua grande maioria da etnia *Kikongo*. O MPLA foi majoritariamente constituído pela etnia *Kimbundo* e a UNITA com grande predominância *Umbundo*. Além de terem o colonizador como inimigo comum, os movimentos de libertação nacional viviam em um clima de tensão entre si de modo que com a expulsão dos portugueses em 1974, houve uma concorrência entre os mesmos quanto à conquista e a direção da soberania nacional culminando a proclamação da independência por cada um deles na sua região de influência.

A proclamação que se tornou internacionalmente reconhecida foi a do MPLA levada a cabo pelo seu então presidente *Dr. António Agostinho Neto* aos 11 dias de novembro de 1975, sob a concepção de uma Democracia Popular (Socialismo) como Regime Político e, conseqüentemente, o sistema de partido único. Com a morte de Agostinho Neto em 1979, *José Eduardo dos Santos* assumiu a presidência continuando com o mesmo regime até 1992, período marcado por intensas agitações mundiais em decorrência do desmonte da Guerra Fria gerado, em grande medida, pela queda da antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas - a URSS no extremo final da década de 1980.

Angola, então, adotou a *Democracia Parlamentar* como Regime Político e foi convocado as primeiras eleições legislativas multipartidárias que se realizaram entre os dias 29 a 30 de Setembro de 1992. O resultado foi que MPLA ficou com 54% dos votos equivalendo a 129 dos 220 assentos disponíveis. A UNITA ficou com 34% correspondendo a 70 assentos, e o PRS¹⁷⁹ obteve pouco mais de 2% dos votos conquistando 6 assentos e a FNLA ficou com 2% e 6 assentos no parlamento¹⁸⁰.

Em paralelo ocorreu a eleição para presidente disputada entre *José Eduardo dos Santos* (líder do MPLA) que ficou com 49% dos votos e *Jonas Malheiro Savimbi* (líder

¹⁷⁸ In: SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.149.

¹⁷⁹ Partido da Renovação Social.

¹⁸⁰ _____. *Sobre Angola – História*. Agência Angola Press/ANGOP. <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt>.

da UNITA) que obteve 41% dos votos. Antes da realização do segundo turno, a UNITA discordando dos resultados alegou ter havido fraude no processo eleitoral, resultando assim o aumento da tensão entre ambos que culminou numa extensa guerra civil¹⁸¹ que durou em torno de dez anos, desestabilizando completamente o país pela destruição da infraestrutura, a decadência da economia e o aumento drástico no número de refugiados vivendo sob péssimas condições sanitárias, etc.

Com a morte de *Jonas Savimbi* durante o confronto militar com as tropas do governo aos 2 dias de fevereiro de 2002, a UNITA entrou em uma crise profunda ficando incapacitada de dar prosseguimento a guerra civil levando nessa data ao encerramento da mesma. Foi, então, criado um plano intitulado *Governo de Unidade e Reintegração Nacional* pelo qual, os dirigentes da UNITA assumiram certos cargos no governo, havendo também, paulatinamente a unificação do exército. Os Acordos de Paz assinados entre o governo e a UNITA aos 4 dias de abril do mesmo ano marca o ápice desse processo.

Outro importante acontecimento ocorreu dois anos antes envolvendo o governo e a FLEC (Frente de Libertação do Enclave de Cabinda). Um movimento armado que reivindicava a autonomia do enclave de Cabinda, província geopoliticamente agregada ao território angolano durante o período colonial. Houve, então, a assinatura de um memorando de entendimento e a pacificação dessa região¹⁸².

Com a assinatura de tais acordos de paz, Angola entrou em um clima de maior estabilidade político-social possibilitando, assim, a realização das segundas eleições legislativas no período de 5 a 6 de setembro de 2008. O MPLA obteve larga maioria dos votos ficando com 82% deles equivalendo a 191 assentos dos 220 disponíveis. A UNITA com 10% dos votos obteve 16 assentos; e o PRS ficou com 3% dos votos obtendo 8 assentos. A FNLA obteve 1% tendo ficado com 3 assentos e, com menos de 1%, a ND¹⁸³ obteve 2 assentos¹⁸⁴.

Em janeiro de 2010 sob forte influência do MPLA, a Assembleia Nacional aprova o novo texto constitucional o qual, substituiu as eleições presidenciais pelas parlamentares. Assim, o líder do partido mais votado torna-se automaticamente o Presidente da República.

¹⁸¹ ____ *Sobre Angola – História*. Agência Angola Press/ANGOP. <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt>.

¹⁸² ____ *How to improve, trough skills development and job creation, Young africans' access to word of work*. Angola country report for the 2014 Ministerial Conference on Youth employement – Abidjan, Cote d'Ivoire. Ministry of Education, June 2014, p.6.

¹⁸³ Nova Democracia.

¹⁸⁴ Idem, ____ *Sobre Angola – História*. Agência Angola Press – ANGOP.

As eleições, nesses termos, foram convocadas para 31 de agosto de 2012 resultando na vitória do MPLA e do seu presidente *José Eduardo dos Santos* como Presidente da República. Novas eleições estão previstas para 2017.

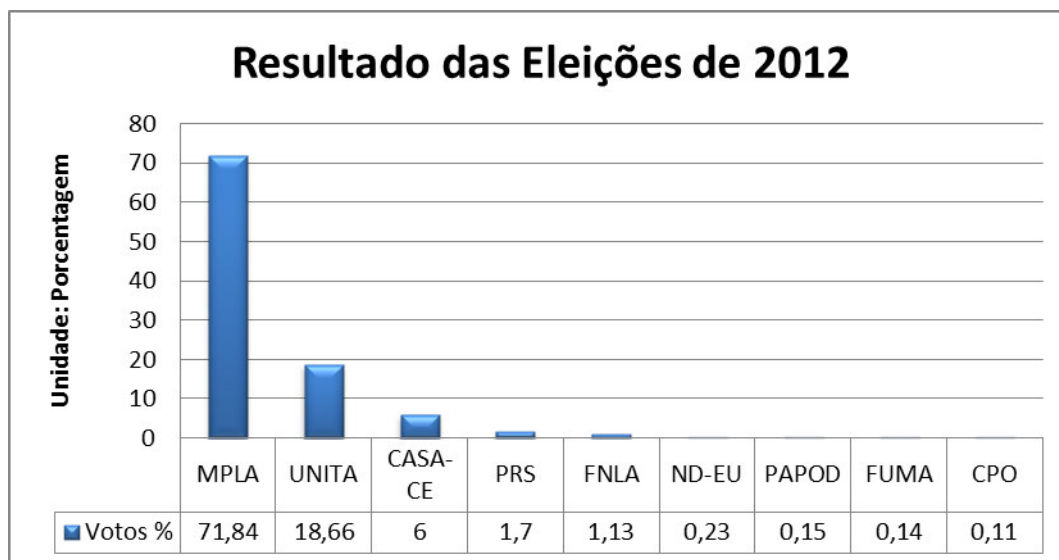


Gráfico 1 – Eleições Parlamentares 2012. Fonte: www.portalangop.co.ao/angola/pt.

Em decorrência desse processo sócio histórico, a sociedade angolana é bastante complexa na sua constituição. O aparente clima de paz e unidade nacional esconde tensões políticas e ideológicas, mas, aos poucos, o país vai assumindo uma nova identidade. Apesar de todos os problemas políticos e sociais que marcam a trajetória dessa jovem nação, Angola é um país provido de diversos recursos naturais que o torna a quinta maior economia do continente africano ficando, apenas, atrás da África do Sul, da Nigéria, do Egito e da Argélia. Entre os anos de 2004 a 2007, sua economia cresceu na faixa de 15% ao ano. Em decorrência da crise econômica mundial, esse crescimento encolheu para 8,41% em 2012¹⁸⁵ e pouco mais de 3% em 2015.

A principal receita do país advém da exportação de petróleo. Angola é, depois da Nigéria, o segundo maior produtor de petróleo em África. A exploração do petróleo representa 47% do PIB angolano e somado aos demais serviços dele resultante rendem 60% das receitas do Estado. Está em construção uma usina para a produção de gás natural

¹⁸⁵ ____ *Guia de Negócios de Angola*. Ministério das Relações Exteriores/Departamento de Promoção Comercial e Investimentos. República Federativa do Brasil, 2012

liquefeito com capacidade prevista de, aproximadamente, 6.8 bilhões de metros cúbicos por ano credenciando Angola a integrar o Fórum dos Países Exportadores de Gás¹⁸⁶.

O segundo maior produto das exportações angolanas é o diamante, embora consideravelmente inferior ao petrolífero. Existem também expressivas reservas de mineiros metálicos e não metálicos, os quais em médio/longo prazo também estarão passíveis a exportação. Outros sectores que movimentam a economia angolana além da mineração são a agricultura, indústria e serviços. Veja abaixo a participação de cada sector no PIB.

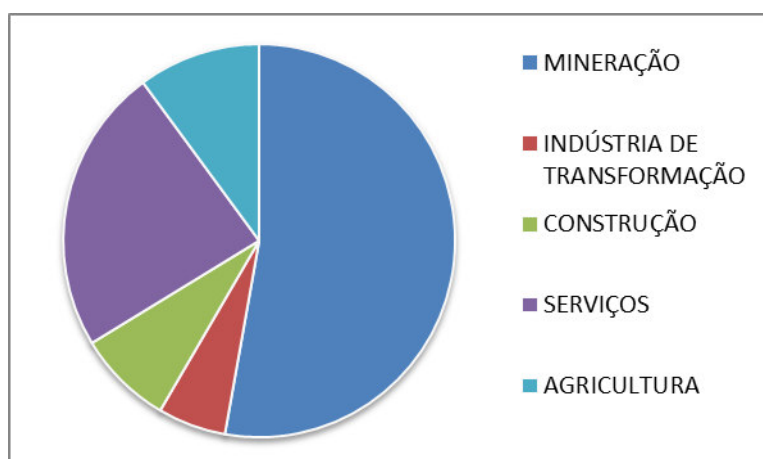


Gráfico 2 – Participação dos sectores no PIB. Fonte: Departamento de Promoção Comercial e Investimentos/ Ministério das Relações Exteriores, Brasil, 2012.

Apesar do expressivo potencial econômico, Angola ainda vive o fenômeno da má distribuição da renda. Por isso, é bastante acentuada a desigualdade social. De acordo com o último levantamento do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD, 2015), Angola ocupa a posição nº 149 na classificação mundial do *Índice de Desenvolvimento Humano* (IDH), sendo a expectativa de vida de 52.3 anos¹⁸⁷.

A densidade populacional tem uma distribuição desproporcional, principalmente, em decorrência da prolongada guerra civil. Segundo o censo populacional de 2014 existe uma média de 19 habitantes por quilômetro quadrado. 26,8% da população estão concentrados na capital Luanda. A segunda província mais povoada é a Huíla com 9,7%. A menos povoada é a província do Bengo com 1,4% da população total¹⁸⁸. Ainda

¹⁸⁶ Idem, ____ *Guia de Negócios de Angola*. Ministério das Relações Exteriores.

¹⁸⁷ *Human Development Index (HDI)*. United Nations Development Program. <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI>, 2015.

¹⁸⁸ ____ *Resultados preliminares – recenseamento geral da população e da habitação de Angola*. Instituto Nacional de Estatística – INE, República de Angola, 2014.

existe um sério problema de infraestrutura e de saneamento básico, bem como, de desemprego.

Apesar de ser questionável a eficiência do governo na resolução de demandas sociais, não podemos negar o efeito devastador que as guerras causaram sobre famílias e a sociedade. Infelizmente, o processo de reconstrução não é tão rápido quanto o de destruição. Embora os índices sociais em Angola ainda sejam alarmantes, não podemos deixar de considerar os pequenos progressos ocorridos durante os 14 anos de paz decorridos até aqui.

Um levantamento efetuado pelas Nações Unidas constatou que do ano 2000 a 2010 o número de pessoas com acesso à água potável cresceu de 52% para 60%. A proporção da população que obteve acesso aos serviços de saneamento cresceu de 75% para 85%. A taxa de mortalidade infantil caiu de 124 para 98 por cada 1000 recém-nascidos. A Renda per Capta cresceu de \$2,50 para \$6,10. A população cresceu de 14 para 20 milhões de habitantes, e estimam que em 2050 a população angolana seja um total de 43 milhões de habitantes e no ano 2100 suba para 56 milhões¹⁸⁹.

Angola é um país em reconstrução. Por isso, essa árdua missão exige esforços concentrados do governo, da população, de investidores internos e externos. Um dado favorável a essa questão é o crescente número na formação de quadros tanto nas instituições superiores de ensino em Angola como no exterior permitindo, assim, uma maior oferta na mão de obra qualificada em diferentes sectores da sociedade.

A sociedade angolana encontra-se diante de um momento crucial de sua história, assim como há 41 anos teve o desafio de (re)construir a nação depois do longo período dominação colonial, hoje é irrefragável a construção de uma sociedade justa e igualitária depois de anos de guerra e de uma administração centralizadora.

Os sagrados interesses de Angola e do povo exigem dos partidos nacionais e de seus filhos de todas as regiões, de todas as origens tribais e de todas as religiões, um grande censo de responsabilidade, maturidade e consciência política nacionalista¹⁹⁰.

¹⁸⁹ *Angola: country Implementation Profile*. United Nations / International Conference on Population and Development Beyond, 2014.

¹⁹⁰ Editorial do jornal *Unidade Angolana*, de Dezembro de 1961. In: SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.152.

4.1.2. O panorama religioso da sociedade angolana.

O fenômeno religioso é um elemento comum em todas as sociedades e tem forte impacto no modo como se estabelecem as relações interpessoais, bem como, a relação entre os homens e o *cosmo*. Concordamos com Peirre Bourdieu ao conceber a religião não apenas como uma expressão transfigurada de um conjunto de interesses sociais, políticos e econômicos, mas, sim como “uma *força estruturante* da sociedade, pois aplicada às relações sociais [...] ela ‘da necessidade, virtude’, transforma o ‘assim é’ em ‘assim deve ser’, ou em ‘assim não pode ser’. A isso Bourdieu chama de *alquimia ideológica*”¹⁹¹.

Nestes termos, cabe ao historiador das religiões perceber as particularidades de cada sociedade no estabelecimento dessas relações, pois cada uma tem seu próprio *teatro*. Nossa abordagem está voltada para a análise do fenômeno religioso na sociedade angolana, pois se configura como uma importante dimensão *estruturante* das relações sociais, políticas, econômicas e culturais.

De acordo com um levantamento realizado pelo Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos de Angola (INAR) no ano de 2012, foi constatado que 55% da população professa o catolicismo; 25% segue um misto de crenças cristãs e tradicionais, 10% segue tradições protestantes (metodistas, batistas, congregacionalistas, Assembléias de Deus); 5% pertencem a igrejas evangélicas brasileiras e, uma pequena parcela, não especificada pratica crenças religiosas indígenas. A comunidade muçulmana alega existirem 500 000 fiéis e o governo calcula oficialmente 90 000 e reconhece a existência aproximada de 500 judeus¹⁹².

Segundo Carlos Serrano, a dinamicidade e a linguagem (representações) de uma sociedade são obras dos diversos momentos de sua história¹⁹³. Assim, se percebe que a profunda influência da religião na sociedade angolana é o reflexo de seu processo histórico.

Tal como vimos no primeiro capítulo, os primeiros contatos entre Portugal e o Reino do Congo se deram sob forte influência religiosa ocorrendo em 1491 o batismo de

¹⁹¹ OLIVEIRA, Pedro A. *A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p.179.

¹⁹² _____. *Relatório Internacional sobre a liberdade religiosa em Angola em 2012*. International Religious Freedom Report. United States Department of State/Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, 2012.

¹⁹³ SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.146.

autoridades do reino do Congo, inclusive do próprio rei Nzina a Nkuvu. O século seguinte foi marcado por uma alternância de autoridades ora hostis ora favoráveis aos preceitos da Igreja Católica e do Estado português. De 1650 a 1750 houve, no sul de Angola muitas missões não portuguesas de freis capuchinhos italianos. A partir de 1932 a atividade missionária atingiu maior esplendor sob o regime de Salazar.

No início na segunda metade do século XX, as autoridades coloniais portuguesas por intermédio da Igreja Católica fizeram vir os franceses da *Ordem do Espírito Santo*, os quais atuaram também no sul de Angola. Em decorrência disso, após a Segunda Guerra Mundial, o país contava com 170 missões religiosas, além de ordens monásticas de beneditinos, de jesuítas, de capuchinhos, de franciscanos, dentre outras¹⁹⁴. Além dos missionários católicos, Angola experimentou também uma ação intensa de missionários protestantes os quais vinham de diferentes países como: Inglaterra, Estados Unidos de América, Canadá, Suíça e Alemanha e se dividiram pelo território angolano.

A *Sociedade Batista Missionária*, de origem inglesa, chegou ao Congo em 1878 e trabalha no noroeste de Angola. A Igreja Metodista se estabeleceu em Luanda em 1885 e desenvolve sua atividade, sobretudo, na área quimbundo. A junta Americana e Canadense para as Missões no Exterior se estabeleceu na região dos Ovimbundu desde 1880 [...] Os adventistas instalaram-se também na região Ovimbundu, no distrito de Huambo [...] ¹⁹⁵. “O islamismo e hinduísmo, por outro lado, também chegaram a ganhar certa difusão em Angola”¹⁹⁶. Acrescente-se a tudo isso a permanência de sistemas religiosos locais (pré-coloniais) e os *movimentos messiânicos* os quais foram se configurando em decorrência dessas hibridizações.

Um dos estudos de maior relevância em relação ao panorama das religiões em Angola na pós-independência é de Fátima Viegas. Esta pesquisadora atuou por diversos anos como a Diretora do *Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos* (INAR). As suas pesquisas foram efetuadas nos períodos de sua gestão permitindo-lhe, assim, o acesso a informações essenciais para a elaboração do quadro religioso da Angola pós-independente. Adotamos em nosso estudo o manual *Panorama das Religiões em Angola Independente*

¹⁹⁴ SOLIVAL, Menezes. *Mama angola: sociedade e economia de um país nascente*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2000, p.146-147.

¹⁹⁵ SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.103.

¹⁹⁶ Idem, SOLIVAL, Menezes. *Mama angola: sociedade e economia de um país nascente*. p.147.

(1975 – 2007 ¹⁹⁷, o qual é resultante de um esforço conjunto por ela elaborado e que contou com a participação de técnicos internos dos departamentos de Estudos e Investigação e de Informação e Estatística.

De acordo com a sua pesquisa, o Estado angolano ao conquistar a independência adotou um novo sistema político-social baseado na ideologia marxista. Por isso, a Igreja Católica deixou de ser privilegiada na relação Estado/Igreja, tão pouco a Igreja Metodista a qual foi berço de grande parte dos dirigentes políticos instalados no poder.

Na década de 1980 houve uma atenuação nessa tensão com a elaboração do Decreto Executivo 9/87 de 24 de janeiro, primeiro instrumento jurídico com a finalidade de melhorar as relações Estado/Igreja. Foi também criada a Direção Nacional para os Assuntos Religiosos (DINAR), posteriormente, o Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR) como órgão de articulação entre as estruturas do Estado laico e as Instituições Religiosas. Dentro desse cenário foram concedidas personalidades jurídicas para as doze primeiras igrejas cristãs desde a Igreja Católica às concorrentes historicamente implantadas no espaço angolano.

A década de 1990 representou um momento histórico importante em Angola, pois, o governo sob liderança do MPLA e da UNITA que vinham travando conflitos desde a independência, assinaram o Acordo de Bicesse em maio de 1991, havendo assim um provisório período de paz e convocação de eleições presidenciais e parlamentares para o ano seguinte. Paralelamente a esse processo, foi publicado o Decreto Executivo 46/91 de 16 de agosto que revogava o primeiro e apresentava às instituições religiosas uma série de requisitos para o seu reconhecimento oficial. Em 1992 foram reconhecidas cinquenta igrejas.

A falência das eleições de 1992 desencadeou em mais uma década de guerra civil que perdurou até 2002, período em que novamente o governo e a UNITA entram em acordo de paz. Nesse novo clima de reconciliação nacional foi homologada dois anos depois a Lei nº 2/04 de 21 de maio revogando o Decreto Executivo anterior. Os requisitos para o reconhecimento oficial das instituições religiosas consistiu na atualização do Decreto Executivo anterior os quais podem ser encontrados no Capítulo II, Art. nº9 em que os parágrafos 2 e 3 orientam:

¹⁹⁷ VIEGAS, Fátima. *Panorâmica das religiões em Angola Independente (1975-2007)*. – Luanda: Edições INAR, 2007.

§2. 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 serem reconhecidas notarialmente e recolhidas num mínimo de 2/3 do total das províncias do território angolano. §3. O requerimento é instruído com os respectivos estatutos e documentos necessários à prova da existência da confissão em território nacional e dele consta os princípios da doutrina respectiva, o nome da confissão, a descrição geral dos actos de culto (dias e seus horários), as regras de disciplina e hierarquia da organização, a identidade civil dos dirigentes e o tempo da sua implantação em Angola¹⁹⁸.

Com a nova Lei, outras vinte e duas instituições religiosas conseguiram sua personalidade jurídica junto ao Ministério da Justiça sob o parecer técnico do INAR.

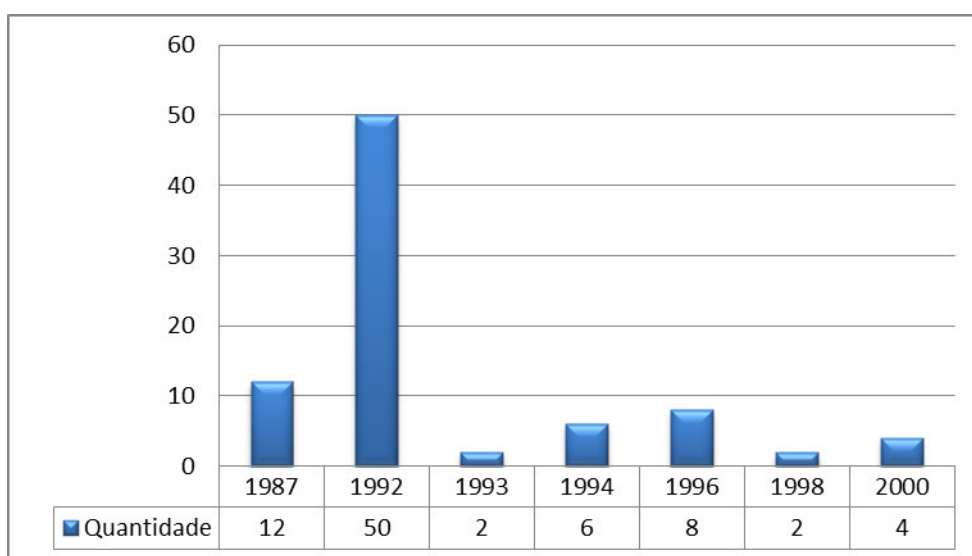


Gráfico 3 – Reconhecimento legal de 1987-2000.
Fonte: Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos

Apesar dos avanços obtidos no processo de reconhecimento oficial das instituições religiosas, verificamos que em um sentido proporcional eles têm ocorrido de uma forma muito vagarosa. Fátima Viegas¹⁹⁹ atribui essa demora ao fato de muitos “fundadores de novas instituições religiosas encararem esse processo como mero formalismo, ou um simples acto simbólico sem implicações para a formação e desenvolvimento de qualquer instituição religiosa”.

A partir de nossas observações se verificou que a rigidez da legislação vigente está por trás dessa lentidão - é o caso da obrigatoriedade quanto à fixação da instituição

¹⁹⁸ ____ *Lei n° 2/04 de 21 de maio*. Assembleia Nacional/Diário da República, Sexta-feira, 21 de Maio de 2004, I Série – N.º41, p.827.

¹⁹⁹ ____ VIEGAS, Fátima. *Panorâmica das religiões em angola pós-colonial*. Revista Religiões e Estudo. Ano1. n°1 – Angola, 2008, p.20.

religiosa proponente em 2/3 de todo o território nacional, condição que naturalmente demanda tempo²⁰⁰.

Ainda assim, não é demais sublinhar que hoje, em Angola, acontece uma proliferação de Igreja e de praticantes de inúmeras concepções religiosas aumentando, consideravelmente, o número de instituições religiosas que não preenchem as condições legais de reconhecimento oficial, tal como indica o gráfico abaixo:

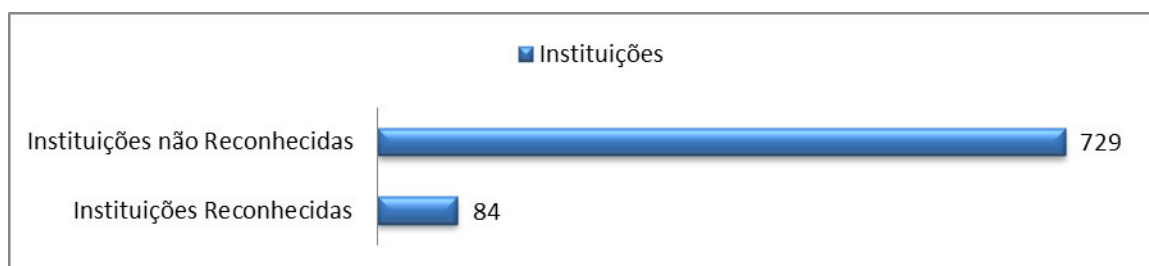


Gráfico 4 – Processo de Reconhecimento Oficial das Instituições religiosas em Angola, 1987-2000.
Fonte: Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos

Fátima Viegas identificou um problema comum no seio das igrejas reconhecidas que é o elevado número de cisões interna desencadeando assim no surgimento de novas denominações, e apontou como causa dessas divisões os seguintes fatores: 1) Permissividade legal (no sentido de tolerar os subgrupos daí resultantes); 2) Falhas nas competências de liderança; 3) Ausência de democracia no funcionamento interno; 4) Falta de uma cultura de diálogo e resolução de conflito e 5) Procura de mobilidade social²⁰¹.

Se por um lado existem cisões internas, por outro existem organizações que têm buscado manter a unidade entre as instituições religiosas. As cinco organizações religiosas de maior expressão em Angola são: *Aliança Evangélica de Angola* (AEA), *Conselho das Igrejas Cristãs de Angola* (CICA), *União das Igrejas do Espírito Santo em Angola* (UIESA), *Associação Sukio Mahikari de Angola* e *Comité Inter-Eclesial para a Paz de Angola* (COIEPA).

Vale, portanto, lembrarmos aos nossos leitores que os dados aqui apresentados são referentes aos resultados obtidos pelo levantamento realizado pelo INAR no período de 1975 a 2007. Reconhecemos a dinamicidade e as constantes mudanças que ocorrem no

²⁰⁰ A esse respeito, verificar as condições para reconhecimento oficial de instituições religiosas citados na página anterior.

²⁰¹ VIEGAS, Fátima. *Panorâmica das religiões em Angola pós-colonial*. Revista Religiões e Estudo. Ano1. nº1 – Angola, 2008, p.34.

campo religioso; o que demanda cada vez mais estudos atualizados, principalmente, num campo tão tenso que é a sociedade angolana.

O QUADRO DAS IGREJAS RECONHECIDAS EM ANGOLA		
CORRENTE FILOSÓFICA		NÚMERO DE IGREJAS
AFRO-CRISTÃ		29
CATOLICISMO		1
PROTESTANTE	ADVENTISTA	2
	EVANGÉLICA	23
	ANGLICANA	1
	LUTERANA	1
	MENONITA	3
	MÓRMON	2
	PENTECOSTAL	19
NÃO-CRISTÃ		2
TOTAL		84

Quadro 3 – Igrejas reconhecidas em Angola, 1987-2000.
Fonte: Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos.

Mas, infelizmente, durante a nossa pesquisa de campo em dezembro de 2015, não encontramos disponíveis dados mais atualizados a respeito do quadro geral das igrejas em Angola, problema que tem ocorrido pelo déficit de profissionais qualificados que ainda se faz sentir tanto no corpo técnico do INAR como, de um modo geral, na comunidade acadêmica que se empenhem no estudo de questões de cunho religioso. Independentemente de todas essas questões, os dados aqui apresentados ainda são os mais semelhantes possíveis com a realidade do campo religioso na sociedade angolana contemporânea. Não é demais destacar que de 2000 a 2007, apenas, uma igreja obteve a sua personalidade jurídica e crescimento pouco expressivo.

4.2 A Religião Kingunza/dmna na dinâmica da sociedade angolana contemporânea.

A religião *Kingunza/dmna* foi instituída oficialmente em Angola no dia 7 de Julho de 1990.

As ondas de independência que se faziam soar por toda a África despertaram os movimentos de libertação nacional nos países que ainda se encontravam sob o jugo da

colonização. Em Angola, os conflitos entre esses movimentos e a máquina colonizadora portuguesa fez com que muitos angolanos fugissem como refugiados para o vizinho Congo (Kinshassa) a essa altura já independente.

Muitos dos refugiados simpatizaram com a Religião *Kingunza/dmna* e se tornaram praticantes. Com a independência de Angola, em 1975, alguns deles retornaram e perseveraram na referida doutrina formando o *Grupo de Orações Ngunzistas*. Os mesmos, ai sentirem a necessidade de orientação por alguém que dominasse os fundamentos dogmáticos e litúrgicos do *Kingunza/dmna*, endereçaram uma correspondência à *Direção Geral* na República Democrática do Congo solicitando o envio de um mentor²⁰².

O mentor enviado foi Mutemo Dona João Monteiro, também angolano, que, contava com 63 anos de idade na época. Mutemo Monteiro teria ido ao Congo Leopoldville (atual República do Congo) ainda em 1940, inicialmente, por interesses comerciais. Depois, se engajou ao movimento *Kingunza*. Não é demais lembrar que Mutemo Monteiro foi contemporâneo de Simon Kimbangu, colaborador de Mbumba Philippe - um dos principais seguidores de Kimbangu, e, também, colaborou semelhantemente com Massamba Esaie²⁰³ - discípulo de Mbumba Philippe e fundador do *Kingunza/dmna* como instituição religiosa. Após a morte de Massamba Esaie, colaborou também com o líder substituto Mangitukwa Lukombo o qual o enviou a Angola²⁰⁴.

Uma vez juntos em Angola, Mutemo Monteiro e o grupo de oração instituíram a religião *Kingunza/dmna* passando, assim, a integrar não só na dinâmica do campo religioso angolano como, de um modo geral, da dinâmica de todos os aspectos concernentes à sociedade angolana.

Nesse ponto faremos análise de como a religião *Kingunza/dmna* tem dialogado com os diferentes aspectos da sociedade angolana contemporânea.

4.2.1. A religião Kingunza e o Estado angolano.

O Estado angolano sempre adotou a postura de laicidade na sua relação com as instituições religiosas tornando-se, assim, regulador da atividade religiosa no seio da sociedade.

²⁰² ____ JOVELINO, Pedro. *Fundamentos da doutrina Kingunza*. – Igreja do Espírito Santo em África – Angola, 1997, p.13.

²⁰³ Massamba Esaie também era angolano. Isso é um reflexo da participação angolana na formação da identidade *Kingunza* desde os primórdios com Francisco Casola (1632) e Kimpa Vita (1704).

²⁰⁴ Idem, ____ JOVELINO, Pedro. *Fundamentos da doutrina Kingunza*, p.6-7.

O *Kingunza/dmna* adentra em Angola em um momento delicado de sua história - o período de transição do regime comunista para o capitalista, mediado pela atenuação do conflito armada entre o governo e a UNITA; pela convocação das primeiras eleições multipartidárias e pelo seu desdobramento que foi o início da guerra civil que durou uma década. Esse período foi marcado pela maior abertura do Estado em relação às Igrejas tornando o ano de 1992, o de maior número de aprovação de processos de reconhecimento oficial de instituições religiosas na história do país.

Mas, embora os dirigentes da Igreja *Kingunza/dmna* tivessem participado desse processo, o seu pedido foi indeferido por não preencherem todos os requisitos exigidos por lei²⁰⁵. Apesar da sua importância histórica como mantenedora de uma tradição relevante para a construção de uma identidade africana pós-colonial, a religião *Kingunza/dmna* em Angola ainda possui uma estrutura institucional enfraquecida. Os seus praticantes pertencem às classes econômicas de baixo poder aquisitivo e de baixa escolaridade; o que a torna uma instituição economicamente debilitada dificultando, assim, o seu avanço na conquista dos inúmeros desafios que o campo religioso angolano impõe.

Embora esteja estabelecida em seis províncias diferentes do território nacional (Luanda, Bengo, Uíge, Zaire, Cabinda e Malanje)²⁰⁶, ainda se configura como uma instituição religiosa de pouca expressão quantitativa considerando-se que Angola possui dezoito províncias. Afinal, ainda não atingiu o quantitativo de 2/3 do território nacional e o número mínimo de 100 000 fiéis exigidos por lei²⁰⁷.

As fragilidades institucionais que o *Kingunza/dmana* apresenta têm representado grande obstáculo na sua relação com o Estado, pois analisando o perfil do Estado angolano em relação às instituições religiosas percebemos um interesse maior nas organizações já consolidadas e com um expressivo número de membros.

Outro aspecto relevante que podemos abordar nessa relação entre a religião *Kingunza/dmna* e o Estado angolano tem haver com as normas éticas e morais de convivência social. Fátima Viegas durante sua gestão no INAR manifestou uma

²⁰⁵ ____ *Decreto executivo conjunto n.º 46/91 de 16 de Agosto*. Ministério da Justiça e Secretaria do Estado da Cultura – República Popular de Angola, 1991.

²⁰⁶ ____ *Acta de eleição dos elementos dirigentes da Igreja do Espírito Santo em África – Angola*. IESA/DMNA, Setembro 2009, p.1.

²⁰⁷ ____ *Lei n.º 2/04 de 21 de maio*. Assembleia Nacional/Diário da República, Sexta-feira, 21 de Maio de 2004, I Série – N.º41, p.827.

preocupação que reflete a preocupação do próprio governo pela ação nociva de algumas instituições religiosas no seio da sociedade, A este respeito afirma:

[...] há [instituições religiosas] que constituem um verdadeiro perigo para a sociedade, tendo em conta seu carácter destrutivo e desestabilizador no que respeita, por exemplo, a famílias sujeitas a situações inexplicáveis; desligadas de alguns membros por serem acusadas de feiticeiros pelos pastores destas instituições, o que tem contribuído para a desestruturação familiar²⁰⁸.

Cabe ao Estado o dever de manter a ordem e a paz social e as demais instituições devem ser coagentes deste no sentido de se atingir e manter esse alvo. A religião *Kingunza/dmna* tem no seu Regulamento Interno uma ferramenta fundamental nesse sentido, uma vez que estão em conformidade com as leis que regem o país. As práticas como furto, adultério, pedofilia²⁰⁹, etc., são, semelhantemente, condenados e sancionados.

Por outro lado, os praticantes *Kingunza/dmna* são proibidos consumir ou vender de bebida alcoólica ou cigarro; embora a legislação do país não proíba o consumo de tais substâncias, embora os dirigentes saibam quanto podem se tornar nocivos à saúde e a sociedade quando ingeridos de modo irresponsável. Nesse sentido, a proibição de tais substâncias pelas leis *Kingunza/dmna* pode contribuir na manutenção da paz social e familiar.

A partir da análise do Regulamento Interno *Kingunza/dmna*, à luz da observação de Fátima Viegas quanto à existência de práticas religiosas que violavam o bem-estar das sociedades e destroem famílias, acabamos não identificando elementos nocivos ao bem estar social e nesse sentido acaba de certo modo dialogando com a Constituição que rege o país.

4.2.2. O Kingunza/dmna e a relação com outras instituições religiosas.

A religião *Kingunza/dmna* é resultado do processo sócio histórico conhecido como *messianismo africano* o qual abordamos no primeiro capítulo do presente estudo. Além do *ngunzismo*, movimentos semelhantes surgiram em diversas regiões da África

²⁰⁸ ____ VIEGAS, Fátima. *Panorâmica das religiões em angola pós-colonial*. Revista Religiões e Estudo. Ano1. nº1 – Angola, 2008, p.19.

²⁰⁹ ____ *Regulamento Interno*. – Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola.

Subsaariana - é o caso dos movimentos religiosos: *Etíope, Kitawala, Khakista, Sionista*, etc. Kofi Opoku faz um apanhado geral sobre a respeito dos mesmos²¹⁰.

Esses movimentos se institucionalizaram e hoje, muitos deles, têm se fixado em Angola. Embora compartilhem históricos semelhantes baseados na busca pela independência das colônias africanas e na defesa dos valores locais, existem entre eles muitas diferenças dogmáticas, morais e litúrgicas. Em linhas gerais essas instituições seguem duas tendências até certo ponto divergentes: De um lado temos igrejas que dialogando com a cultura ocidental praticam um cristianismo africanizado (aqui incluímos o *Kingunza/dmna*), e por outro temos instituições que rejeitaram completamente as influências ocidentais e se voltaram para as culturas locais. Esse é um elemento determinante para compreendermos as relações de concordância ou discordância entre o *Kingunza/dmna* e as outras instituições de origem messiânica.

Tal como já afirmamos no segundo capítulo, existem dentro do *Kingunza/dmna* muitos elementos tomados do catolicismo e do protestantismo, pois os primeiros praticantes do *ngunzismo* eram fiéis nas missões católicas e protestantes sendo assim bastante influenciados pela fé cristã. O *ngunzismo* é, essencialmente, uma religião cristã pintada nas cores da cultura local. Apesar da cisão ocorrida paira, ainda, uma atmosfera de identidade ainda que no subconsciente.

Enfim, o *kingunza/dmna* em uma dimensão mais ampla ou restrita, dialoga com elementos das religiões nativas, messiânicas, católicas, protestantes, judaicas e até mesmo islâmicas²¹¹. Como é obvio o grau de proximidade ou afastamento em relação às outras religiões depende dos fundamentos dogmáticos. As instituições religiosas mais se aproximam daquelas que mais se assemelham em suas estruturas dogmáticas.

Um texto encontrado em sua *HIDITRA* (Hierarquia e Divisão do Trabalho) relacionado a uma das atribuições do cargo de Relação Pública e Protocolo pode nos auxiliar a compreender essa relação. Ele afirma, “organizar o acolhimento e hospedagem dos fiéis, a recepção das altas personalidades religiosas ou estatais, assim como os membros de outras confissões religiosas participando nas manifestações eclesiais ou ecumênicas organizadas pela Igreja do Espírito Santo em África”²¹².

²¹⁰ OPOKU, Kofi. *A religião na África durante a época colonial*. In: BOAHEN, Albert A. (coord.). *África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p.613-623.

²¹¹ Em relação ao Islamismo identificamos a prática de se cultuar descalço, o uso de túnicas não apenas pelo sacerdotes, a restrição em relação ao consumo de carne de porco, e outros elementos menos ressaltantes.

²¹² *Hierarquia e Divisão do Trabalho (HIDITRA)*. Igreja do Espírito Santo em África, IESA/DMNA – Angola, p.11.

A partir desse discurso dos gestores podemos perceber que em ocasiões de comemorações festivas são endereçados convites a autoridades religiosas, políticas, ou outras congregações. Isso, por um lado, nos mostra o diálogo com outras religiões e por outro, o carácter seletivo de tais diálogos. É como que dizer: *Convido quem partilha dos meus ideais!* Dentro dessa lógica se aproximam os semelhantes e se afastam os oponentes.

Outro dado que nos aponta elementos para compreendermos essas relações, é o momento de cânticos voluntários e espontâneos que vem logo após a pregação em um culto *Kingunza/dmna*. A maioria dos cânticos entoados nessa ocasião pertence ao repertório de outras confissões religiosas também cristãs e, predominantemente, de igreja resultantes das missões protestantes. Considerando o pano de fundo histórico do *Kingunza/dmna*, de tais missões vieram grande parte dos seus praticantes, e a liberdade quanto à escolha de tais cânticos representa a permanência de um cordão umbilical não cortado definitivamente.

4.2.3 Os praticantes Kingunza/dmna e sua postura ontológica na dinâmica da sociedade angolana.

A partir dos dados estatísticos aqui apresentados relacionados com o quadro geral das instituições religiosas em Angola, se percebeu a grande variedade de crenças inseridas nesse campo desencadeando, atualmente, no fenômeno da proliferação religiosa e, certamente, noutras formações que continuam surgindo semestral ou anualmente. Diante dessa grande oferta, algumas pessoas escolhem integrar o *ngunzismo/dmna*. Essa escolha nos leva a compreender o perfil do praticante, pois a escolha por uma instituição religiosa representa uma relação de compatibilidade e, uma vez a pessoa inserida no complexo de crenças adotado, determina seu sentido existencial. A esse respeito Michel Meslin explica:

Toda religião tem por função explicar o homem e o mundo e justificar o lugar que o homem nela ocupa [...] Desse estrito ponto de vista antropológico, cada religião constitui para seus próprios fiéis a melhor resposta possível às próprias exigências da condição humana²¹³.

Em um mundo bastante marcado por conflitos ideológicos, o *homo religiosus* cristão protestante não intervém apenas no conflito entre o *teísmo* e o *ateísmo*, ele também precisa se posicionar no conflito entre as diferentes correntes teológicas. Uma das principais oposições entre teólogos tradicionais e pentecostais, atualmente, tem haver com

²¹³ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.26.

o grau admitido de atuação do Espírito Santo (pentecoste) em nossas sociedades. Os pentecostais defendem uma manifestação ativa e intensa capacitando inclusive os homens no exercício de atividades sobrenaturais como a cura de enfermidades, a realização de milagres, as profecias, etc., enquanto os tradicionais acreditam serem essas manifestações apenas possíveis no cristianismo primitivo.

O praticante *Kingunza/dmna* tem um posicionamento semelhante aos pentecostais e neopentecostais acreditando numa força *numinosa* que atua diretamente sobre indivíduos e sociedades. As culturas africanas são unâimes em reconhecer a existência de forças espirituais nas relações interpessoais, as quais eram representadas principalmente pela atuação dos espíritos dos ancestrais em benefício de seus antepassados.

Com a introdução do cristianismo em África, o *homo religiosus* cristão africano atribuiu, imediatamente, essa ação a Deus (*Nzambi a Mpungo*) e as ações dos espíritos malignos atribuídos ao Diabo (*Nkisi*). Portanto, as forças sobrenaturais atuando na dinâmica das relações sociais nunca representaram uma novidade para o homem africano.

A partir do conceito de *forças dinamogênicas* trabalhados em *Formas elementares da vida religiosa* por Émile Durkheim, se percebe com maior clareza o poder de influência dos elementos simbólicos na dinâmica da vida social permitindo que as sociedades portem nelas mesmas suas fontes de calor. Desse modo, a religião é o melhor caminho para se explicar isso. Ele afirma: “A vida religiosa implica a existência de forças muito particulares. Não posso pensar em descrevê-las aqui. Direi simplesmente que são as forças que levantam montanhas”²¹⁴.

O sentido existencial para um praticante *Kingunza* consiste numa dialética entre o natural e o sobrenatural, na crença de um Deus que cura enfermidades, restaura a sorte, dá provisão e força; um Deus que segundo Durkheim “não é somente uma autoridade de que dependemos, é também uma força sobre a qual se firma a nossa força”²¹⁵. Os rituais de cura de enfermidade e da realização do *baskilo* no culto *Kingunza/dmna* retrata essa intervenção divina sobre as fraquezas humanas, removendo qualquer elemento nocivo e revitalizando-os de modos a resistirem às intempéries do dia-a-dia.

²¹⁴ APUS, SANCHIS, Pierre. *A contribuição de Émile Durkheim*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p.41.

²¹⁵ Idem, *A contribuição de Émile Durkheim*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*, p.42.

Outro sentido existencial do praticante *Kingunza/dmna* consiste na crença em relação à continuidade da vida após a morte. Essa também é uma marca das crenças africanas; mas, o sentido muda quando não mais se trata de um mundo dos mortos além do mar, e sim do paraíso com Deus - a possibilidade de passar a eternidade em um lugar onde não há espaço para as calamidades que tão duramente assolam a sociedade angolana e o mundo.

A ânsia pela libertação e pelo fim do sofrimento é uma marca muito característica do *ngunzismo*. Os seus praticantes viveram sobre o duro regime de colonização ocidental e, mesmo, independentes, as sociedades africanas de um modo geral, vivem em um regime análogo à colonização agora pelos próprios seus semelhantes. Frequentemente percebe-se a invocação do *messianismo*; as populações gemem. Nesse sentido, as maiores expectativas não são mais depositadas sobre as autoridades governamentais terrenas, e sim sobre o governo celestial nessa vida e no por vir!

Os praticantes do *Kingunza/dmna* carregam para o seu meio social as suas crenças e valores. Comumente caminham com uma mitra na cabeça (*kepi* ou chapéu) de cor branca se for homem e um lenço na cabeça também de cor branca se for mulher. Esses são sinais que os identificam no meio social de que são agentes de Deus na sociedade. Eles, também, não comem carne de porco, independentemente do local e ocasião em que estejam; o que, naturalmente, causa profundo estranhamento para quem tem uma postura contrária.

Outro fato que o distingue no meio social é a não ingestão de bebidas alcoólicas; mas os *kingunza/dmna* vão um pouco além, restringindo também o consumo de refrigerantes alegando o seu efeito nocivo à saúde.

4.2.4. A religião Kingunza/dmna e seus aspectos socioeconômicos.

Tal como temos descrito até aqui, uma das maiores características do *Kingunza/dmna* é a vulnerabilidade socioeconômico da maioria dos seus praticantes. E identificamos dois fatores que nos ajudam a compreender esse aspecto.

O primeiro está relacionado à tendência histórica de se considerar seus principais expoentes como agentes de cura. Emmanuel Martey registrou que durante o

ministério de Simon Kimbangu os hospitais esvaziaram²¹⁶ porque as comunidades viviam em condições desumanas, sujeitos aos maus tratos do regime colonial e aos precários serviços de saúde. Era uma situação deplorável! Com o surgimento de Kimbangu aquelas populações que representavam a “escória” no regime colonial e que não tinham a quem recorrer aderiram, em massa, o movimento de Kimbangu e foram se tornando a maior fração dos seus seguidores.

Como a capacidade de operacionalizar o poder da cura e de guerrear contra espíritos malignos é uma das principais armas do *Kingunza/dmna* até os dias atuais, continua ocorrendo o fenômeno do *ngunzismo* se constituir em um pronto socorro para as camadas economicamente mais vulneráveis. Pedro Juvelino durante a elaboração do *Manual da Doutrina Kingunza*, inquiriu de alguns praticantes sobre as razões que levaram os mesmos a integrarem essa confissão religiosa, ele afirma:

Outras [mulheres] entrevistadas nesse período de construção deste [manual], membros desde 1992, alegam que: Deus é único caminho de salvação porque elas tinham várias dificuldades de doenças e complicações familiares dentro dos seus lares com os seus maridos, mas depois de terem aderido [a] Deus [...] tornaram calmos²¹⁷.

Vale, portanto, considerar, que algumas pessoas de classe média-alta também recorrem a esses atendimentos, mas em número bem reduzido. Observa-se também que muitos recorrem ao *Kingunza/dmna* não necessariamente com o interesse de se tornarem integrantes, mas, especificamente, de receberem esse tratamento - algumas delas são inclusive de outras confissões religiosas.

Mas, diante de todas essas questões, um detalhe chamou a nossa atenção - é o fato de, historicamente, não se cobrar valor algum por esses atendimentos. O principal fundamento para esse procedimento é uma das máximas de Jesus Cristo registrada em Mateus 10:8, o qual adverte: “Curem os enfermos, ressuscitem os mortos, purifiquem os leprosos, expulsem os demônios. Vocês receberam de graça; deem também de graça”²¹⁸.

E nesse sentido é pertinente a observação de Paula Monteiro de que grande parte da literatura sócio antropológica contemporânea trata o problema da presença das religiões no espaço público em termos da metáfora do ‘mercado’. “Tomando como referência a imagem de que a esfera pública funcionaria como um palco no qual atores e

²¹⁶ 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.

²¹⁷ ____ JOVELINO, Pedro. *Manual da Doutrina Kingunza*. – Igreja do Espírito Santo em África – Angola, 1997, p.24.

²¹⁸ Zordevan Corporation. *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*. – São Paulo: Editora Vida, 2013, p.1576.

coisas disputam a sedução dos consumidores, a possibilidade do sucesso de uma religião dependeria da sua capacidade de tornar-se espetáculo [...]”²¹⁹.

Essa linha de raciocínio sintetiza as considerações epistemológicas de Pierre Bourdieu sobre o sentido de religião mediante análise do *trabalho religioso* e sua divisão, o *campo religioso*, e a relação entre *especialistas* e *consumidores* de bens religiosos, resultando assim em um esquema em que ele sistematiza todas essas conexões em decorrência de sua adoção do modelo de mercado para entender a lógica da produção simbólica²²⁰. Mas, a partir do momento em que as relações entre *especialistas* e *consumidores* dentro do *Kingunza/dmna* se fundamenta fora de uma lógica mercadológica, nos parece questionável a eficiência do esquema bourdieano ser universal para se compreender a lógica simbólica das religiões.

A arrecadação financeira no *Kingunza/dmna* consiste na coleta de ofertas durante os cultos, na entrega de dízimo pelos seus praticantes e nas ofertas especiais voluntárias mediante propósitos definidos.

4.2.5. A religião Kingunza/dmna e sua hibridização.

Tomaremos aqui de empréstimo as formulações de Néstor Canclini o qual afirma: “entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”²²¹.

A sociedade angolana contemporânea é nitidamente híbrida na sua formação. Em decorrência de suas potencialidades econômicas, tem atraído cidadãos do mundo todo. Luanda, a capital de Angola é, verdadeiramente, uma cidade cosmopolita. Para termos uma ideia, dados de 2008 registraram cerca de 400.000 imigrantes provenientes da República Democrática do Congo, cerca de 30.000 portugueses e, aproximadamente, 100.000 chineses estão morando em Angola²²², sem citar o número expressivo de brasileiros, de

²¹⁹ ____ MONTEIRO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Revues.org., vol.13(1), 2009, p.7.

²²⁰ In: OLIVEIRA, Pedro A. *A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

²²¹ CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. – 4. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p.XIX.

²²² ____ *Angola: country profile – Africa Region 2012-2013*. KPMG International Cooperative. – United Kingdom: KPMGGrafica, 2014, p.2.

malianos, de libaneses, de coreanos, de senegaleses, etc., - sendo cada um deles portadores de suas culturas.

De certo modo, a prática *Kingunza/dmna* na Angola contemporânea reflete em certa medida essa hibridização. Pessoas de diferentes nacionalidades se reúnem em torno de uma mesma invocação de fé. Soma-se a isso a representatividade de diferentes grupos étnicos locais majoritariamente *Kikongos*, *Kimbundos* e *Umbundos*.

A leitura do trecho bíblico principal em cerca de quatro idiomas diferentes antes da sua explanação é um grande exemplo para explicar esse fenômeno. A proclamação da mensagem em dois idiomas mediante a participação de um intérprete, também é um grande sinalizador para essa hibridização. Percebe-se nos cânticos entoados uma pluralidade de línguas tendo predominância no *kikongo*, *quimbundo* e *português*.

O compartilhamento de diferentes códigos culturais no mesmo espaço tende a proporcionar um código comum, embora nem tanto homogêneo. A possibilidade de pessoas de culturas e experiências diferentes conviverem no mesmo espaço promove aprendizado mútuo e conseqüentemente tensões também resultantes das dinâmicas socioculturais.

Diante dessas questões vale ressaltarmos a persistência e a operacionalização de códigos concernentes a cultura africana e a possibilidade de tais elementos serem transmitidas para gerações posteriores permitindo assim a sua conservação. Solival Mendes nos lembra-nos o fato das potências coloniais europeias apoiarem a atividade missionária em seus territórios, pois a conversão das populações nativas representava também a sua incorporação no universo cultural ocidental, e “cumpria às missões o importante papel de iniciar o nativo no processo de adaptação disciplinar às normas culturais europeias”²²³.

As atividades das missões cristãs eram alicerçadas sobre essa primícia, mas a retomada à certos aspectos da cultura africana pelo *ngunzismo* após a absorção dos fundamentos filosóficos cristãos demonstra a capacidade de resiliência não apenas do *Kingunza/dmna*, mas do próprio *messianismo africano* em um sentido mais amplo.

²²³ SOLIVAL, Menezes. *Mama angola: sociedade e economia de um país nascente*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2000, p.145.

4.3. Uma contribuição aos desafios ideológicos da sociedade angolana contemporânea a partir da experiência Kingunza.

O longo período de dominação colonial alterou significativamente a formação geopolítica, econômica e cultural das sociedades africanas. Na medida em que as referidas colônias alcançavam as suas independências, os líderes africanos se deparavam então com o grande desafio sobre que rumo dar a essas novas formações. Que regime político seria mais adequado às diferentes realidades? Que sentido dar à nova realidade cultural? Qual seria o modo mais viável de explorar o potencial econômico dessas sociedades de modo a atender os anseios da população?

Diante desses desafios, diferentes encontros foram realizados entre os líderes dos novos estados independentes. É o caso da primeira conferência cimeira dos chefes de Estado africano ocorrida em Accra de 15 a 22 de abril de 1958, a Conferência dos Povos Africanos ocorrida também em Accra de 8 a 11 de dezembro do mesmo ano; a Conferência de Casablanca, de 3 a 7 de janeiro de 1961; a Conferência de Brazzaville, de 15 a 19 de dezembro de 1960, etc²²⁴.

Esses encontros foram de relevada importância para se começar a reestruturar essa nova África. Mas, diante das fragilidades econômicas dos novos Estados independentes, o êxito no alcance das resoluções aí extraídas sempre esbarrou nos interesses das grandes potências econômicas, que no final das contas ditavam a regra do jogo. A divisão dos novos Estados independentes entre regimes *neocolonizados* e *revolucionários* era apenas reflexo das tensões internacionais entre os blocos *comunista* e *capitalista*. Enfim, a dinâmica interna da África pós-colonial era condicionada pela interferência externa.

A realidade atual não é muito diferente. Angola e, de um modo geral, os países africanos ainda buscam formulações que atendam suas demandas socioculturais, econômicas e políticas uma vez que África ainda registra os piores índices de desenvolvimento humano do planeta²²⁵ e profundas instabilidades internas.

Diante desses desafios, e analisando o processo de construção sócio histórico do *ngunzismo*, nos propomos trazer algumas contribuições para os desafios ideológicos das

²²⁴ Para uma relação mais ampla e detalhada dessas Conferências ver: BENOT, Ives. *Ideologia das independências africanas*. – Lisboa: Sá da Costa Editora, 1981, p.215.

²²⁵ *Human Development Index (HDI)*. United Nations Development Program. <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI>, 2015.

sociedades africanas e no nosso caso específico da Angola contemporânea. Organizamos nossas formulações em três linhas: a) *Reconhecimento da nova configuração híbrida dos povos africanos*; b) *Resgate dos valores da cultura local* e c) *Autonomia política, econômica e sócio cultural de África*.

4.3.1. Reconhecimento da nova configuração híbrida dos povos africanos.

África foi durante séculos palco de tensões e conflitos culturais, muitas vezes decorrentes de imposições arbitrárias em detrimento da força de seus invasores. O final do século XIX marca a intensidade desse processo²²⁶ que se estendeu nessas configurações até o período de independência dos Estados africanos. Esse processo consistiu na introdução de considerável material cultural estrangeiro alterando assim as estruturas locais em todos os seus aspectos gerando assim uma cadeia irreversível.

Podemos compreender melhor essa dinâmica a partir do conceito de *hibridismo cultural* profundamente difundido por Néstor Canclini o qual o adota mediante sua capacidade de oferecer um conceito mais geral para se pensar tradição e modernidade em relação ao conceito de *mestiçagem*²²⁷. Diana Tylor nos apresenta o sentido etimológico do termo *híbrido* e explica que o mesmo

contém um aspecto mais botânico, científico, ou mesmo planejado [...] em geral a palavra se refere a plantas híbridas, em que duas espécies são intencionalmente juntadas por meio de enxerto; ou a culturas híbridas, definidas (pelos latino-americanistas) por meio de modos em que formas se separam das práticas existentes e se recombina com novas formas, em novas práticas²²⁸.

A semelhança do processo de *transculturação* defendido por Fernando Ortiz, o *hibridismo* também tem um movimento dinâmico “que consiste na aquisição de novo material cultural de uma cultura estrangeira, a perda ou deslocamento de si próprio e a criação de novos fenômenos culturais”²²⁹.

Mediante o novo quadro estrutural da África pós-independente uma das principais crises paradigmáticas consistiu nas seguintes indagações: “Agora que somos

²²⁶ ZAMPARONI, Valdemir. *O colonismo e a criação de raças e identidades em Lourenço Marques, Moçambique*. In: SANSONE, Livio (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. – Salvador: EDUFBA, 2012.

²²⁷ CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. – 4. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

²²⁸ TYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas américas*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p.154.

²²⁹ In: TYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas américas*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p.157.

livres! voltaremos às nossas práticas culturais? Adotaremos a cultura ocidental? Ou assumiremos uma identidade que dialogue entre os dois mundos?”.

Analisando o processo de institucionalização das diferentes ramificações do *Kingunza* podemos verificar três respostas cada uma compatível com uma das possibilidades acima. Algumas ramificações preferiram rejeitar completamente toda influência ocidental e adotar uma postura que contemple unicamente a cosmovisão étnica da cultura *bakongo*. É o caso do *Bundo dia Kongo* que se desenvolveu na República do Congo (Brazzaville) ²³⁰. Outros rejeitaram significativamente elementos culturais locais e desenvolveram uma religiosidade mais próxima ao protestantismo tradicional ocidental - é o caso das tendências *Kimbanguista*²³¹ e *Tocoísta*.

A vertente *Kingunza/dmna* adotou em seus dogmas, em suas normas, bem como em seus rituais uma dinâmica baseada na aquisição de material cultural estrangeiro, perda/deslocamento na cultura local e criação de uma nova identidade, mais compatível com os moldes do *hibridismo* que temos apresentado aqui. De um modo geral, todas elas possuem encontros de elementos mistos, mas tomaremos aqui como critério de análise aqueles que mais se sobressaem definindo assim uma identidade mais evidente.

Diante da atual crise paradigmática e ideológica as sociedades africanas ainda se questionam sobre qual das três possibilidades seria a saída mais viável. Para responder essa indagação, tomaremos como alegoria a postura da ramificação *Kingunza/dmna*.

Considerando a irreversibilidade do processo de *hibridização cultural*, acreditamos ser impossível uma recuperação total de qualquer segmento da sociedade africana devido às perdas irrecuperáveis de vários elementos socioculturais ocorridas durante o longo processo histórico. Assim como *não se pode mergulhar duas vezes nas águas do mesmo rio* devido ao seu fluxo *continuum* e a temporalidade aí inerente, qualquer retorno total à cultura africana nunca seria igual, pois as águas são outras e elas continuam escoando mediante o fluxo das dinâmicas culturais.

Leo Spitzer em *Vida de Entremeio*²³² retrata a frustração de membros de uma elite negra da Serra Leoa do século XIX que diante das intensas discriminações raciais do

²³⁰ KIVOUELE, Thomas Serge e MATOKO, Casimir M. B. *La quête de l'identité culturelle dans les associations religieuses d'origine congolaise: cas de Bundo Dia Kongo (B.D.K)*. Université Marien Ngouabi/Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Brazzaville.

²³¹ 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.

²³² SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África ocidental, 1780-1945*. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p.175-184.

período decidiram abraçar uma identidade exclusivamente africana, mas o resultado foi um “híbrido estéril na junção de dois mundos” pela impossibilidade do retorno total à cultura local. Todo retorno, nesse sentido, consciente ou inconscientemente terá seu aspecto híbrido.

Por outro lado, todo retorno total às culturas locais representa automaticamente a rejeição absoluta de toda herança da cultura colonial.

Somos unânimes em reconhecer o efeito devastador que as políticas imperialistas ocidentais desempenharam ao saquearem as sociedades africanas para seu próprio benefício, mas acreditamos ainda existirem elementos positivos nessas cinzas. Consideremos por exemplo a importância que as línguas legadas pelo colonizador têm desempenhado na construção de uma identidade nacional nos países africanos. Em decorrência dos limites geopolíticos impostos de forma arbitrários, os países africanos possuem em sua constituição uma grande diversidade étnica bastante distintas umas das outras, unificadas linguisticamente apenas pela língua herdada do colonizador.

Existe uma infinidade de códigos herdados desse processo que hoje tem facilitado a tessitura de relações não apenas entre os diversos povos africanos, mas também no seu diálogo com o mundo globalizado.

Estamos então diante de duas impossibilidades: a de retornar completamente aos valores culturais africanos e a de rejeitar completamente qualquer influência ocidental que se tenha sofrido durante esse período. Resta apenas às sociedades africanas o reconhecimento de sua atual característica *híbrida* entendendo que isso não o torna menos africano e utilizar esse artifício como possibilidade de reinvenção.

E fazendo, aqui, uma analogia com a etimologia do conceito de *hibridismo* referente à junção de espécies diferentes por meio de enxerto, não se perde de vista que a planta daí resultante fica em um solo e dele suas raízes absorvem todos os minerais necessários para a sua sobrevivência tornando, assim, compatível sua essência interna com a do solo em que está fixado.

Noutras palavras, embora as sociedades africanas tenham recebido considerável material estrangeiro é relevante considerar que todo esse processo acontece no solo da *mama África* e dela absorve todos os minerais suficientes para a sua subsistência tornando, assim, a natureza de tais relações o mais *africana* possível diante de outros processos semelhantes ocorridos em todos os continentes.

4.3.2 Resgate dos valores da cultura local.

O reconhecimento da atual característica *híbrida* das sociedades africanas, de modo algum reduz o peso das culturas locais, muito pelo contrário, é o primeiro passo para a sua valorização.

Para esse efeito o conceito de *transculturação* de Fernando Ortiz tem implicações mais amplas, pois além de abordar as questões fundamentais de “transmissão encontradas nas teorias da *mestiçagem* e do *hibridismo* registra em grande escala movimentos, mudanças e reciprocidades culturais”. A *transculturação* “defende a criação de novas práticas culturais”, e insiste na persistência de culturas locais que mesmo impactadas por uma cultura estrangeira que a modifica, recusam-se a morrer²³³.

Diana Tylor analisando a operacionalização do conceito de *transculturação* por Ángel Rama verifica que o autor atribui ao conceito a capacidade de “redescoberta de valores primitivos, quase esquecidos dentro de nosso próprio sistema cultural”²³⁴. O leque de possibilidades não termina com a redescoberta de tais valores, mas prossegue com a afirmação do mesmo diante de outros sistemas culturais bem como na possibilidade de selecionar elementos de outro sistema para fortalecê-lo.

Trazendo para o caso específico da cultura africana, existem muitos elementos ainda possíveis de serem resgatados, preservados e transferidos através de uma cadeia geracional. A religião *Kingunza/dmna* é um exemplo disso a partir do momento em que ela reconhece a importância dos elementos locais para a formação de uma identidade africana, preserva tais elementos e garante através da repetição dos seus rituais a transmissão de tais valores para as nossas gerações e por outro lado, demonstra a possibilidade de operacionalizar tais elementos dentro de uma dinâmica africana contemporânea.

A *redescoberta cultural* é um imperativo que se coloca a todas as sociedades africanas uma vez que durante o período colonial as culturas locais foram muito hostilizadas e combatidas principalmente nas colônias de língua portuguesa. Valdemir Zamparoni estudando a intensificação desse processo no final do século XIX e início do século XX em Lourenço Marques (Moçambique) percebeu a violência desses discursos discriminatórios reduzindo à condição selvagem as culturas locais através de um discurso de cientificidade. Ele cita, por exemplo, o texto de Oliveira Martins um autor de vasta obra

²³³ TYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas américas*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p.157-158.

²³⁴ Idem, Ibid.

acadêmica e, também, sócio-fundador e presidente da *Sociedade de Geografia do Porto* o qual afirma:

Há decerto, e abundam documentos que nos mostram no negro um typo anthropologicamente inferior, não raro próximo do anthropoide, e bem pouco digno do nome de homem. A transição de um para outro manifesta-se, como se sabe, em diversos caracteres: o aumento da capacidade da cavidade cerebral, a diminuição inversamente relativa do crâneo e da face [...] Em todos estes signaes os negros se encontram colocados entre o homem e o anthropoide²³⁵.

Esse discurso racista profundamente difundido durante a primeira metade do século XX até hoje opera impactos devastadores em relação às culturas africanas. Frantz Fanon²³⁶ é implacável ao analisar como esse discurso é absorvido pelo próprio africano levando-o a operacionalizar com as mesmas categorias do colonizador. Em decorrência disso, muitos africanos acreditaram e, ainda acreditam, no mito da inferioridade das culturas africanas diante das culturas ocidentais.

A atual configuração das sociedades africanas contemporânea é profundamente ocidentalizada não apenas em decorrência do processo de *hibridização cultural*, mas em grande medida pela absorção do discurso colonial. Existe uma percepção clara, principalmente, nos grandes centros urbanos de desprezo dos códigos culturais linguístico, religioso, artísticos, etc., em detrimento dos valores ocidentais. Por exemplo, a forte conotação cultural africana no *Kingunza/dmna* é um dos principais fatores para a evasão das categorias de seguidores mais jovens que preferem se enquadrar em uma instituição religiosa mais próxima dos padrões ocidentais.

Essa crise identitária não é apenas resultado do legado colonial como, também, efeito arrasador do capitalismo selvagem que monopolizando os meios de comunicações de massa difunde a ideologia da globalização no qual os valores éticos, morais e culturais são estabelecidos de uma forma hierárquica priorizando suas próprias culturas e interesses, dentro desse circuito ideológico, a possibilidade de inserção consiste aceitação dos valores aí colocados, o que na maioria das vezes também significa a rejeição das culturas consideradas inferiores e aí a África não fica de fora.

Diante da tendência hoje muito evidente das classes, majoritariamente, jovens em abandonar as culturas locais se torna imprescindível a restauração e a afirmação das mesmas dentro de um espírito crítico livre dos preconceitos eurocêntricos.

²³⁵ ZAMPARONI, Valdemir. *O colonismo e a criação de raças e identidades em Lourenço Marques, Moçambique*. In: SANSONE, Livio (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. – Salvador: EDUFBA, 2012, p. 151.

²³⁶ FANON, Frantz. *Pele negra, máscara branca*. – Salvador: EDUFBA, 2008.

O movimento literário *Vamos Descobrir Angola* de 1948 constituído por jovens intelectuais inconformados “em relação à negação sistemática dos valores do povo angolano ou das nações angolanas pelo colonialismo” ²³⁷ é um exemplo relevante para compreendermos essa possibilidade de redescoberta. Para analisar esse fenómeno, Carlos Serrano utiliza o conceito de *retomada da iniciativa* de Balandier “o que não é uma simples volta aos valores pré-coloniais ou a uma ideologia tradicional que se oponha à ideologia orgânica do período colonial”, e acrescenta:

A retomada da iniciativa é uma transformação e uma transformação da consciência pela sua ação sobre ela mesma no decurso do movimento revolucionário, isto é, uma transformação da consciência que produz efeitos práticos que não são da mesma ordem que o sistema pré-colonial, [nem colonial] nem de uma nova ordem arbitrária. É, porém, um movimento interno na consciência coletiva, que faz passar de uma ordem antiga a uma ordem de devir. É a revolução da acção do interior das consciências dos ex-colonizados ²³⁸.

Esse movimento, na medida em que volta a sua atenção *redescoberta/retomada* de valores locais abafados, se abre consequentemente para agregar outros valores considerados relevantes ainda que pertençam a outro segmento cultural nesse sentido, a dinâmica da *retomada de iniciativa* de Balandier é semelhante ao processo *transcultural* de Ortiz.

A partir da abordagem ora exposta, reiteramos a necessidades que as sociedades africanas têm de valorizar seus valores culturais dentro de um espírito crítico e assim fazê-lo dialogar com outros códigos culturais no sentido de reafirmação do *homem africano* e dos seus ideais.

4.3.3. Autonomia política, econômica e sociocultural de África.

Outra característica dentro da estrutura do *kingunza/dmna* que achamos relevantes para tecermos nossas contribuições na construção de uma ideologia africana emancipadora é o discurso de autonomia que ela reivindica em relação aos sistemas religiosos externos.

Tal como descrevemos no primeiro capítulo do presente estudo, o percurso histórico do *ngunzismo* desde Francisco Cazola (1632), Mama Mafuta (1704), Kimpa Vita

²³⁷ SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.143.

²³⁸ Idem, *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*, p.144.

(1704), Simon Kimbangu (1918), etc., sempre foi motivado por um discurso de autonomia de um cristianismo africano.

Retornamos, aqui ao conceito de *hibridismo* dentro das implicações explanadas por Diana Tylor a qual percebe que esse mesmo *hibridismo* “produzido como efeito do poder colonial, volta-se para ameaçar ou para subverter esse poder”²³⁹.

Analisando a ramificação *kingunza/dmna* percebemos a insistência no sentido de defender a independência do cristianismo africano diante de outros modos continentais de cristandade. Apesar dos inúmeros esforços da *Igreja Católica Apostólica Romana* impor sua hegemonia em um sentido transcontinental, a ramificação *Kingunza/dmna* reivindica que cada continente desenvolva sua própria expressão de cristandade mediante suas particularidades geográficas e culturais; defende ainda uma relação de diálogo e não de dominação entre as diferentes manifestações do cristianismo em um nível continental.

Essa postura desperta a nossa atenção e nos leva a ampliá-la em todas as outras dimensões da sociedade africana além do campo religioso. Percebemos a necessidade urgente de uma auto-afirmação do continente africano fazendo com que sua relação com outros continentes não seja uma relação de dependência e sujeição, mas, sim de diálogo, afirmação e cooperação.

O continente africano tem um potencial econômico inquestionável, seus recursos humanos também têm crescido em uma proporção considerável. Nele existem todas as possibilidades para a criação de um mercado interno forte baseado na exploração concentrada de todos os seus recursos tal como também defendeu Nkwame Nkrumah (primeiro presidente do Gana)²⁴⁰. A África tem potencial para desenvolver uma indústria de amplitude continental fundamentada numa economia solidária, tal como sugeriu Sékou Touré (primeiro presidente da República da Guiné)²⁴¹.

Apesar das intensas interferências das principais potências econômicas no sentido de desestabilizarem as instituições africanas tornando-as dependentes de leis internacionais elaboradas por elas para um benefício próprio, é possível os Estados africanos sacudirem esse jugo e a partir da unidade e solidariedade construírem uma África autônoma que dialogue em pé de igualdade com outros blocos continentais e que estabeleça relações de trocas com benefício mútuo.

²³⁹ TYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas américas*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p.157-156.

²⁴⁰ In: BENOT, Ives. *Ideologia das independências africanas*. – Lisboa: Sá da Costa Editora, 1981.

²⁴¹ Idem, *Ideologia das independências africanas*.

Durante séculos as riquezas africanas têm servido para enriquecer outras nações. É extremamente necessário aplicar o combustível de África para fazer funcionar primordialmente seu próprio motor.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo objeto se constitui alvo de estudo pelas indagações que ele gera ao pesquisador. O processo de realização de estudos e análises sobre o mesmo tem a ambivalência de fornecer respostas sobre indagações iniciais, e gerar ao longo desse caminho outros questionamentos que determinam o contínuo empenho do pesquisador.

Nesse sentido, ousaremos não compreender esse ponto como “final”, pois alcançamos apenas uma etapa do longo caminho que temos a percorrer. No entanto acreditamos ter descoberto muitos tesouros escondidos os quais ainda podem certamente ser acrescidos.

Concordamos com Carlos Serrano ao reconhecer que a “a identidade social não é estática, mas está em permanente transformação”²⁴², isso é verificável na constatação de que não existe um único grupo social que não seja resultado desse processo *continuum* de transformação.

As mudanças aqui registradas que profundamente atingiram as estruturas das sociedades africanas no contato mais direto com o ocidente, de modo algum foi uma via de mão única; na medida em que os dominadores transformavam tais sociedades, eram automaticamente transformados por elas. Diana Tylor considerou ser essa uma das manifestações do processo transcultural o qual “abre espaço para uma troca recíproca, de mão dupla, por meio do contato”²⁴³. Um breve exemplo dessa dupla influência é o caso do português José Bernardo que desembarcara em Icolo e Bengo (Angola) em 1910, a respeito do qual Agostinho Mendes de Carvalho, intelectual e escritor angolano escreve: “Ele falava melhor o *Kimbundo*²⁴⁴ que muitos de nós [...] Ele partilhava de actos e ritos mágicos e casara com quatro mulheres daqui”, embora posteriormente incorporasse a administração colonial²⁴⁵.

Outra característica dos processos de transformação social é a forte presença de tensões e conflitos. Néstor Canclini discorrendo sobre o *hibridismo cultural* afirmou que “hibridização não é sinônimo de fusão sem contradições”, e percebe o conflito como

²⁴² In: FERREIRA, Cléria de Lourdes. *O tocoísmo como elemento da identidade angolana*. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado em História de África) – Departamento de História, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012, p.118.

²⁴³ TYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas américas*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p.159.

²⁴⁴ Língua étnica da região.

²⁴⁵ In: SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 2008, p.86.

elemento determinante nessa dinâmica²⁴⁶. As tensões e contradições foram a base do surgimento das diferentes etapas do *ngunzismo* a partir da discordância com as ideologias católicas ou protestantes. Por outro lado, após a institucionalização do *ngunzismo*, outras divergências surgiram internamente gerando a independência de grupos internos. As contradições continuam; o *Kingunza/dmna* em Angola, registrou por volta de 1998 uma cisão interna até agora irreparável; o *Kimbanguismo* e o *Tocoísmo* em Angola, têm ao longo desses anos passado por sérios conflitos internos. Fátima Viegas registrou uma série de quatro cisões no seio da igreja *Tocoísta* em Angola no período de 1975 a 2006²⁴⁷.

A partir da experiência *Kingunza* enquanto movimento religioso engajado no processo de libertação colonial; ousamos discordar em parte da afirmação de Karl Marx de que a religião é “*opium do povo*”. As atuais tendências do marxismo também têm em grande medida discordado desse veredito, posição muito influenciada pelas novas condições históricas em que “setores de igrejas lutam, comprometidos com as classes populares e sofrendo, portanto a mesma repressão ou alegrando-se na mesma vitória”²⁴⁸.

Também é perceptível no *Kingunza* um fenômeno que tem ocorrido por todo o mundo que é o retorno do pentecostalismo que marcou o cristianismo primitivo. A partir do Avivamento da Rua Azuza (EUA) a partir do final do século XX, tem se espalhado pelo mundo tendências como o pentecostalismo, neopentecostálissimo e os movimentos carismáticos os quais “inquietam os que não conseguem mais reconhecer nesses movimentos de massa as formas religiosas tradicionais”²⁴⁹; mas o retorno a esse fenômeno é evidente e podemos apontar um pioneirismo no *messianismo africano* no qual o *Kingunza* é peça fundamental.

A experiência *Kingunza/dmna* se apresenta também como o modo africano de ser cristão; ou então diríamos ser a roupagem africana do conteúdo universal cristão. Michel Meslin observou ser essa uma das modalidades do que ele chama de *aculturação religiosa* ele afirma: “se existe para cada cultura a possibilidade de exprimir em suas próprias categorias a fé cristã, é impossível reduzir o *kerigma* à dimensão única de uma

²⁴⁶ CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. – 4. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p.XVIII.

²⁴⁷ VIEGAS, Fátima. *Panorâmica das religiões em Angola Independente (1975-2007)*. – Luanda: Edições INAR, 2007, p.33.

²⁴⁸ LESBAUPIN, Ivo. *Marxismo e Religião*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p.28-29.

²⁴⁹ ____ MONTEIRO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. *Revues.org.*, vol.13(1), 2009, p.7.

cultura e à única expressão de uma única língua sagrada”²⁵⁰. O *Kingunza* é então a leitura *bakongo* do cristianismo.

Essa insistência do *Kingunza* em defender a existência de elementos locais na leitura e experiência do cristianismo em África, é uma postura relevante, pois garante a conservação e perpetuação dos elementos locais. Ao relacionarmos essa particularidade com a concepção de Mircea Eliade do *espaço sagrado* enquanto local separado para a manifestação contínua de uma hierofania; teremos a repetição constante de um ritual no mesmo espaço²⁵¹; a partir do momento em que os cultos *Kingunza* se configuram nesse espaço de repetição, os elementos culturais locais são manifestos e apreendidos pelas gerações aí presentes e assim existe a garantia da sua perpetuação.

As religiões possuem a capacidade de se reinventarem e adaptarem-se mais diversos aspetos de uma sociedade. Michel Löwy afirma que “a religião é uma das formas mais significativas de consciência *utópica*, uma das expressões mais ricas do *princípio esperança*”²⁵². Nossas sociedades contemporâneas têm experimentado uma explosão do fenômeno religioso, principalmente desde os finais do século passado; realidade muito distinta do que foram as sociedades do século XIX e mais da metade do século XX. O fenômeno religioso não pode ser menosprezado, precisa ser estudado com a seriedade que ela exige podendo ser uma importante aliada na relação Estado/Sociedade.

O contexto da Angola contemporânea não é diferente, o pluralismo religioso é evidente. A sociedade angolana carece de um diálogo maior entre Estado e Igrejas muito além dos interesses próprios; é necessário que esses dois pilares da sociedade em conjunto proporcionem uma condição de vida mais digna para a sociedade angolana.

Enfim, colocaremos apenas um *ponto continuação* nessa construção que se abre para todos aqueles que dela quiserem participarem, o *Kingunza* é uma grande mina a ser explorada. Relações mais amplas podem ser estabelecidas com o catolicismo, protestantismo tradicional, pentecostalismo, neopentecostalismo, teologia da libertação, messianismo/cristianismo africano, cultura africana, relações de gênero, hibridismo, transculturalismo, etc.; é uma vasta gama de possibilidades as quais continuaremos explorando dentro das nossas possibilidades.

²⁵⁰ MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.295.

²⁵¹ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. – 3ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.296.

²⁵² In: LESBAUPIN, Ivo. *Marxismo e Religião*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p.28-29.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. Fontes Impressas:

Acta de eleição dos elementos dirigentes da Igreja do Espírito Santo em África – Angola. IESA/DMNA, Setembro 2009.

Biografia do profeta Massambe. IESA- Gabinete da Paróquia Central de Luanda.. – Luanda/Angola, 23 de maio de 2006.

Circular nº003 / DK/ CS – EK/ 92 – Igreja Kimbangusta.

Hierarquia e Divisão do Trabalho (HIDITRA). Igreja do Espírito Santo em África, IESA/DMNA – Angola.

____ JOVELINO, Pedro. *Fundamentos da doutrina Kingunza.* – Igreja do Espírito Santo em África – Angola, 1997.

Manual de Catequese Kingunza. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola, Janeiro de 2016.

Regulamento Interno. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola.

Resumo Histórico. Igreja do Espírito Santo em África – Luanda/Angola.

2. Obras Específicas.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura.* – Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

____ BATSÏKAMA, Patrício. *As origens do Kôngo segundo a tradição oral.* Sankofa, Ano III, Nº 5, julho/2010.

____ BATSÏKAMA, Raphaël e BATSÏKAMA, Patrício. *Estruturas e instituições no kôngo.* – Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, 5-1: 6-41, 2011.

____ BLANES, Ruy. *O messias entretanto chegou: relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia.* In: Campos 10(2): 9-23. – Lisboa, 2009.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.* – 4. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS. *História de angola.* Porto: Ed. Afrontamento, 1965.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Australia.* – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos.* – São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 1991.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. – São Paulo: Martins fontes – Selo Martins, 1991.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. – 3ª. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, Cléria de Lourdes. *O tocoismo como elemento da identidade angolana*. 2012. 156 f. Dissertação (Mestrado em História de Africa) – Departamento de História, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

HOSKINS, Richard. *Kimbanguism*. – London: Hurst & Co., 2003.

____ KIVOUELE, Thomas Serge e MATOKO, Casimir M. B. *La quete de l'identite culturelle dans les associations religieuses d'origine congolaise: cas de Bundo Dia Kongo (B.D.K)*. Université Marien Ngouabi/Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Brazzaville. www.memoireonline.com/03/12/5528.

LESBAUPIN, Ivo. *Marxismo e Religião*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

LOPES, Nei. *Bantos, malês: identidade negra*. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

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.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra história e civilizações*. – Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MESLIN, Michel. *Fundamentos da antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Pedro A. *A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

OPOKU, Kofi. *A religião na África durante a época colonial*. In: BOAHEN, Albert A. (coord.). *África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.

RANGER, Terence. *A invenção da tradição na África colonial*. In: HOBBSAWN, E. e RANGER, T. (Org.). *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. – São Paulo: Ideis & Letras, 2008.

SANCHIS, Pierre. *A contribuição de Émile Durkheim*. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Faustino (org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

SERRANO, Carlos. *Angola – nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*. – Luanda: Ed. Kilombelombe, 1998.

SOLIVAL, Menezes. *Mama angola: sociedade e economia de um país nascente*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2000.

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.

TYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas américas*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

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*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/art.

VANSINA, Jean. *O reino do congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell A. (coord.). *História geral da África: V. África do século XVI ao XVIII*. 2. Ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.

___VIEGAS, Fátima. *Panorâmica das religiões em angola*. Revista Religiões e Estudo. Ano1. nº1 – Angola, 2008.

3. Obras Consultadas

___ BARRETO, Luís F. *O sentido da expansão portuguesa no mundo(séculos XV-XVII)*. Administração, n.º 36, vol. X, 1997-2.º.

BENOT, Ives. *Ideologia das independências africanas*. – Lisboa: Sá da Costa Editora, 1981.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do mundo*. – São Paulo: Ed. Fundamento Educacional, 2008.

___ BLANES, Ruy Llera. *Da confusão à ironia. Expectativas e legados da pide em Angola*. Análise Social, 206, XLVIII (1.º), 2013.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscara branca*. – Salvador: EDUFBA, 2008.

NASCIMENTO, Elisa L. *A matriz africana no mundo*. – São Paulo: Selo Negro, 2008.

___ MARQUES, José. *Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal, no século XV*. Revista da Faculdade de Letras Universidade do Porto, www.ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros, 1994.

____ MONTEIRO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Revues.org., vol.13(1), 2009.

NASCIMENTO, Elisa L. *As civilizações africanas no mundo antigo*. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *A matriz africana no mundo*. – São Paulo: Selo Negro, 2008.

PARADA, Maurício, MEIHY, Murilo S.B., MATTOS, Pablo de O. *História da África contemporânea*. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Pallas, 2013.

THOMPSON, Edward. *Costumes em comum*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África ocidental, 1780-1945*. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

ZAMPARONI, Valdemir. *O colonismo e a criação de raças e identidades em Lourenço Marques, Moçambique*. In: SANSONE, Livio (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. – Salvador: EDUFBA, 2012, p. 149.

4. Obras de referência.

Angola: country Implementation Profile. United Nations / International Conference on Population and Development Beyond, 2014.

Angola: country profile – Africa Region 2012-2013. KPMG International Cooperative. – United Kingdom: KPMGGrafica, 2014.

Bíblia de Estudo Arqueológica NVI. Zordevan Corporation. – São Paulo: Editora Vida, 2013.

Decreto executivo conjunto n.º 46/91 de 16 de Agosto. Ministério da Justiça e Secretaria do Estado da Cultura – República Popular de Angola, 1991.

Dicionário Bíblico: um guia de estudos e entendimento do livro dos livros. Equipe DCL. – São Paulo: DCL, 2010.

Guia de Negócios de Angola. Ministério das Relações Exteriores/Departamento de Promoção Comercial e Investimentos. República Federativa do Brasil, 2012.

How to improve, through skills development and job creation, Young africans' access to word of work. Angola country report for the 2014 Ministerial Conference on Youth employment – Abidjan, Cote d'Ivoire. Ministry of Education, June 2014.

Human Development Index (HDI). United Nations Development Program. <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI>, 2015.

Lei nº 2/04 de 21 de maio. Assembleia Nacional/Diário da República, Sexta-feira, 21 de Maio de 2004, I Série – N.º41.

Recueil des cantiques de l'église du saint-esprit en afrique. Direction Générale – Ed. 10^a. – France.

Relatório Internacional sobre a liberdade religiosa em angola em 2012. International Religious Freedom Report. United States Department of State/Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, 2012.

Resultados preliminares – recenseamento geral da população e da habitação de Angola. Instituto Nacional de Estatística – INE, República de Angola, 2014.

5. Meios Eletrônicos.

Cultura: jornal Angolano de Artes e Letras, 11 de julho de 2012. Disponível em: <http://jornalcultura.sapo.ao/pesquisa?q=KIMPA%20VITA>.

Mapa de África. Disponível em: <http://www.guiageo.com/africa.htm>.

Retrato de Simon Kimbangu. Disponível em : <http://www.kimbanguiste.cd/sk.php?info=prophetie>.

Retrato de Simão Toko. Disponível em: <http://www.insjcm-tokoistas.org/2014/01>.

Sobre Angola – História. Agência Angola Press/ANGOP. Disponível em: <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt>.

6. Entrevistas.

DOMBAXE, Artur (Chefe de Departamento de Estatística e Informação) Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos, INAR, Luanda – Angola, 11 de dezembro de 2015.

GLÓRIA, António da. (Chefe do Gabinete do Representante Nacional), Igreja do Espírito Santo em África, IESA/DMNA, Bengo – Angola, 16 de dezembro de 2015.

MONTEIRO, Mutemo Dona João (Representante Nacional), Igreja do Espírito Santo em África, IESA/DMNA, Bengo – Angola, 9 e 16 de dezembro de 2015.