

Departamento de Antropologia

**Religião no Feminino:
Experiências da “Mulher Kimbanguista” em Portugal.**

Joana Raquel Alves dos Santos

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Antropologia
Especialidade em Globalização, Migrações e Multiculturalismo

Orientador:
Professor Doutor Ramon Sarró, Professor Auxiliar no
Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa ICS-UL

Co-orientadora:
Professora Doutora Clara Carvalho, Professora Auxiliar no ISCTE-IUL
Instituto Universitário de Lisboa

Junho, 2010

Religião no Feminino: Experiências da “Mulher Kimbanguista” em Portugal.



Departamento de Antropologia

Religião no Feminino:
Experiências da “Mulher Kimbanguista” em Portugal.

Joana Raquel Alves dos Santos



Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Antropologia
Especialidade em Globalização, Migrações e Multiculturalismo

Orientador:

Professor Doutor Ramon Sarró, Professor Auxiliar no
Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa ICS-UL

Co-orientadora:

Professora Doutora Clara Carvalho, Professora Auxiliar no ISCTE-IUL
Instituto Universitário de Lisboa

Junho, 2010

Resumo:

A tese debruça-se sobre o que significa ser uma mulher kimbanguista. Reconhecendo que elementos como a religião, a família, a conjugalidade, as redes sociais e comunitárias estão nesta comunidade fortemente imbricadas. Procuo compreender como é que as mulheres percebem o seu papel e como esta conceptualização informa a sua experiência diária. Pretendo assim perceber no contexto migratório como se articulam e que ajustamentos existem entre o domínio dos significados e o da acção.

Estas temáticas conduzem-nos para as relações de poder estabelecidas, não apenas no domínio do género, mas também entre a Igreja e o meio social na qual esta se encontra (bairro da Quinta da Fonte). Processos de adaptação emergem em vários domínios, moldando diferentes formas de pertença nas quais “África” e “Africanidade” são invocadas de forma cambiante. Levando-nos deste modo, a reflectir sobre questões como a cidadania, a modernidade, a tradição e a identidade, bem como o que estes significam na experiência quotidiana das mulheres nesta comunidade em Portugal.

Palavras – Chave: kimbanguismo, género, religião, migração

Abstract:

The thesis focuses on what it means to be a kimbanguist woman. Acknowledging that religion, kinship, conjugality, social networks and community and are strongly intertwined, I seek to understand the way these women conceptualize their role and how this informs daily experience in the Diaspora. I aim to give a comprehensive understanding on women within the Kimbanguist Church in Portugal, thereby decodifying how women articulate diverse meanings and senses of belonging in the performance of their daily life and religious activities.

Addressing these issues implies to shed light on power and gender relations as well as on relations constituted between the Church and the surrounding community (neighborhood). Adjustment processes emerge creating specific senses of belonging, where “womanhood” “Africa” and “Africanness” are differently invoked, enabling a reflection on themes such as citizenship, modernity, tradition and identity within the community and beyond it.

Keywords: kimbanguism, gender, religion, migration

Agradecimentos

Gostaria desde já referir o meu orientador Professor Doutor Ramon Sarró pelo apoio, as críticas sempre construtivas e a boa disposição que me foi transmitindo nesta jornada. À minha Co-orientadora Professora Doutora Clara Carvalho pelo voto de confiança. Obviamente que não me esquecerei do CEAS e do CRIA pelo apoio prestado.

Quero também mencionar todas as “Mamãs” e “Papás” kimbanguistas em Portugal por toda a alegria, todo o afecto e carinho com que me receberam.

Não pode passar em branco a menção à Margarida Moz, pelas conversas irresistíveis e a graça que a caracteriza, à Inês Lourenço pelo seu sorriso contagiante e as histórias adoráveis da Índia e da sua filha, à Maria Cristina Santinho, que empreendeu um esforço incessante (e calculo cansativo) de me reforçar a auto-estima, sempre no limbo. Às restantes meninas da sala, bem como as pessoas que por lá apareciam agradeço a simpatia, os livros emprestados e obviamente as conversas.

À minha querida amiga Cristina Roldão, pelo apoio imenso que me deu ao longo deste ano turbulento e intenso, com os seus jantares, chazinhos e conversas noite adentro, sem as quais teria sido difícil arregaçar as mangas e olhar rumo ao futuro... A todos os outros amigos e amigas que nunca duvidaram e fizeram sempre questão de expressar e enaltecer. Vocês constituíram um apoio incontestável.

E claro, à minha mãe, ao meu pai e à minha avó Esperança, pela paciência e o amor incondicional e que nunca perdem a oportunidade de demonstrar e sem a qual a vida seria certamente mais cinzenta e desoladora.

A todos, deixo expressa uma profunda gratidão que perdurará no tempo.

Índice

Introdução	1
Capítulo I – Génesis: contornos históricos e emergência do kimbanguismo	
Notas introdutórias	12
Kimpa Vita: a profetisa lembrada entre os kimbanguistas	13
Simon Kimbangu: o Enviado Especial de Deus	16
Mamã Muilu: uma história de fé, determinação e resiliência	17
Carisma e rotina: de movimento religioso a Igreja Internacional	19
Fundamentos e prática religiosa	20
Cerimónias religiosas	23
Capítulo II – Êxodo: o kimbanguismo em Portugal	
Notas introdutórias	26
Transnacionalização da Igreja Kimbanguista	26
A Igreja Kimbanguista em Portugal	27
Consolidação da Igreja Kimbanguista em Portugal	29
Parcerias e relações institucionais	30
Breve caracterização da comunidade e das entrevistadas	32
“Descobrir” o kimbanguismo	33
Viver uma missão, a experiência kimbanguista	34
O ritual: a criação de um <i>ethos</i> , a sedimentação da vontade	35
“A família kimbanguista”: uma extensa rede social	38
Orgulhosamente africano: sentidos cambiantes de pertença e “retorno”	39
Co-existência de fluxos e a produção de sujeitos híbridos	41
Fluxos culturais, modernidade e negociações quotidianas	44
Gerir “aprendizagens culturais”: adaptações aos imperativos contextuais	47

Capítulo III – Rute: vivências do kimbanguismo no feminino

Notas introdutórias	50
As mulheres no meio religioso kimbanguista	51
O colosso feminino: dinâmicas associativas, vivências religiosas, processos de ajustamento	53
Apresentação e modos de estar da “mulher kimbanguista”	57
A “mulher”, a “mulher africana” e a Mamã Muilu	59
“Mamãs” e “papás”: concepções sobre a família	60
Expressões do género: homem e mulher tecem o equilíbrio social	62
Sentir o kimbanguismo	65
Conclusão	67
Bibliografia	72
Apêndices	
A. Elementos biográficos das mulheres entrevistadas	79
B. Hinos e cânticos	87
C. Guião de Entrevista	90
D. Imagens de Simon Kimbangu e Mamã Muilu	95
E. Cronologia das datas enunciadas	96
F. Fotografias da comunidade kimbanguista em Portugal	97

Introdução

A pesquisa desenvolvida é um estudo de caso que se enquadra no domínio da religião e do género. A possibilidade de enveredar pelos meandros de semelhante realidade surge no âmbito da oportunidade que me foi concedida em integrar a equipa de investigação que ao longo de tres anos (2007 – 2010) desenvolveu o projecto “Recognizing Christianity: How African Immigrants redefine European Religious Heritage”. Projecto que se enquadra no programa de investigação sobre a religião na Europa, financiado pelo rede NORFACE, denominado “Re-emergence of Religion as a Social Force in Europe?”.¹ O projecto citado tem como base uma análise etnográfica sobre as “políticas de reconhecimento”, abordando como as Igrejas africanas cristãs interagem com as formas de cristianismo dominante no contexto europeu.² Desta forma, abarca dimensões que se prendem com o transnacionalismo destas Igrejas a diferentes níveis. Por um lado procurou perceber como estas Igrejas contribuem para a reconfiguração da herança cristã europeia, no que se refere a esferas identitárias ao nível nacional (do país de origem) e regional (neste caso concreto no contexto português). Por outro lado, procura compreender como se estabelecem redes de interação e sociabilidade entre a Europa e o continente africano, bem como no âmbito da Europa.

Explicitada a oportunidade de integrar a equipa de investigação, importa mencionar que todo o trabalho aqui desenvolvido é resultado de um ano de contacto continuado com a Igreja Kimbanguista em Portugal.³ O primeiro contacto com esta comunidade e expressão religiosa remonta ao dia 23 de Maio de 2009, data que assinala o início da celebração do Natal (25 de Maio) desta Igreja. Todavia, foram diversos os momentos de convívio e contacto com a Igreja e os seus crentes, nos cultos dominicais, nas festas do bairro e noutras celebrações na qual a Igreja e os seus membros estiveram envolvidos.

A intenção de compreender as dinâmicas identitárias em torno do género, que no contexto específico (a Igreja Kimbanguista) se encontram em diálogo com a dimensão

¹ Investigação ao cargo de Ramón Sarró (investigador principal) investigador do ICS da Universidade de Lisboa e Ruy Blanes, investigador de pós-doutoramento com afiliação ao ICS da Universidade de Lisboa e Universidade de Leiden.

² O projecto consiste num estudo comparativo com base em análises etnográficas das políticas de reconhecimento local das igrejas africanas cristãs no contexto europeu. Teve como universo empírico três países onde existem presenças fortemente marcadas pela diáspora africana: Portugal, Reino Unido e Holanda. Países com percursos históricos coloniais e cristãos específicos. Em Portugal, as duas Igrejas estudadas são a Igreja Kimbanguista e a Igreja Tocoista.

³ No que se refere às opções metodológicas, estas situam-se no âmbito do paradigma compreensivo de investigação privilegiando técnicas qualitativas como a observação participante e a entrevista.

religiosa e os fenómenos migratórios,⁴ moveu-me no sentido de tomar várias diligências. Impeliu-me à interacção e desse modo deu início a um processo de aprendizagem. Escusado será afirmar que a interacção é isenta de subjectividades que pairam sobre as minhas interpretações neste contexto. Tendo em conta que a visão do mundo que possuímos está intimamente relacionada com concepções sobre a natureza, o ciclo de vida, a partilha, a afinidade, o humano (a sua condição enquanto tal), a procriação e/ou descendência (etc.), onde reina a desordem e a ordem, a ambivalência e/ou o compromisso. Sendo estes desígnios e referenciais culturais a base da nossa interpretação no que respeita ao que experienciamos enquanto seres humanos no quotidiano.

É inevitável abordar (tendo em conta o objecto de estudo) questões que se prendem com o género, o colonialismo, a modernidade, o pós-colonialismo, assim como a transnacionalidade e a diáspora, englobando processos cujas raízes remontam particularmente ao século XIX.

A articulação entre três categorias conceptuais como sendo a religião, o género e a diáspora conduz-nos a uma relação dialéctica que abarca não apenas as estruturas sociais e culturais, a natureza e a cultura, o imaginário e o real mas sugere sobretudo, que nenhum dos termos se encontra necessariamente em oposição. Saliento, que o género e a religião são importantíssimas no que concerne ao exercício da «reflexividade», na medida em que nos impelem a reflectir sobre a construção das categorias analíticas e o modo como estas nos ajudam (ou não) a estabelecer analogias e a criar inteligibilidade entre sociedades e culturas distintas. Não menosprezando nesta demanda, as implicações que tais assunções e posições eventualmente assumem no que se refere à apreensão e à compreensão de realidades sociais distintas do nosso universo de significação. O que o estudo pretende enaltecer é a forma como estas dimensões se relacionam entre si, as contradições que encerram e por fim os processos de mediação, que no seu âmago, são originados.

⁴ O interesse pelo género (nomeadamente as mulheres) e o enfoque privilegiado desta dimensão e categoria social (analítica) advém não apenas de factores de ordem formal (a necessidade de estudar questões relacionadas com o género no âmbito do projecto de investigação já citado), mas também de factores de ordem pessoal (do ponto de vista intelectual e académico o primeiro contacto mais aprofundado com questões do género, advém da minha colaboração como bolsista, no projecto de investigação “Transsexualidade e Transgénero: Identidades e Expressões do Género” pesquisa da autoria de Sandra Palma Saleiro para obtenção do Doutoramento em Sociologia, desenvolvido no âmbito de actividades de pesquisa no Centro de Investigação e Estudos em Sociologia CIES-ISCTE-IUL. Do ponto de vista experiencial deve-se sobretudo a factores e trajectos familiares nos quais as mulheres desempenharam um papel determinante nos processos decisórios.

Partindo do pressuposto que a religião e o género são elementos dotados de carácter relacional, onde sentidos, narrativas e discursos diferenciados são produzidos, algumas das questões que informaram a minha pesquisa prendem-se com a forma como as relações de género são concebidas e qual é o papel atribuído à mulher na comunidade religiosa e social kimbanguista? De que forma é que estas concepções particulares do género a par com as crenças religiosas e a imigração, influenciam as dinâmicas quotidianas dos sujeitos da e na comunidade? Partindo do discurso dos actores sociais e da noção que o género é um discurso socialmente construído pelo actores sociais, reconheço que discurso e prática se encontram entrelaçados e dotadas de um carácter permeável, advindo das vicissitudes espaço-temporais bem como das percepções que se tem das mesmas.

O estudo está organizado em três capítulos, seguido da última parte reservada para notas conclusivas. O primeiro capítulo com a denominação “Génesis” debruçar-se sobre contornos históricos do kimbanguismo. Fornecerá informação sobre a emergência desta religião, elementos biográficos das figuras importantes nesse domínio, os fundamentos do kimbanguismo, o modelo de funcionamento e os cultos religiosos da Igreja. O segundo capítulo sob a denominação “Êxodo” abarcará questões relacionadas com a expansão do kimbanguismo à escala global. Debruça-se sobre questões relacionadas com o processo de implantação da Igreja Kimbanguista em Portugal. Através de menção a algumas situações quotidianas e momentos de convívio com elementos da Igreja Kimbanguista (nomeadamente mulheres), o leitor será transportado para a dinâmica que se desenrola no quotidiano das mesmas, onde transparecem dimensões que se prendem com a diáspora, a agência, a religião e os diferentes sentidos que neste âmbito se produzem. O terceiro capítulo, intitulado “Rute”, tem como enfoque privilegiado o género e a percepção do mesmo na Igreja Kimbanguista. Por um lado a experiência religiosa (funções, responsabilidades etc.) enquanto mulher na Igreja Kimbanguista. Por outro lado, dedicar-se-á aos papéis associados ao género e a vivência do quotidiano à luz dessas mesmas percepções, encadeando questões mencionadas quer nas secções anteriores, quer noutros capítulos (sendo de destacar a menção à figura da Mamã Muilu e as questões relacionadas com a “África” e com a “africanidade”).

Formalmente o estudo pode parecer pouco ortodoxo, dada a inexistência de capítulos exclusivos no que respeita aos quadros teóricos, à metodologia e aos dados empíricos. Procura-se sobretudo estabelecer um diálogo entre estas três dimensões. Deste modo, entrecruzam-se relatos orais, informação obtida da observação

participante, entrevistas⁵ com fontes bibliográficas no âmbito da antropologia e outras ciências sociais. Erigindo uma ponte entre o “terreno” e os quadros teóricos, que se debruçam sobre a diáspora, o transnacionalismo, a globalização, a religião e o género.

A preocupação e interesse pelo universo religioso e os credos religiosos são prerrogativa de variados estudos desencadeados desde dos primórdios e da génese da antropologia enquanto disciplina. Terá sido o interesse pelo acesso ao que os outros povos e culturas “acreditam” a par com o processo de evangelização cristã operante no continente africano, que deram uma forte contribuição na implementação e influência do estudo sobre a religião no domínio antropológico e outras ciências sociais.

A produção antropológica encarna paradigmas diferenciados que se estendem desde produções evolucionistas, fenomenológicas, funcionalistas, estruturalistas até aos pensadores pós-estruturalistas. Cada paradigma e/ou quadro conceptual, integra em si diferentes concepções da religião e da experiência religiosa, integrando noções ligadas ao sagrado e ao profano, à exclusividade, à incomensurabilidade e à inteligibilidade que dela eventualmente decorrem. No entanto, se existe algo que se pode afirmar com veemência, no que concerne ao debate que se desenrolou nos meandros da disciplina antropológica sobre o(s) fenómeno(s) religioso(s), é que este foi sendo enriquecido pelo sucessivo alargamento da noção de religião. A possibilidade de indagar, explicitar e problematizar de modo aprofundado as suas implicações não serão aqui desenvolvidas.

Todavia, tendo em conta o contexto da pesquisa valerá a pena mencionar a contribuição de autores como Georges Balandier, (1953, 1963); Jan Vansina (1971) e Wyatt MacGaffey (1983). Em obras como o “Messianismes et nationalismes en Afrique Noire”, “The colonial situation” (Balandier, 1953,1965) e *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society* (MacGaffey, 1983), estes autores estudaram os movimentos proféticos cristãos à luz da noção de emancipação ao jugo opressor colonial. Evidenciam que os movimentos messiânicos/ proféticos enquanto fenómeno social total, comportam no seu âmago, os condicionalismos e/ou condições estruturais das sociedades das quais emergem (e se implantam) e simultaneamente, a agencialidade e a(s) racionalidade(s) dos indivíduos nesse âmbito.⁶ Embora a situação colonial tenha

⁵ Resulta assim de uma panóplia diversificada de fontes de informação providenciadas por elementos da comunidade kimbanguista (em Portugal) mas também de outros actores institucionais, nomeadamente o Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos da Câmara Municipal de Loures.

⁶ G. Balandier através do estudo sobre o kimbanguismo (e nomeadamente sobre o trajecto e percurso do fundador Simon Kimbangu) sustenta que os movimentos messiânicos negros procuram fomentar uma autoridade real tendo por base noções que compõem a cosmologia dos Bakongo onde se encontram

efectivamente sido acompanhado de transformações ao nível dos sistemas religiosos das sociedades colonizadas, esta situação operou uma “sintetização entre novo e o velho”. Possibilitando uma abertura para espaços de resistência que se traduziram em práticas intrinsecamente quotidianas. Assim sendo, o processo e a situação colonial não é em si a expressão de uma simples dialéctica de dominação e resistência, é composta por interacções sociais de apropriação e (re)significação (Comaroff & Comaroff, 1997). Deste modo, poder-se-á sustentar que o cristianismo em África não é (apenas) uma imposição, mas resulta de um complexo xadrez de interpretações, revelações e de dinâmicas culturais inerentes às próprias sociedades africanas. (Thornton, 1998).

Autores como James Clifford (1994), Robin Cohen (1997) Ulf Hannerz (1997) entre outros, debruçando-se sobre questões ligadas aos processo(s) de globalização e incidindo-se nomeadamente sobre inevitáveis reconfigurações identitárias por referência a configurações espaço-temporais de épocas históricas anteriores. Destacam que a diáspora configura uma Pandora onde emergem diversos pontos de referências discursivas que assumem contornos híbridos (Canclini, 1997). As práticas sociais informadas pelas redes de comunicação e sociais (não apenas locais, mas supranacionais e globais) “são estruturados por práticas sociais recorrentes” (Giddens, 1995: 30). Estas práticas são afectadas por dinâmicas supra-nacionais, que simultaneamente compostas por lógicas e práticas particularistas constituem interacções complexas, negociais e diversificadas que são historicamente forjadas. Stephan Palmié (2007) sustenta que o estudo sobre e^{xpressões religiosas} deve considerar unidades de análise que tanto integram o contexto específico como outros contextos espaço-temporais além do mesmo, de modo a integrar as interconexões complexas que ocorrem entre espaços e tempos distintos. Enfatiza que a história e a modernidade (nomeadamente no que se refere à configuração atlântica) são pautadas por múltiplas agências e são perpassadas por discontinuidades que se encontram fortemente ancoradas na imaginação e criatividade humana. Deste modo, os movimentos migratórios são veículos profícuos na expansão dos domínios da subjectividade humana como os valores, as crenças e subsequentemente as práticas culturais e religiosas que as expressam. São sobretudo, instâncias da subjectividade humana pautadas pela multidireccionalidade no que concerne à produção da cidadania, da tradição e das pertenças identitárias (Sarró e Blanes, 2009).

ngunzas, ngangas, ndokis, mfumus, tendo assim por base as formas tradicionais e características do chefe tradicional na conceptualização de um modelo social.

A diáspora, os sentidos de pertença e percepções sobre o futuro alimentam projectos comunitários que se encontram ancorados também em sentidos em torno da “modernidade”. Benedict Anderson (1983) refere a noção de “comunidades imaginadas” enquanto uma produção que advém da “modernidade” onde “imaginação de projecto nacionalista” se sobrepõe a outras dimensões imaginativas no passado e que continuam a existir actualmente. Todavia outros autores, como Lorand Matory (2005) sustentam que a prevalência de determinadas formas imaginadas de comunidade é feita em virtude de aspectos contingênciais e contextuais que envolvem inevitavelmente dimensões espaço-temporais. Enaltece o modo como os fluxos africanos religiosos são um reduto composto por direccionalidades de retorno e vinda entre África e outros contextos. Paul Gilroy (1993), no âmbito dos sentidos de pertença em contextos transnacionais destaca a dialéctica que existe entre dimensões endógenas e exógenas, práticas diferenciadas, dimensões cognitivas e performativas que subjazem a reprodução identitária. Neste processo salientando o exercício da interpretação e da transmissão oral como esferas que desempenham um papel importante na consolidação da consciência colectiva e étnica. Emerge assim uma “dupla consciência” (*double consciousness*) que é sobretudo um exercício reflexivo do sujeito sobre si próprio e concomitantemente sobre a forma como é percebido pelos “outros”.

O cristianismo emerge enquadrado num contexto de diáspora africana que incorpora dimensões económicas (de trabalho) mas também espirituais. Contribuindo para a pulverização de diferentes formas de viver o cristianismo e a produção de novas formas culturais. Neste âmbito poder-se-á falar do “southernisation of Christianity” (Jenkins, 2007) e no caso de Portugal como um dos países que se enquadra neste paradigma (Sarró e Blanes, 2009). A noção de missão ganha aqui novos contornos, pois estas expressões religiosas expressam e reservam um lugar especial no mundo para os seus fiéis, dignificando o “africano”. Não raras vezes tomando diligências no sentido de transportar para a esfera pública a sua crença e as “verdades” que a alimentam. Deste modo, os migrantes não são apenas pessoas que se encontram longe da sua “pátria” mas um conjunto, uma comunidade que realiza uma missão (Robert *et al.*, 2009). Sendo no entanto de destacar que esta noção de missão não é uma noção monolítica, constitui um dos elementos onde se espelham noções cambiantes de África e africanidade, revelando diálogos entre dimensões universais e particularistas da construção identitária e cultural dos sujeitos (Sarró e Blanes, 2009).

Os autores mencionados no âmbito da religião da diáspora não representam de forma alguma um quadro exaustivo no que respeita às reflexões desenvolvidas em torno destas matérias no âmbito da antropologia e outras disciplinas. O objectivo é sobretudo fornecer ao leitor algumas pistas teóricas que subjazem a pesquisa desenvolvida. Outro aspecto a ter em consideração é que o enfoque central da pesquisa é sobre o género, sendo deste modo também do ponto de vista teórico a dimensão analítica mais privilegiada.

No que se refere às questões directamente relacionadas com o género e o sexo, torna-se incontornável a menção aos debates em torno do feminismo. Do ponto de vista académico, o género começou a ser alvo de maior indagação há relativamente pouco tempo, remontando já à segunda metade do século XX. Está fortemente associado à segunda vaga feminista (alertando para a forma como a academia tendia a marginalizar as mulheres, os seus interesses, as suas experiências enquanto elementos relevantes na organização social e acção humana).⁷ Todavia, antes de proceder ao alinhar da segunda vaga feminista, importa explicitar os pressupostos gerais do que perdurou no tempo como primeira vaga feminista.

Esta reporta sobretudo ao período compreendido entre finais do século XIX até à década de 1920, seguido de um período de relativo adormecimento.⁸ Esta primeira vaga feminista surge na Europa (França, Reino Unido) e nos EUA, num contexto de transformação económica e social induzida pelo desenvolvimento industrial, que despoletando a entrada massiva e progressiva de mulheres no mercado de trabalho, fez emergir tensões no que respeita ao estatuto e aos direitos das mesmas no sector laboral. Esta vaga de contestação feminina associa-se fundamentalmente à exigência de uma condição de igualdade entre homens e mulheres no que respeita à cidadania (colocando a tónica ao nível constitucional e legislativo), abarcando dimensões como o direito à educação, direitos laborais, direito de voto etc.⁹

⁷ As designações respeitantes aos diferentes momentos de abordagem às questões do género são feitas com base na divisão da Jane Pilcher e Imelda Whelehan (2004).

⁸ Dado que existiram publicações durante as décadas dos anos de 1930 e 1940 que deram uma forte contribuição para as reflexões sobre a mulher e a sua condição enquanto tal, como é o caso da Simone de Beauvoir (1949).

⁹ Esta primeira vaga feminista é bastante mais complexa. Autores como O. Banks identificam correntes específicas no âmbito desta vaga, sendo que para além deste “feminismo igualitário”, existiria também um “feminismo evangélico” (de inspiração religiosa fortemente influenciadas pela noção de obrigação moral de ajudar os pobres e as mulheres marginalizadas) e por fim “feminismo socialista” que começava a levantar questões mais abrangentes no que concerne ao patriarcado em termos de organização familiar, trabalho doméstico e advogando o colectivismo no cuidado infantil.

No que respeita ao conceito do género (como já foi mencionado anteriormente) o seu uso tornou-se proeminente durante a primeira década dos anos de 1970. Enceta-se uma problematização dos atributos associados à masculinidade e feminilidade, talhando uma distinção entre a diferenciação sexual assente em características do foro biológico e a forma como estes são usados na definição de comportamentos “masculinos” e “femininos”. A separação entre sexo e género tem intuito de realçar a forma como os efeitos do foro psicológico e físico ancorados em argumentos de diferenciação biológica são atribuídos de uma importância exacerbada, contribuindo activamente para a criação da ideia que as mulheres têm “naturalmente” maior propensão para papéis “domésticos”.

Ao passo que a primeira vaga feminista, se concentrava em factores de ordem legislativa e na igualdade de acesso a diversos direitos e actividades, a segunda vaga colocava a tónica na questão da emancipação das mulheres face à opressão do sistema patriarcal reinante. As questões surgem desta forma associadas à corporeidade feminina, à sua representação e aos significados que lhe são atribuídos. Deste modo, a estratégia de luta dever-se-ia travar não apenas ao nível material de existência das mulheres na sociedade (principal preocupação das feministas da primeira vaga) mas também ao nível da posição ocupada pelas mulheres na esfera ideológica que rege a sociedade.

A segunda vaga feminista opera um olhar crítico sobre a ciência, alertando para a forma como esta contribui para um processo de alteridade da mulher, sedimentando na academia linhas de investigação e de reflexão que culminaram na *women's studies* cujo enfoque central é nas mulheres e as diversas condições pelos quais estas são pautadas.¹⁰ Outro aspecto que valerá a pena destacar é a entrada em cena, resultado de uma consciência política e ideológica, da importância de dimensões sociais estruturais e culturais como por exemplo a classe social e a etnicidade que em conjunto com o género, configuram e contribuem activamente para a “subordinação da mulher”. Em suma, alertava para o facto de o género não existir por si próprio, devendo ser enquadrado e contextualizado do ponto de vista estrutural. Desse modo, reconhecendo que a experiência da desigualdade não apenas se desenvolve em função do sexo, mas resulta da intersecção de uma amálgama de outras dimensões sociais também pautadas

¹⁰ Convirá ressaltar que começaram também a surgir grupos masculinos pro-feministas que apoiavam as causas femininas e que posteriormente culminaram na institucionalização de linhas de investigação como *men's and masculinities studies*, Porém dado o objecto de estudo, não serão alvo de uma explicitação mais aprofundada.

pela desigualdade.¹¹ Nesta medida as “mulheres” são um grupo heterogéneo que experiencia a desigualdade de forma diferenciada (todavia, esta corrente mantém a necessidade de cultivar uma “experiência partilhada de desigualdade entre mulheres”). Poder-se-ão destacar as feministas que emergem no âmbito da *Standpoint Theory* (que embora dotado de complexidades internas), cultiva a ideia transversal que o compromisso da ciência com a “neutralidade” (entendido como projectos oriundos da cultura de uma classe burguesa ocidental, entendida como androcêntrica e heteronormativa) delapidou o potencial científico existente nas investigações com carácter politizado (com agenda política), por parte daqueles mais oprimidos (Harding, 2004).

Outras perspectivas críticas no âmbito do feminismo (reportando ao período pós-colonial) que também são de destacar advêm de feministas oriundas do “terceiro mundo”. Autoras como Chandra Talpade Mohanty (1988), Gayatri Chakravorty Spivak (1987), Kamene Okonjo (1976), Ifi Amadiume (1987), Nancy Chodorow (1989) influenciadas por autores com Michel Foucault (1976, 1979)¹² e Edward Said (1978), insistem na forma como a produção do conhecimento está fortemente imbuído de discursos políticos e económicos “ocidentalizados” (mantendo nas margens outras formas de representação e produção de conhecimento além destas). Espelhando assim, as relações de poder assimétricas entre regiões mundiais, que também estão fortemente imbricadas na produção científica e académica.

Dimensões centrais a destacar destas produções advêm da atribuição de agência aos sujeitos, reconhecendo que as modalidades envoltas na sexualidade, no género e o imaginário colectivo, se encontram enraizadas em processos históricos relacionais e de poder. O reconhecimento das mulheres enquanto actores sociais activos na produção do conhecimento e nomeadamente mulheres cuja origem reporta a territórios “descolonizados”, impôs uma reflexão sobre as metodologias e processos de construção do conhecimento. Exigiram (e exigem) a necessidade de reformulação das fontes de

¹¹ É igualmente de notar que é nesta década e na sequência da tomada de consciência de especificidades e singularidades inerentes à categoria de “mulher” que se dá uma maior implosão de diferentes grupos feministas de pressão, dos quais destaco os grupos LGBT e os grupos feministas africanos.

¹² As contribuições de Foucault são úteis no que concerne à conceptualização da sexualidade nas sociedades pós-coloniais enquanto instâncias onde se desenham as relações de poder. Com base no estudo dos discursos em torno da sexualidade demonstra sobretudo a articulação existente nas intersecções de constrangimento e/ou de cooptação. Discursos de ordem disciplinar (desde da medicina, psicologia, à dimensão legislativa) traduziram-se em novas formas de controlo que se desenrolam quer ao nível micro-social (família, comunidades, escolas), quer ao nível macro-social (políticas médicas, legislativas). Os discursos sobre a sexualidade constituem o alicerce na criação de mecanismos que integram novas formas de organizar o próprio conhecimento.

informação e as próprias categorias analíticas usadas na operacionalização conceptual, concebidas num quadro da realidade predominantemente europeia e que não fazem justiça a sociedades com outras configurações além desta.¹³

Outros autores mais recentes como Judith Butler (1990, 1993, 2004), R.W. Connel (1990), Judith Halberstam (2005) encetam uma postura crítica no que respeita à operacionalização do conceito de género, evidenciando que este padece da incapacidade de abarcar as complexidades envoltas no mesmo. Pretendem alertar para a forma como a pressuposição dicotómica e/ou binária “masculino” e “feminino” tende a “marginalizar” ou inviabilizar a apreensão de outras expressões do género e sujeitos que se auto-inscrevem noutras identidades do género além das duas categorias hegemónicas de “masculino” e “feminino”. (como o Transgénero, Drag-Queens, Drag-Kings, Travestis etc.). Evidenciam assim o discurso ideológico, heteronormativo, androcêntrico e hegemónico contido na ciência. As suas teorizações debruçam-se deste modo sobre a corporeidade, o poder, a ideologia, a sexualidade, o género e as intersecções complexas, cambiantes, contraditórias que se estabelecem entre elas. Continuam a ser incontornáveis para todos aqueles que se debruçam ou têm interesse na Cultura Queer.

Por fim, dado o contexto da pesquisa desenvolvida são de destacar algumas produções académicas que se debruçam sobre questões de género, articulando estas com a diáspora e a religião, nomeadamente sobre expressões religiosas cristãs africanas na diáspora e as dinâmicas de género que se desenrolam nas mesmas. Autores como Wallace Best (2006), Jacob Olupona (2007) Anthea Butler (2006), Cheryl Townsend Glickes (2006) destacam que as mulheres tendem a ser o pilar destas igrejas, mobilizando diversas actividades quer no domínio religioso quer em esferas comunitárias. Realçam a forma como a pertença a uma comunidade religiosa produz uma noção dignificante da “mulher africana” e do “africano”, na qual a Bíblia constitui para as mulheres uma fonte que providencia a base de suporte à negociação dos papéis de género e da “autoridade”, não apenas entre as mulheres, mas também no que se refere às dinâmicas entre género e à relação que as mulheres estabelecem com outros contextos sociais.

Esta pequena retrospectiva sobre a produção feminista e académica visa sobretudo fornecer um enquadramento teórico que situe o leitor no que respeita ao

¹³ Trata-se sobretudo de permitir uma abertura das dicotomias conceptuais construídas, atribuindo-lhe maior fluidez. (ver Ketu Katrak, 2006).

“terreno”. Tendo em conta que as questões em torno do género ainda hoje suscitam debates na esfera académica, no foro dos grupos feministas (e activistas) e no âmbito da opinião pública, os autores mencionados são do ponto de vista pessoal os mais relevantes e sem dúvida uma pequena porção dos inúmeros autores de destaque neste âmbito.

Através do contacto com esta comunidade e o acesso às suas formas de estar, pensar e moldar o mundo, fluidas e dinâmicas, embebidas em formas específicas de socialização, regimes de poder, lutas históricas e modos de produção. Sai certamente reforçado o princípio da diversidade (e multiplicidade de práticas que lhe são inerentes), como um dos elementos mais preciosos e edificantes da condição humana.

Capítulo I - Génesis

Contornos históricos e emergência do kimbanguismo

Notas introdutórias

Este capítulo visa proporcionar ao leitor informação sobre a emergência da Igreja Kimbanguista, os fundamentos da Igreja e o modo como as cerimónias religiosas se desenrolam. Importa, que o leitor tenha em mente que a informação aqui contida resulta da articulação entre fontes bibliográficas (no âmbito da antropologia e outras ciências sociais), registos orais recolhidos em trabalho de campo e alguns folhetos informativos providenciados por elementos da comunidade kimbanguista em Portugal.

Far-se-á referência de forma breve aos aspectos biográficos de três figuras: Simon Kimbangu (fundador do movimento religioso kimbanguista concebido e entendido como sendo primeiro o “profeta” [*ngunza*] e mais tarde o “enviado especial” de Jesus Cristo sobre a Terra, identificado como o Paracleto do Novo Testamento) e duas figuras femininas que desempenharam (e ainda desempenham) um papel importante, na construção da Igreja e do imaginário colectivo kimbanguista. Refiro-me nomeadamente a Dona Beatriz Kimpa Vita, que liderou um movimento religioso profético que viria a ser designado movimento antoniano (por motivos que serão explicitados adiante) e a Muilu Marie Kiawanga (esposa de Simon Kimbangu,) popularmente conhecida como Mamã Muilu. Ressalvo que a importância da menção destas figuras tem intuito de desenvolver um olhar mais aprofundado sobre a comunidade kimbanguista (nomeadamente em Portugal) e a experiência das mulheres (e homens) que a integram. O percurso de vida a par com as acções desenvolvidas por estas figuras é central no que concerne à compreensão do estatuto e papel da mulher, não apenas na Igreja Kimbanguista, mas igualmente noutros campos sociais determinantes na organização social dos grupos e da comunidade kimbanguista.

Por uma questão de organização cronológica iniciaremos pela Dona Beatriz Kimpa Vita e pelo movimento antoniano que marcou decisivamente o rumo do cristianismo no Kongo e se assume como uma figura central na luta pela emancipação e autenticidade da espiritualidade cristã africana. Kimpa Vita é invocada recorrentemente quando se quer fazer menção ao colonialismo (a opressão que eventualmente dele decorre) e a resistência ao mesmo. É uma figura, que serve de prelúdio à menção dos “três Congos” (República Democrática do Congo; República do Congo e o Norte de Angola, área que corresponderá ao antigo Reino do Kongo), como “berço” e à

autenticidade do cristianismo africano. Kimpa Vita terá sido quem anunciou a vinda de Simon Kimbangu e tal como ele é uma figura envolta em tragédia e sacrifício.

Após a referência biográfica das três figuras simbólicas no kimbanguismo, será providenciada ao leitor informação sobre a consolidação e reconhecimento institucional da Igreja Kimbanguista.

Por fim, encadear-se-ão vários elementos que se relacionam com a estrutura e modelo de organização, os fundamentos do kimbanguismo e os seus cultos e/ou cerimónias religiosas.

Kimpa Vita: a profetisa lembrada entre os kimbanguistas

Dona Beatriz Kimpa Vita nasceu numa pequena aldeia em finais do século XVII. Pertencia a uma família de elite e aristocracia congoleza (Mwana Kongo).¹⁴ Crescendo num contexto de conflitos armados e tensões internas entre governantes e sucessores ao trono do Reino do Kongo. Kimpa Vita desde cedo, possuía acesso a informação relativa às configurações estratégicas e geopolíticas complexas dos diversos actores sociais envolvidos nestes conflitos.

Seria por volta dos dezoito anos que Dona Beatriz Kimpa Vita terá começado a ter visões que viriam a estabelecer um elo no que respeita a inclinações de âmbito mais espiritual e religioso, visões que lhe atribuem um carácter especial perante a sua família e o seu grupo de pares. Não terá frequentado a escola e a sua educação cristã, teria como base essencialmente os princípios básicos da Igreja Católica e as orações consideradas mais importantes. Terá sido iniciada ainda em tenra idade e entrando na adolescência, passou a ser *nganga marinda*, a sua maior inclinação para assuntos de ordem colectiva e social contribua para que ela usufrísse de respeito e legitimidade alargada. Enquanto *nganga marinda*, Dona Beatriz Kimpa Vita estava envolvida numa sociedade denominada “Sociedade Kimpasi”. Em kikongo a palavra *kimpasi* significa “sofrimento”, e a formação de uma “Sociedade Kimpasi” teria como alicerce o sentimento generalizado que a comunidade se encontrava em sofrimento.¹⁵

¹⁴ O Mwana Kongo era composta por indivíduos que podiam reivindicar um Rei do Kongo no seu passado e linhagem familiar, que ao longo do tempo passou por um processo de subdivisão em vários kandas.

¹⁵ A formação de semelhante sociedade decorria com base na iniciativa de uma comunidade ou várias comunidades que experienciavam o sofrimento, a vulnerabilidade e turbulências sociais sucessivas de várias ordens, solicitando nesse âmbito a um *nganga ngombo* (possuído) ou a *nganga marinda* para organizar e/ou construir uma sociedade kimpasi para a comunidade.

Enquanto Dona Beatriz se iniciava, a ordem italiana dos capuchinhos instalava-se em Kibangu. As implicações para Dona Beatriz eram inúmeras, desde já começando pelo facto de ela ser *nganga* não ordenada por um representante oficial da estrutura da Igreja Católica. Assim sendo, independentemente das suas práticas, os *ngangas* eram acusados de feitiçaria (seriam *ndokis*), que desenvolviam acções maléficas (*kindoki*) por meios sobrenaturais.¹⁶ Os capuchinhos consideraram as “Sociedades Kimpasi” como sendo malignas e diabólicas, operando apenas por motivos de ganho e ordem pessoal e nesta medida declaram todos os iniciados destas sociedades excomungados. Foi na sequência destas acções e destas explicações que Dona Beatriz Kimpa Vita decide abandonar a sua prática enquanto *nganga marinda*, não abdicando dos conceitos de *kindoki* mas renunciando às práticas de *ngangas* locais. Não obstante, a renúncia a esta prática, continuou alimentar suspeitas às motivações que moviam as acções da Igreja Católica e dos seus representantes.

Kimpa Vita, não se adaptando ao papel de esposa, por duas vezes separa-se e regressa a casa dos seus parentes, lá permanecendo. Em 1703, corriam rumores que uma mulher idosa de nome Apollonia Mafuta teve uma visão de Maria, que lhe transmitiu o descontentamento de Cristo com os congolese perante a incapacidade destes em instaurar paz no Reino. A associação de elementos religiosos à ideia e/ou projecto de restauração do Reino do Kongo começava a ganhar novos contornos. Mafuta iniciou uma campanha iconoclasta de destruição de objectos (*nkisis*) que seriam usados para *kindoki*.¹⁷ Este movimento regozijou de um amplo apoio popular e inclusive de alguns indivíduos oriundos das elites, designadamente na região de Kibangu. Foi durante a campanha de Mafuta, em 1704, que Dona Beatriz (estima-se que teria 22 anos de idade) adoeceu, no ano de 1704), tendo morrido e ressuscitado como Santo António.

A sua função enquanto *nganga* voltaria a manifestar-se publicamente, mas desta vez enquanto *nganga ngomo* (possuído). A sua missão assumia contornos mais alargados tendo como projecto a reunificação do Reino do Kongo. Dada esta situação, do uso incorrecto de *kindoki* e a incapacidade do Rei (D. Pedro IV) e os padres católicos de reunificar o Reino do Kongo, cabia a ela, investida do poder concedido pelo espírito que a possuía de ocupar a capital do reino São Salvador (que se encontrava sobre o domínio português), e a partir daí proceder à reunificação do mesmo. Não apenas se

¹⁶ Para os congoloses não é tanto a capacidade e habilidade de comunicar com o sobrenatural que atribui um carácter maléfico ao sujeito, mas sim a intenção com que essas habilidades são encetadas.

¹⁷ Estes *nkisis* podiam ser qualquer objecto, incluindo a bíblia, o crucifixo e outros elementos e objectos religiosos usados pela igreja, passando estes também a ser destruídos.

levanta aqui uma questão geopolítica, mas uma concepção religiosa que reivindicava para o africano (nomeadamente para o Kongo) uma Igreja cristã autenticamente congoleza.¹⁸ Devido à liberdade de movimentos (não obstante a pressão dos padres da Ordem dos Capuchinhos sobre o Rei Pedro IV), Kimpa Vita conseguiu deslocar-se à região de Bula (a noroeste da região de Kibangu e próximo de rio Zaire) com intuito de ver o Rei João. Servindo intenções claras, do ponto de vista político e simbólico,¹⁹ Kimpa Vita conseguiu reunir amplo apoio popular levando a que muitos indivíduos passassem acompanhá-la nas jornadas por diversas regiões do Kongo.

A mensagem de Dona Beatriz Kimpa Vita fazia apologia de organização social com base em valores comunitários, concebendo a existência de uma elite que teria obrigação de distribuir de forma equitativa os bens produzidos pela comunidade. Sediou-se em São Salvador, organizando campanhas de evangelização pelo Kongo, em que os seus missionários passariam a ser designados por *little Anthonys*.²⁰ Através destas missões o apoio popular incrementava, provocando o desconforto dos representantes da Igreja Católica e os nobres de diferentes reinos (condados) dadas as consequências que poderiam advir da sua expansão. Em 1705, devido à sua gravidez (que levantava questões no que concerne à sua pregação de castidade), decide partir de São Salvador. Regressa à região onde nasceu, tendo lá o filho na companhia de João Barros e Apollonia Mafuta. É nesta região que os três são cercados e presos. A pressão exercida pelo padre capuchinho foi eficaz na tomada de decisão de julgar Kimpa Vita ao abrigo das leis do Kongo (pretendendo assegurar a neutralidade da Igreja Católica nesta matéria). Algo que se realizou no dia 30 de Junho de 1706, no conselho real, condenando os três, Dona Beatriz, João Barro e Apollonia à morte por fogueira. No dia 2 de Julho de 1706, Dona Beatriz, falece juntamente com João Barros.

O destino dos fiéis do movimento antoniano é incerto, é plausível que muitos tenham sido canalizados para a rota do comércio de escravos que florescia. Muitos haviam de conhecer o seu destino final do outro lado do Atlântico, nas Américas, particularmente na América do Norte sendo de destacar igualmente um número significativo de escravos oriundos do Kongo no Brasil. Após a morte de Dona Beatriz, persistiram os conflitos de sucessão e as guerras civis.

¹⁸ Estabeleceu um paralelismo entre a história do cristianismo e a construção do Reino do Kongo, acusando os europeus e missionários de usurparem da versão real e do verdadeiro cristianismo, estando o não reconhecimento da existência de santos congolezes por parte da Igreja Católica relacionado com o interesse destes em subjugar os congolezes.

¹⁹ Seria a região onde se encontravam as Insígnias Reais do antigo reino do Kongo.

²⁰ Também seriam possuídos pelo Santo António, porém estariam subordinados à Kimpa Vita.

Simon Kimbangu: o Enviado Especial de Deus

Segundo algumas fontes, provavelmente fundamentadas na história oral, Simon Kimbangu nasceu em Nkamba²¹ (uma pequena aldeia situada no Baixo-Congo), a 12 de Setembro no ano de 1887.²² Filho de Kuyela (pai) e Luezi (mãe), perante a morte da sua mãe, o seu pai de acordo com o sororato (prática comum na tradição Kongo) devia casar com Kinzembo, irmã da falecida esposa. Porém, perante o facto de Kinzembo ainda ser muito nova, tal não sucedeu. Todavia, incumbiu esta de cuidar de Simon Kimbangu. Assim, Simon Kimbangu cresceu sob o olhar da sua tia, acabando por se casar com Marie Muilu Nzitani Kiawanga. Kimbangu e a sua esposa foram baptizados em 1915 na British Baptist Missionary Society (BMS). Crê-se que terá sido em 1918 que Jesus Cristo lhe apareceu pela primeira vez, confiando-lhe a tarefa e a missão de redimir e interceder da nação africana reprimida pelas forças coloniais. Estaria incumbido de professar e preparar a humanidade para a “O Reino de Deus na Terra” para que a paz prevalecesse sob a tutela da Sagrada Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). Numa fase inicial terá rejeitado a missão dirigindo-se a Leopoldville para trabalhar. Não se sentindo realizado regressa a Nkamba.

No dia 6 de Abril de 1921, Simon Kimbangu ressuscitou uma mulher despoletando um movimento religioso que apregoava o fim do colonialismo e opressão do “povo africano”. Rapidamente notícias das curas milagrosas e da sua mensagem se espalharam por diversas regiões do Congo. Multidões dirigiram-se a Nkamba com fim de ver, ouvir e saudar Simon Kimbangu, percepcionado como sendo o messias. Estas movimentações foram alvo do olhar atento das autoridades (coloniais) belgas que rapidamente se aperceberam do potencial perigo que este movimento constituía para a sua legitimidade e autoridade. À semelhança de outros movimentos religiosos na África colonial, o kimbanguismo passou por períodos de clandestinidade e foram desse modo sujeitos às vicissitudes intrínsecas à mesma. Em Maio de 1921 Simon Kimbangu era procurado pelas autoridades belgas e os seus seguidores fortemente reprimidos. Segundo os kimbanguistas, durante este período 37.000 famílias foram deportadas e exiladas, sendo que foram ainda muitos os que faleceram às mãos das autoridades coloniais, devido à sua religião. Com intuito de fugir às autoridades coloniais e

²¹ Nkamba é a sede Internacional da Igreja Kimbanguista, onde se reúnem um conjunto de elementos simbólicos do Kimbanguismo: o mausoléu da família de Simon Kimbangu, a Fonte Sagrada, o Templo Kimbanguista, a Casa de Mamã Nkiantondo (importante na medida em que foi a primeira manifestação dos poderes milagrosos e de cura do Simon Kimbangu em 1921), entre outros.

²² Data citada por um dos Pastores (notas de trabalho de campo dia 13 de Março 2010).

concomitantemente cumprir a sua missão, Kimbangu deslocou-se de aldeia em aldeia e apontou igualmente 12 apóstolos para o assistir na sua missão, curando pessoas em seu nome. Em Setembro do mesmo ano, Kimbangu decide entregar-se às autoridades Belgas, é julgado e condenado à morte, acusado de ameaça à segurança pública, pena que foi atenuada passando a uma pena de prisão perpétua. Passou o resto da sua vida encarcerado, acabando por falecer a 12 de Outubro de 1951 em Elizabethville (hoje Lubumbashi). O movimento perdurou graças à acção da sua mulher Marie Muilu Nzitani Kiawanga e posteriormente pelos seus filhos, mais incisivamente pelo mais novo, Joseph Diangienda Kuntima, a quem fora incumbida, pelo próprio pai, a tarefa de dar continuidade à obra espiritual.

Mamã Muilu: uma história de fé, determinação e resiliência

Marie Muilu Kiawanga Nzitani (esposa de Simon Kimbangu) veio a ser a primeira chefe do movimento kimbanguista. Durante os anos de prisão de Simon Kimbangu foi quem activamente (na clandestinidade) proporcionou a consolidação e expansão do kimbanguismo, contribuindo para que este perdure até aos nossos dias. A Mamã Marie Muilu Kiawanga Nzitani nasceu a 7 de Maio de 1885²³ na região onde está localizada Nkamba. Filha de Mfuka (pai) e Tuba (mãe), o seu nome em kikongo significa “eu ouvi o apelo de Deus e obedeci”.²⁴ Casou-se com Mpartumikmbongo (parente de Simon Kimbangu, não havendo consenso quanto ao grau sendo que surge por vezes como primo e outras como tio). Porém perante a morte deste acaba por se casar com Simon Kimbangu, da união dos dois nascem três filhos.²⁵ Ambos se baptizaram em 1915 na British Missionary Society e em 1918, enquanto Simon Kimbangu se dirigiu a Leopoldville (hoje Kinshasa) com intuito de procurar trabalho e sustento para a família, Marie permaneceu em Nkamba, dedicando-se às actividades agrícolas e cuidando dos filhos (foi sugerido pelo meu informante um paralelo com a actualidade, em que é habitual o homem emigrar primeiro para reunir as condições para que permitirão posteriormente reunificar a família). Segundo apurei a postura da Mamã Muilu foi de apoio à decisão do seu marido, quer quando este decidiu partir para Leopoldville, quer quando regressa a Nkamba, pela sua permanência frustrada em

²³ Data citada por um dos pastores (notas de trabalho de campo do dia 13 de Março 2010).

²⁴ Marie (Maria), Muilu (significa apelo de Deus), Ki (que) awanga (ouvir), Nzitani (obedecer).

²⁵ O primeiro foi Charles Kisolekele Daniel, nascido a 12/02/1914, o segundo filho dá-se pelo nome de Dialungana Kiangani e nasceu a 25/05/1916 e por fim o terceiro filho Diangienda Kuntima, nascido a 23/03/1918

Leopoldville, convencido da imperatividade de iniciar a sua missão espiritual. Os kimbanguistas referem que a Mamã Muilu era conselheira e acompanhava Simon Kimbangu na sua missão. Aquando do cerco, julgamento, exílio e encarceramento de Simon Kimbangu, Mamã Muilu procurou activamente realizar o que o seu marido lhe pedira, sendo a sua missão central dar continuidade à mensagem e trabalho espiritual até o sucessor apontado por Simon Kimbangu (o seu terceiro filho, Joseph Diangienda Kuntima, ou “Papá Diangienda”, como é referido popularmente) atingir idade de assumir a liderança do kimbanguismo e as responsabilidades que semelhante papel acarreta. Deste modo, Mamã Muilu Marie Kiawanga Nzitani assume a liderança do movimento religioso, contribuindo para a edificação enquanto instituição religiosa sólida e consolidada.

Entre 1921 (ano de prisão e exílio de Simon Kimbangu) até 27 de Abril de 1959 (data da sua morte), a Mamã Muilu, tal como pedira o seu marido, continuou a espalhar clandestinamente a mensagem espiritual. Pessoas oriundas de várias regiões do Kongo (Congo Belga, Congo Francês e Norte de Angola) dirigiam-se às proximidades de Nkamba, procurando aconselhamento e ajuda da Mamã Muilu. De acordo com os meus interlocutores o período privilegiado de prática religiosa era durante a noite, devendo-se ao maior controlo por parte das autoridades belgas durante o dia. A este respeito contou-me um pastor kimbanguista que a Mamã Muilu conseguiu manter intactos os princípios doutrinários do kimbanguismo através de acções estratégicas concretas. Durante o dia, a Mamã Muilu enfiava num recipiente que servia para transportar água, escritos e directrizes do Simon Kimbangu, tornando possível movimentar-se perante os soldados e autoridades belgas sem levantar suspeitas, permitindo esconder tais documentos. De acordo com um dos pastores as suas actividades ocorriam durante a noite, durante a qual se organizavam actividades em locais diferentes com fim de oração e “cura através da mensagem espiritual” do Simon Kimbangu. Segundo consegui apurar também esteve presa várias vezes por curtos períodos de tempo. A Mamã Muilu ensinou hinos e orações, baptizou pessoas em Nkamba, construiu o primeiro templo kimbanguista no Congo – Francês na localidade de Boko (atravessando o rio Congo para este efeito). A 12 de Abril de 1959 foi quem ordenou os primeiros eclesiásticos da igreja e a 17 de Abril de 1959 terá feito a entrega dos primeiros cartões do cristão (às primeiras dez pessoas que converteu ao kimbanguismo). A 27 de Abril de 1959, a Mamã Muilu Marie Kiawanga Nzitani falece, sendo a liderança assumida pela expressa indicação de Simon Kimbangu, pelo terceiro filho. Até aos nossos dias, o dia 27 de Abril é o dia da Mamã

Muilu e permanece como um dia que perpetua a memória da Mamã Muilu, enaltecendo a acção por si desenvolvida, acção ilustrativa de resiliência perante condições adversas de existência.

De acordo com os kimbanguistas a Mamã Muilu contribuiu activamente para a valorização e dignificação do papel da mulher, não apenas na comunidade kimbanguista e africana, mas a nível global. Entre os kimbanguistas permanece como a conselheira de Simon Kimbangu, intercedendo junto do mesmo a favor dos seus filhos (fiéis kimbanguistas) e do mundo inteiro. São diversos os hinos que expressam e servem intuito de enaltecer as acções da Mamã Muilu.²⁶

Carisma e rotina: de movimento religioso a Igreja Internacional

O movimento kimbanguista, após um longo período de clandestinidade foi oficialmente reconhecido pela Bélgica como Igreja no dia 24 de Dezembro de 1959, seis meses antes da Independência do Congo.²⁷ Em 1969, a Igreja Kimbanguista passa a incorporar o Conselho Ecuménico das Igrejas, adoptando a sigla “E.J.C.S.K – Igreja de Jesus Cristo na terra pelo seu Enviado Especial Simon Kimbangu”. Em 1974, passou também a integrar Conferência das Igrejas de Toda África (CETA). Depois de 1960, Nkamba permanece como centro sagrado do Kimbanguismo universal, sendo a residência oficial do líder espiritual, onde ofertas dos crentes são regularmente enviadas e local para onde se organizam várias peregrinações. Após a morte do chefe espiritual Joseph Diangienda Kuntima em 1992, coube ao seu irmão Salomon Dialungana Kiangani (segundo filho de Simon Kimbangu) encarregar-se da Igreja Kimbanguista. Esta transferência de poder não levantou problemas no que respeita a questões sucessão em termos de legitimidade do poder e autoridade, dada a percepção da união do ponto de vista humano e espiritual dos “Papás” (os três filhos de Simon Kimbangu). Todavia após a morte dos três descendentes directos de Simon Kimbangu (morte do último Salomon Dialungana Kiangani que falece em 2001), problemas relacionados com a sucessão e legitimidade de liderança emergiram. Uma reunião que ocorreu em Nkamba no ano de 2001 entre os 26 netos de Simon Kimbangu determinou que Simon Kimbangu Kiangani, filho de Salomon Dialungana, seria o novo Chefe Espiritual (a título oficial). Porém foi determinado que ele governaria em igualdade com os restantes

²⁶ Consultar em anexo a tradução dos hinos, providenciada por um dos pastores (cantados em kikongo ou lingala) no Apêndice B.

²⁷ Situação que se desenrolou de forma semelhante no Congo Brazzaville e em Angola.

25 netos (sendo estes designados Chefes Espirituais Adjuntos). Porém, esta situação evoluiu no sentido da discórdia e divisão quando, em 2002, Simon Kimbangu Kiangani aboliu a figura de “Chefe Espiritual Adjunto”. A partir deste momento emergiram diferentes formas de encarar o poder sagrado, havendo dois modos distintos de o conceber. Por um lado encarando-o como “3 = 1”, por outro lado como “26 = 1”. O primeiro modo pertence aos apoiantes e crentes em Simon Kimbangu Kiangani, quem sustenta que este não é apenas o representante legal da Igreja Kimbanguista, mas é a própria reencarnação do seu avô, Simon Kimbangu (alegam que o nascimento deste no mesmo dia da morte do seu avô a 12 Outubro de 1951, é ilustrativo disto). Nessa medida a partilha de poder é algo inócuo. O segundo modo pertence a aqueles que sustentam uma visão mais alargada de repartição de poder (os “26 = 1”). Estes defendem que existe uma herança espiritual repartida por todos os descendentes de Simon Kimbangu (os 26 netos), não sendo centralizado apenas numa pessoa. Na sua óptica existe uma apropriação de poder, não apenas do ponto de vista espiritual, mas igualmente do ponto de vista político e territorial de Nkamba. A divisão entre os “3=1” e os “26=1” já produziu vários confrontos com contornos graves.²⁸ Apesar da existência de tentativas de conciliação, desenvolvidas inclusive por alguns representantes políticos (nomeadamente angolanos) todas foram até ao momento voltadas ao fracasso.

A nível internacional, o órgão supremo é o Chefe Espiritual (cuja residência oficial é em Nkamba), assistido da Assembleia Geral. Em cada país existe um colégio Nacional ou um Conselho Nacional (no caso dos países europeus), enquanto nas províncias, a Igreja é gerida pelos Conselhos Provinciais, Municípios, Conselhos de Territórios, Conselhos ou Sectores da Comunidade, etc. Na República Democrática do Congo, a Igreja estabeleceu uma extensa rede de serviços de saúde e escolas.

Fundamentos e prática religiosa

Segundo a teologia kimbanguista, Deus é o criador da vida e do universo. As escrituras bíblicas constituem a fonte de informação que ilustra o advento da criação do mundo. De acordo com documentos relativos à organização eclesial e administrativa da Igreja Kimbanguista, a que tive acesso por intermédio do secretário da paróquia, a Igreja tem como base cinco fundamentos: a fé na Santíssima Trindade: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo; a Bíblia como livro fundamental de ensino das religiões; o

²⁸ Ver Sarró, Blanes e Viegas, 2008.

amor ao próximo, a obediência às leis divinas e as boas obras; os sacramentos: o baptismo, a eucaristia, a bênção nupcial heterossexual e monogâmico, a ordenação e a confissão; a profissão da fé dos apóstolos.

A partir da interpretação dos dez mandamentos contidos na Bíblia, os kimbanguistas regem-se por três princípios básicos: amor (*bolingo*); mandamento (*mibeko*) e trabalho (*misala*). As duas cores que constituem elementos simbólicos são o verde (que remete para a esperança) e o branco (associado à pureza).

Na Igreja Kimbanguista existe um código moral que cada kimbanguista deve esforçar-se por cumprir, tendo por base princípios que terão sido formulados por Simon Kimbangu (em 1921). Estes princípios são: a fidelidade à Bíblia e à mensagem de Jesus Cristo; a fé na Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo; Deus como criador do universo e tudo pelo qual este é composto; a superioridade do espiritual sobre o material; o apego à unidade entre cristãos e a paz mundial; a crença na existência do reino celestial e do inferno; a fidelidade aos dez mandamentos; a igualdade entre homens e mulheres no ministério e na sociedade; a condenação do racismo à escala mundial; o perdão. Surgem também menções ao respeito pelos direitos fundamentais e humanos, a interdição de actividade política no seio da Igreja, a procura de relações de cooperação com os governos como meio de reforçar e contribuir para o bem-estar social e humano. A Igreja Kimbanguista afirma-se contra o racismo, o tribalismo e discriminação (étnica, nacional).

Os meios através dos quais, cada kimbanguista consegue cumprir estes princípios estão definidos e assentam na oração durante o dia,²⁹ a confissão dos pecados à Igreja e/ou perante os pastores, renúncia à poligamia e ao adultério, a participação continuada nas actividades desenvolvidas pela Igreja e inerentes à mesma; descalçar-se em qualquer espaço sagrado, as mulheres cobrirem a cabeça em todos os locais sagrados, evitar roupa que implique uma exposição excessiva do corpo, ler regularmente a Bíblia e participar nos estudos bíblicos. No que diz respeito a outras actividades e/ou acções interditas aos kimbanguistas, que não foram mencionadas anteriormente encontram-se: não dançar, fumar ou consumir estupefacientes; abstenção do consumo de álcool; não consumo de carne de porco; não se lavar, nem dormir ou

²⁹ As horas previstas são: às 6:00, 10:00, 12:00, 15:00, 18:00, 22:00, meia-noite e 3:00 da manhã. Considerando que a estas horas Satanás actua com maior fulgor e portanto as orações servem sobretudo para proteger da acção de Satanás.

deitar-se nu(a); renúncia a práticas associadas à bruxaria, magia, adivinhação e a renúncia à violência.

Os estatutos de base da Igreja são compostas pelos crentes e os movimentos associativos da qual estes fazem parte. A Igreja é composta por vários grupos que possuem diferentes funções. Pude constatar em Portugal os seguintes grupos: o Flauki (grupo de flautas, composto por homens e mulheres), a Fanfarra kimbanguista (em Portugal composta por homens, porém é também de carácter misto do ponto de vista do género), os grupos de coro (em Portugal essencialmente composto por mulheres, embora na prática todos os crentes participem na entoação dos hinos, no decorrer das cerimónias). O grupo de Fiscais (que têm a função de salvaguardar a ordem e o respeito nas cerimónias religiosas e providenciar uma boa imagem deste ponto de vista, também composto por homens e mulheres) A forma como este grupo nasceu, remonta (segundo o que um dos pastores da Igreja me contou) a uma visão e mensagem que Diangienda terá recebido, incumbindo-o de fazer chegar o corpo de Simon Kimbangu (que se encontrava em Lumbambashi, onde esteve preso) a Nkamba. Com intuito de realizar esta tarefa, homens e mulheres juntaram-se e “resgataram” o corpo de Simon Kimbangu, transportando-o pelo sul do país. Pararam em Matadi (perto da fronteira com o Norte de Angola) onde travaram uma luta com homens pagos e incumbidos pelas autoridades belgas de impedir que o corpo chegasse ao seu destino final. A intenção dos Belgas seria provocar uma manobra de diversão que os possibilitasse apoderarem-se do corpo de Simon Kimbangu. Todavia, a visão de Diangienda já previra tal situação, sendo o corpo protegido pela guarda de várias pessoas, impedindo que as autoridades belgas se apoderassem do corpo. Esta missão de “resgatar” e proteger o corpo de Simon Kimbangu tinha o intuito de “unificar o Congo espiritualmente”, na medida em que quando Simon Kimbangu foi preso foi transportado pelo Norte do Congo, seguindo depois caminho para Lumbambashi, a sudeste do Congo e portanto o corpo de Simon Kimbangu (através deste trajecto pelo sudoeste) fechava o círculo à volta do Congo. A partir daqui formou-se o grupo que faz jura da protecção e salvaguarda da integridade de Simon Kimbangu e das actividades que se realizam em seu nome.

Existe também um grupo de jovens (composto por homens e mulheres) cuja emergência também está envolto pela dimensão e inspiração divina, onde o chefe espiritual visionou (como me referiu uma das jovens durante a entrevista) milhares de jovens sobre a montanha seguindo-o. Concluindo que cabia a estes trabalhar no sentido

de passar a palavra, encarando a juventude como (para usar as suas palavras) a “esperança do futuro”.

Por fim, existe ainda um núcleo da Associação de Mulheres Kimbanguistas (que integra todas aquelas mulheres que são kimbanguistas ou por baptismo ou por conversão). Quanto à forma como emergiu, existem diferentes versões. Por um lado, segundo folhetos informativos a que tive acesso, a criação da associação é atribuída à Mamã Muilu ainda em vida. Por outro lado, em algumas conversas que desenvolvi com pastores e mulheres kimbanguistas esta associação terá sido oficializada só após a sua morte como forma de prestar homenagem à sua conduta e acção. Segundo um dos pastores estes grupos já existiam, cada um cuidando dos seus “ofícios”, mas só após a sua morte da Mamã Muilu é que passaram a existir formalmente (por acção dos eclesiásticos elegidos pela Mamã Muilu). O desenvolvimento de diversas actividades socioculturais tem subjacente a intenção de providenciar uma plataforma de interacção que fomente o sentido de pertença e fraternidade, cultivando assim uma noção de grande família: “a família kimbanguista”.

Qualquer pessoa que aceite a Santíssima Trindade (Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo) e o Senhor Jesus Cristo como o “caminho, a verdade e a vida”, pode integrar a Igreja Kimbanguista. Pretendo apenas lembrar que a singularidade kimbanguista no que respeita à Santíssima Trindade é a crença que o Espírito Santo, não é uma abstracção de índole metafórica ou uma promessa ainda por cumprir, isto é, segundo os kimbanguistas, o Espírito Santo encontra-se entre os homens, encarnado na pessoa do chefe espiritual Simon Kimbangu Kiangani.

Cerimónias religiosas

No que diz respeito aos cultos kimbanguistas, importa mencionar que estes são ajustados aos imperativos contextuais. Deste modo, em Portugal alguns cultos podem durar menos tempo ou a sua realização não se efectuar todos os dias, sendo remetido para o fim-de-semana. Outra questão que gostaria que o leitor tenha em mente enquanto lê sobre os diversos cultos e ritos kimbanguistas, é que existe uma divisão espacial entre homens e mulheres embora esta não seja estanque.³⁰ Existem diferentes cultos e cerimónias religiosas por norma extensas, como sendo: o culto matinal, as tardes

³⁰ Pelo que constatei em Portugal, embora exista uma divisão espacial do género, onde por norma as mulheres se encontram do lado direito da Igreja e os homens do lado esquerdo, esta divisão é fluida pois os indivíduos circulam e sentam-se livremente no decorrer do culto, particularmente durante a parte social.

espirituais e o culto de domingo. Pelo que pude apurar, em Portugal não existe a possibilidade de realização do culto matinal, devido a factores de ordem contextual (compromissos profissionais e escolares). As tardes espirituais (que também têm um culto breve) visam consciencializar e reforçar o sentido moral e os princípios kimbanguistas nos crentes. O culto geral ao domingo decompõe-se em duas partes distintas: uma primeira parte litúrgica (onde se entoam cânticos lêem salmos, os dez mandamentos e capítulos da Bíblia que servem de base ao sermão, sendo finalizado com a oração do Pai Nosso e um hino final). A segunda parte corresponde à parte social que é composta por vários momentos, onde se fazem anúncios e saudações aos visitantes, convidados, crentes, as autoridades eclesiásticas de acordo com a ordem crescente do seu estatuto. Seguido da palavra do chefe da Igreja (ao nível nacional) ou o seu representante. Após esta intervenção embarca-se no desfile e parada dos fiéis. Quando esta se dá como terminada, em Portugal por norma segue-se, o *nsinsani*. O *nsinsani* é uma “competição positiva” entre homens e mulheres com intuito de angariar fundos para a Igreja, onde circulam dois recipientes e duas pessoas representando cada grupo: homens e mulheres. Com intuito de recolher o máximo de dinheiro possível, esta competição desenrola-se entre 20 a 40 minutos num ambiente de convívio e descontração. Termina com o anúncio do “vencedor”, acompanhado geralmente de palmas e risos (sendo de notar que ao fim, o dinheiro é todo vertido para o mesmo recipiente). Finalizado o *nsinsani* dá-se a oração final e o fim oficial do culto.

Segundo os preceitos kimbanguistas o dia de domingo é reservado a Deus. Existem muitas ocasiões em que os fiéis permanecem na Igreja (mesmo terminada a cerimónia) com fim de festejar aniversários, datas importantes do calendário religioso kimbanguista ou ainda para reuniões que se debruçam sobre a organização de eventos futuros que requerem o esforço colectivo, como é o caso do 25 de Maio (data que marca a celebração do Natal). Existem ainda outras cerimónias de foro religioso e espiritual (que em Portugal não tive oportunidade de estar presente) como sendo: acção de graça, celebração do casamento e enterro dos mortos (embora me tenha sido providenciada a informação que têm especificidades próprias na forma como se desenrolam), a dedicação de crianças (com menos de 12 anos), o baptismo, a recepção dos *sekoki* (cristãos que vêm das outras confissões religiosas) e dos *sentelema* (fiéis kimbanguistas, temporariamente fora da Igreja por erros considerados graves).

O baptismo faz-se a partir dos 12 anos, não tendo que ser necessariamente a esta idade. Uma das minhas interlocutoras explicou-me que os kimbanguistas consideram

que a partir dos 12 anos a pessoa já tem noção do “bem” e do “mal”. Começa a ter capacidade para decidir pelo caminho por onde quer enveredar. “Não acontecendo como na Igreja Católica que as pessoas são baptizadas em bebé e depois deixam e desinteressam-se pela Igreja e pelas coisas, porque não tiveram opção de escolha”. Obviamente que não é de descurar neste contexto, todo processo de socialização que opera no âmbito das actividades da Igreja e da família que professa esta fé, induzindo a que “naturalmente” os indivíduos chegados aos 12 anos optem por ser baptizadas, aspecto que aliás também foi enfatizada por uma das minhas interlocutoras mais jovens, que terá já nascido no kimbanguismo.

O kimbanguismo é resultado da intersecção entre o percurso de vida de três figuras (o Simon Kimbangu, a Marie Muilu Nzitani Kiawanga e a Dona Beatriz Kimpa Vita), com episódios históricos que nos reportam ao colonialismo e à repressão que desta decorre. Os princípios pelos quais o kimbanguismo se rege fundamentam-se na Bíblia e nos ensinamentos de Simon Kimbangu que perduraram em grande medida devido à acção desenvolvida pela sua esposa e posteriormente os seus descendentes. Os princípios como o amor, mandamento e trabalho são concebidos como os elementos primordiais na viabilização da convivência salutar entre os indivíduos. Os cultos kimbanguistas são eventos nos quais se procede a revisões históricas constantes da história da Igreja e do seu fundador e onde se estabelecem analogias com a Bíblia, alimentando uma noção dignificante do “africano” enaltecendo o carácter resiliente e determinado deste no mundo e ao longo da história.

Capítulo II - Êxodo

O kimbanguismo em Portugal

Notas introdutórias

O intuito deste capítulo é providenciar ao leitor informação sobre a expansão da Igreja Kimbanguista para fora do continente africano, particularmente para Portugal. Trata de explicitar a consolidação do mesmo em solo português, fazendo referência ao processo de implantação da Igreja, destacando neste âmbito a acção não apenas dos kimbanguistas como também de entidades estatais. Encadear-se-ão diversos elementos referentes ao perfil socioeconómico desta comunidade, bem como o local onde a Igreja se encontra sediada. Outros elementos relacionados com a diáspora emergirão, articulando vários aspectos que desta decorrem no que se refere à prática religiosa e à vivência quotidiana dos crentes que a professam.

Num primeiro momento haverá um maior enfoque no processo de implantação, organização e (re)organização da Igreja e da comunidade kimbanguista em Portugal, nomeadamente em Lisboa.

Num segundo momento o leitor será levado para alguns momentos e diversas conversas que desenvolvi com algumas pessoas fazem parte da comunidade kimbanguista. Será conduzido pelos trilhos da interacção social entre os seus membros dentro e fora da Igreja. Através de situações concretas quotidianas e os discursos em torno das mesmas, transparecerá a forma como a diáspora é individualmente e colectivamente equacionada, evidenciando os meandros por onde estrutura e acção circulam tocando-se, separando-se e (re)unindo-se numa simbiose incerta.

Transnacionalização da Igreja Kimbanguista

Os movimentos migratórios contribuíram activamente na consolidação do carácter transnacional da Igreja Kimbanguista. Actualmente a Igreja Kimbanguista está implantada em países do continente africano (como é o caso de Angola, as duas repúblicas do Congo, da Zâmbia, dos Camarões, do Burundi, da República Centro Africana, da República da África do Sul, da Nigéria, do Gabão, do Madagáscar) da Europa (Bélgica, França, Holanda, Alemanha, Espanha, Portugal, Suécia, Grã-Bretanha, Suíça) da Ásia (China) e do continente Americano (E.U.A e Brasil).

Em Portugal, a sua existência/expansão teve maior expressão na década de 1990 com a vinda de indivíduos de nacionalidade angolana, encaixando no perfil de migração

de carácter laboral onde se vislumbra a procura de melhores condições de vida.³¹ Os kimbanguistas que se encontram em Lisboa conferem legitimidade ao chefe espiritual Simon Kimbangu Kiangani.

A Igreja Kimbanguista em Portugal

A 13 de Dezembro de 1983 foi autorizada o registo enquanto associação religiosa (registo feito por uma das primeiras kimbanguistas a residir em Portugal). No dia 19 de Dezembro de 1983 passa a estar reconhecida enquanto associação religiosa em solo português.³² A sede da Igreja encontra-se na Quinta da Fonte, bairro localizado na freguesia da Apelação (uma entre as 18 freguesias do Concelho de Loures). A par com outras freguesias (sendo de mencionar a freguesia da Sacavém e Camarate) contribuiu para a transformação da paisagem demográfica, urbanística, social e cultural do município.

Em conversa com uma das minhas interlocutoras, soube que a Igreja começou como um grupo de oração. Estávamos na segunda metade da década de 1980 poucos kimbanguistas se encontravam em Portugal e o actual Reverendo Nacional, sabendo de uma “irmã” kimbanguista que residia na altura em Benfica, procurou-a e combinaram fazer orações na sua residência. Assim passou a dirigir-se todos os domingos do Prior Velho (onde residia) a Benfica tendo como destino a casa desta “irmã”. Porém, esta situação não durou muito tempo, sendo que a irmã, consecutivamente fingia (segundo a minha interlocutora) não estar em casa, levando a que este desistisse de comparecer e a encontrar outra solução para expressar a sua crença religiosa. Entretanto conheceu um jovem kimbanguista e perante a postura da “irmã” ambos decidiram encontrarem-se em casa da minha informante (que na altura ainda não era kimbanguista) e assim começaram a rezar juntos num ambiente informal e familiar. O actual Reverendo Nacional, na altura vendedor no Terreiro do Paço, começou a fazer folhetos informativos sobre Simon Kimbangu e a sua religião, contendo também informação sobre o local onde ele e o jovem se encontravam para rezar (caso alguém estivesse interessado em se associar), distribuindo estes folhetos pelos transeuntes lisboetas. Do outro lado do Rio Tejo, no Concelho do Seixal, residia outro crente kimbanguista (hoje em dia também pastor kimbanguista), que acabado de chegar a Portugal vindo de Angola, em conversa com o seu tio soube da existência deste grupo de oração (por

³¹ Para um enquadramento teórico sobre a Diáspora Kimbanguista consultar Sarró e Blanes (2009).

³² O Estado Português reconheceu oficialmente a Igreja Kimbanguista em 1974.

intermédio de um destes folhetos). A partir deste momento, este rapidamente passou a integrar o grupo de oração. Mais pessoas imigraram para Portugal, com elas trazendo a sua crença. A pouco e pouco a casa da minha informante foi-se enchendo de homens, mulheres e crianças, novos rostos e diferentes gerações, professando todos a mesma fé. Com o passar do tempo, a casa que até ao momento serviu de base para os grupos de oração deixou de conseguir responder às necessidades que do ponto de vista espacial se impunham, quer no que se refere à realização de acções de índole religiosa, quer do ponto de vista do albergue. Entretanto a minha informante e a sua família mudaram para a zona da Portela, enquanto o resto da comunidade kimbanguista que começara a formar-se, permaneceu no Prior Velho, comprando uma barraca que permitisse não apenas albergar as diferentes famílias (casais e filhos)³³ como levar a cabo os cultos religiosos. Assim, o kimbanguismo iniciou o seu caminho em Portugal na capital Lisboa, com os seus crentes partilhando um espaço comum de residência, que era em simultâneo um espaço de culto. Foi no início da década de 1990 que a sede internacional da Igreja Kimbanguista (localizada em Nkamba) enviou uma delegação para nomear aqueles que viriam a ser os responsáveis (autoridades eclesiásticas) da Igreja em solo português. Assim, imputaram responsabilidades ao marido da minha informante e a outros kimbanguistas no que respeita à edificação e consolidação da Igreja em Portugal.

O espaço de culto permaneceu no Prior Velho até meados dos anos de 1990 mantendo contacto com actores institucionais, nomeadamente com o Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos - GARSE da Câmara Municipal de Loures.³⁴ O local onde a Igreja e a residência de muitos dos seus crentes se encontrava localizada fora entretanto assinalado como um espaço de Interesse Público, devido à realização da Expo98'. Foi assim que, perante a necessidade de efectuar obras e proceder ao desmantelamento dos bairros que se encontravam na zona da Portela e Prior Velho, os seus residentes passaram a estar abrangidos pelo Programa Especial de Realojamento (PER) a cargo das entidades estatais (neste caso a Câmara Municipal de Loures). Este processo culminou em meados de 1995 na demolição das residências, do espaço de culto e à atribuição de casas situadas na zona da Apelação, Camarate e Sacavém (construídas especificamente para o realojamento das populações da Portela e do Prior

³³ Segundo consta foi decidido entre os kimbanguistas, que apenas as pessoas casadas podiam ficar a residir neste espaço, os solteiros teriam que procurar outro sítio para residir.

³⁴ Através do envio de convites (desde 1993) para que estes (em caso de interesse) se fizessem representar nos cultos kimbanguistas.

Velho). O processo de realojamento para os kimbanguistas, na altura maioritariamente localizados no Prior Velho, implicou não apenas a necessidade de adquirir residências mas igualmente um novo espaço para expressar e sua crença religiosa.

Consolidação da Igreja Kimbanguista em Portugal

O espaço religioso - comunitário da Igreja Kimbanguista foi cedido pela Câmara Municipal de Loures com base em princípios que convergem com o quadro dos Direitos Humanos, nomeadamente no que concerne à expressão e liberdade religiosa. Trata-se sobretudo da invocação de um princípio discursivo ligado ao direito constitucional, tendo subjacente a ideia da responsabilidade do Estado em assegurar o exercício dessa liberdade. A propósito da cedência de um equipamento ou terreno por parte da Câmara Municipal, numa das cartas dirigida aos responsáveis estatais o pastor nacional escreveu:

Inicialmente a Igreja tinha sede no Prior Velho onde desenvolvia a sua actividade religiosa. A demolição das barracas no Prior Velho e os realojamentos da Apelação traduziram-se no desmembramento desta igreja que procura a reorganização.³⁵

Muitos dos kimbanguistas que celebravam a sua expressão religiosa no Prior Velho, encontravam-se agora a residir na Apelação. De acordo com documentação providenciada pelo GARSE em 1997, não obstante as várias solicitações da criação de espaços de culto por parte de comunidades realojadas na Quinta da Fonte ser um assunto frequentemente abordado em reuniões, não existia ainda uma definição clara de intervenção da autarquia nesse campo. Todavia em 1999, a autarquia passa a definir que as cedências de equipamentos ou terrenos às convicções religiosas seriam efectuadas com base em critérios relacionados com o trabalho social desenvolvido pelas entidades ou pelo projecto social que pretendem implementar no equipamento a ceder ou a construir. Deste modo, o apoio da autarquia na implementação de um processo conducente à edificação de um espaço multi-religioso na Quinta da Fonte passa a estar justificado.

Enquanto estas questões formais estavam em decurso os kimbanguistas celebravam o culto na Freguesia do Prior Velho no centro de alfabetização (espaço que pertencia à Igreja Católica cedida durante algumas horas aos kimbanguistas para a

³⁵ Informação contida em documentos internos (data 29/06/1999) da Câmara Municipal de Loures (acta da reunião ocorrida no dia 30 de Março de 1999, entre responsáveis da Igreja Kimbanguista e responsáveis camarários).

realização das suas actividades religiosas). Várias correspondências entre a Igreja Kimbanguista e responsáveis do GARSE se realizaram, sendo celebrado em 5 de Janeiro de 2001 um contrato de comodato entre ambas as entidades. A comunidade kimbanguista terá conseguido então um espaço próprio de culto, onde cerca de 50 a 60 elementos (homens, mulheres e crianças) se dirigem aos fins-de-semana para celebrar a sua expressão religiosa. Em 2006 foi celebrada a renovação do contrato de comodato entre a Igreja e as entidades institucionais, tendo por base: as práticas de culto e algumas acções sociais, obras de melhoramento do espaço (de inteira responsabilidade da Igreja) e, por fim a percepção da Igreja constituir uma entidade parceira em intervenções do âmbito comunitário na Apelação e no bairro da Quinta da Fonte.

Parcerias e relações institucionais

Actualmente, a Igreja Kimbanguista é um dos parceiros do projecto-piloto do Contrato Local de Segurança desencadeado em alguns bairros no Concelho de Loures e celebrado a 12 de Setembro de 2008.³⁶ Este contrato é renovado anualmente, a primeira renovação foi celebrada a 7 de Março de 2009 (incluindo 27 protocolos com diferentes agentes sociais das três localidades de Sacavém, Camarate e Apelação) e a segunda renovação celebrada este ano a 27 de Março de 2010, envolvendo várias instituições sociais de índole pública e privada (havendo este ano um aumento exponencial de actores sociais envolvidos, passando de 27 parceiros a 40). O Contrato Local de Segurança constitui uma parceria entre o Ministério da Administração Interna, o Governo Civil de Lisboa, a Câmara Municipal de Loures e diversas associações de base dos bairros (associações de jovens, religiosas etc.). Segundo apurei junto de um representante da Câmara Municipal de Loures,³⁷ o Contrato Local de Segurança visa sobretudo o reforço da segurança, tendo por base o combate à violência doméstica, delinquência juvenil, redução do sentimento de insegurança, encadeado através de uma maior cooperação entre os diversos actores sociais e institucionais. Para fazerem parte do contrato os agentes têm que dinamizar actividades no âmbito das suas competências e ao abrigo dos objectivos do projecto local de segurança. De acordo com a informação que obtive (do ponto de vista das instituições estatais), cabe aos agentes locais

³⁶ Na sequência dos acontecimentos violentos ocorridos no ano de 2008 (conflitos de vizinhança no bairro da Quinta da Fonte). O Ministério da Administração Interna entrou em contacto com a Câmara Municipal de Loures no sentido de propor a implementação de Projecto-Piloto Contrato Local de Segurança.

³⁷ Informação obtida através de uma reunião concedida pela Dra. Carla Assunção, actualmente a Assessora da Vereadora da Câmara Municipal de Loures Dra. Sónia Paixão, a quem agradeço o tempo, a disponibilidade e atenção dada.

(parceiros do Contrato Local de Segurança) acrescentar algo mais do que as actividades que já realizavam. Deverão dinamizar novas actividades que vão de encontro aos objectivos do Contrato Local de Segurança.³⁸ Em última instância o Contrato Local de Segurança tem como objectivo, segundo a minha interlocutora, “a criação do sentido da inclusão, a criação de sentidos de pertença e proximidade à freguesia onde moram”. Assente no princípio que “a responsabilidade é de todos, onde todos têm a sua cota parte”. No que diz respeito à Igreja Kimbanguista, consegui apurar que o GARSE, resultado do contacto continuado com a Igreja Kimbanguista a partir da década de 1990 (pelas razões já explicitadas), nunca duvidou da colaboração da Igreja no Projecto-Piloto do Contrato Local de Segurança, alegando que “desde cedo Igreja Kimbanguista tem demonstrado interesse pela comunidade e em manter um certo bem-estar no bairro”. Mencionou que nota a existência de uma maior cooperação entre as populações, os agentes e as instituições. Segundo informação que me foi providenciada por elementos da comunidade kimbanguista em Portugal, o seu relacionamento com as autoridades estatais tem por base versículos contidos da Bíblia, que expressam a necessidade de cooperação com as mesmas, segundo a qual:

“Qualquer homem deve apresentar-se às autoridades que governam o Estado. Porque não há autoridade que não vem de Deus e as autoridades que existem foram estabelecidas por Deus. Assim aquele que se opõe à autoridade opõe-se à ordem estabelecida por Deus”. (*Romanos 13:1-2*, Bíblia do Centro Bíblico dos Capuchinhos, 2006).

Para as minhas entrevistadas, a colaboração da Igreja Kimbanguista no Contrato Local de Segurança constitui o reconhecimento por parte das entidades estatais da contribuição positiva ao “bem-estar social” que a Igreja cultiva e desenvolve no bairro. A participação da Igreja nesta parceria constitui também para os kimbanguistas o reconhecimento por parte do Estado da importância da religião e dos cânones morais que esta veicula no que se refere à coesão social. Sugerindo que a religião na realidade não está condenada a parecer da esfera pública, mas a adaptar-se às exigências que uma vivência salutar entre as pessoas, vizinhos e bairros contemporaneamente exige.

³⁸ Apurei que as actividades propostas pela Igreja Kimbanguista para este ano são: a realização da “Festa de Natal” a 25 de Maio e a “Festa de Dezembro”, com objectivo de providenciar um ambiente de “convívio salutar”. Para mais informações sobre o Contrato Local de Segurança consultar www.cm-loures.pt/aa_CLS.asp

Breve caracterização da comunidade e das entrevistadas

Com base nas entrevistas realizadas³⁹ e dos diferentes momentos de convívio com elementos da comunidade kimbanguista, apurei que os kimbanguistas que se encontram em Portugal vieram em procura de melhores condições de vida durante a década de 1990 (embora como já fora mencionado, um número reduzido tenham chegado ainda durante a década de 1980)⁴⁰ e são predominantemente de nacionalidade angolana. Em termos profissionais as principais ocupações são no ramo da construção civil (no caso masculino) e o sector das limpezas (no caso feminino). As crianças e jovens da comunidade frequentam a escola. Duas das minhas entrevistadas frequentam o 1º ciclo de estudos universitários e trabalham ambas num *call-center* no concelho de Lisboa. As três restantes, não possuindo grau académico do ensino superior, têm completado o equivalente ao 12º ano. O desemprego é actualmente um dos problemas que afecta esta comunidade (predominantemente os homens). Das cinco mulheres entrevistadas, apenas duas “nasceram kimbanguistas” (crescendo num ambiente familiar pautado por esta crença religiosa). Das restantes, uma teve o seu primeiro contacto ainda em criança (aos 8 anos de idade), outra foi por volta da casa dos 24-25 anos (por motivos de ordem do “transcendente” começando a ter sonhos e visões com Simon Kimbangu) e a última foi já em Portugal, por intermédio do ambiente social e familiar na qual se encontrava imersa (o seu marido já era kimbanguista) e dado a não existência de um espaço oficial onde pudessem rezar e levar a cabo diversas actividades religiosas, estas se faziam numa fase inicial, na sua casa (como aliás já foi mencionado anteriormente). Antes de ser converterem ao kimbanguismo estas mulheres, denominavam-se como parte da Igreja Católica Apostólica Romana.

³⁹ Consultar informação biográfica sobre as entrevistadas no Apêndice A.

⁴⁰ Correspondendo ao “modelo padrão” laboral da imigração angolana e outros países africanos, designadamente aqueles que possuem um legado colonial português.

“Descobrir” o kimbanguismo

No dia 23 de Maio 2009 (em virtude das Celebrações do Natal⁴¹), a baixa de Lisboa foi palco de um desfile composto por membros da Igreja Kimbanguista não só portuguesa como oriundas de outros países europeus e africanos (França, Bélgica, Holanda, Espanha, Congo etc.), com intuito de dar a conhecer à sociedade portuguesa a “palavra de Deus e a verdade de Simon Kimbangu”. Partindo do Rossio em direcção ao Terreiro do Paço,⁴² a comunidade kimbanguista desfilou acompanhado ao som da Fanfarra Kimbanguista, despertando a curiosidade e perplexidade dos transeuntes da capital portuguesa. Este feito foi recordado no dia seguinte como um evento que traduz e valoriza a ideia de que “nada será com dantes”, exaltando a determinação e a alegria com que os kimbanguistas proclamam e divulgam a sua fé e a sua crença. Este dia constitui para os kimbanguistas uma ruptura com o passado, no sentido em que o kimbanguismo se deu a conhecer à sociedade portuguesa. “Muitos portugueses ficaram a pensar no que dissemos”, um dos pastores proferiu. Em cada palavra se procurou cultivar a legitimidade da acção kimbanguista através do apelo e da enfatização da comunidade, sendo esta o elemento basilar na divulgação do que constitui a verdade kimbanguista e os princípios orientadores da Igreja.

“De tempos a tempos, Deus escolhe um povo para repor a verdade, foi o povo de Israel e agora somos nós, o povo kimbanguista”, proferiu o Reverendo Nacional da Igreja Kimbanguista de Portugal num dos sermões. Esta frase assim como outras semelhantes, induzem-nos a pensar nos modos através dos quais esta ideia se sustenta e articula com os percursos e as memórias pessoais (trajectos e percursos biográficos dos indivíduos), colectivos (a história da Igreja, a história mundial e das “civilizações”), os processos de socialização (e as relações de poder das quais estas também se encontram revestidas) e o reconhecimento (da legitimidade da crença que se pretende viabilizar, através do reconhecimento da sociedade, não só portuguesa, mas de outras sociedades à escala global). Mas também nos convida a reflectir sobre a forma como esta carga histórica se articula com o quotidiano e o que é depositado no futuro por parte destas pessoas. À medida que fui conhecendo as pessoas desta comunidade, assistindo aos cultos, observando e estando presente nas diversas actividades (religiosas e

⁴¹ Celebração do dia de nascimento de Salomon Dialungana Kiangani, entendido como sendo a encarnação de Jesus Cristo.

⁴² O Terreiro do Paço ganha um carácter simbólico, dada a associação deste lugar à venda de mão-de-obra escrava, enaltecendo o sentimento e o cultivo da memória do sofrimento dos antecedentes e do povo africano em geral.

comunitárias), pude aperceber-me da dinâmica do contexto religioso e o modo como as pessoas vivem a sua vida (sobretudo a forma como a percebem). As ocorrências da experiência quotidiana são articuladas por referência senão à “vontade de Deus”, à incapacidade dos indivíduos seguirem os preceitos e a doutrina que este veicula. Deus e a palavra de Deus tendem a ocupar um lugar central no que se refere às esferas do que constitui para os kimbanguistas a experiência humana. Sendo a crença e a palavra de Deus o meio através da qual se alcança a salvação e a libertação. Em suma, trata-se do reconhecimento da aliança (sustentada na Bíblia) entre a Humanidade e Deus, sempre no fio da navalha pela exponencialidade do livre arbítrio do ser humano.

Viver uma missão, a experiência kimbanguista

A presença constante da eminência de quebra da aliança, com o tempo fez-me notar, que a situação de imigrante é articulada com base numa revisão histórica do foro bíblico, culminando na configuração de uma “missão”. Para além dos indivíduos procurarem melhores condições de vida (condições materiais de existência), aliam a situação de “exílio” a propósitos espirituais (além dos propósitos materiais de existência). Todavia, isto não significa que todos os indivíduos encarem esta “missão” como um elemento estruturante da sua vivência quotidiana, pois na realidade (com base nas entrevistas realizadas) isto não acontece. Não se trata de uma realidade linear, nem no conteúdo, nem na forma. Se existem mulheres que alegam ter uma postura activa e explícita, que no seu dia-a-dia, converge no sentido da evangelização, conversando, explicando e fazendo apologia da sua crença religiosa (que se expressa também através do vestuário)⁴³ com colegas, amigos, patrões e vizinhos. Outras apenas o fazem de forma implícita ou quando se deparam com situações concretas da sua experiência quotidiana, não se assumindo como algo prioritário do ponto de vista identitário. Duas das mulheres entrevistadas chegam a depositar o seu regresso a “África” no sucesso desta “missão”, alegando que em Portugal ainda há muito trabalho a fazer, pois enquanto não houver “portugueses” kimbanguistas, dificilmente o seu caminho passará pelo regresso ao continente africano. A vontade de voltar às raízes, a África é um denominador comum entre as pessoas com quem tive oportunidade de conversar mais aprofundadamente sobre estas questões. Porém, independentemente da acção que é ou não desencadeada neste sentido, a noção de “missão” é do ponto de vista discursivo um

⁴³ Usando diariamente saia comprida, tapando a cabeça com lenço ou vestindo peças de vestuário com alusões a Simon Kimbangu, à Mamã Muilu etc.

elemento omnipresente (e reconhecido como tal), onde reina a responsabilidade individual (e também colectiva) de a concretizar.

Numa tarde passada na Festa da Freguesia da Apelação,⁴⁴ um pastor explicou-me que o kimbanguismo tem três missões: em primeiro uma missão espiritual através da crença em Simon Kimbangu que consiste na “salvação das almas”, em segundo uma missão política porque “é preciso que todos saibam que antes de Simon Kimbangu, não havia uma Igreja autenticamente cristã e que é preciso que não haja submissão e dominação de uns sobre os outros, não sendo este o caminho para a harmonia” e em terceiro uma missão científica “porque desde há muito tempo que o Ocidente despreza o conhecimento e a ciência africana, não lhe dá o devido valor e da mesma forma que se recorre à medicina chinesa tradicional para curar, em África também temos conhecimento e precisamos de o afirmar”.⁴⁵

O ritual: a criação de um *ethos*, a sedimentação da vontade

Das diversas cerimónias que acompanhei pude constatar a rotina e a naturalidade com que todos os domingos os crentes contribuem para as diferentes obras que ocorrem em Nkamba,⁴⁶ contribuindo por si (em nome próprio) como pela sua família, “cabendo a todos a edificação da obra de Deus, realizando a vontade e mostrando ao mundo a sua grandiosidade. Damos porque é mesmo para a nossa Igreja, sabemos que é para as construções e as coisas que são precisas para a Igreja funcionar e crescer. Uma vez que não estamos lá, estamos longe, contribuímos assim”. Valerá a pena ter em mente que a comunidade kimbanguista em Portugal e todas as mulheres, independentemente do seu maior ou menor grau de envolvimento com a Igreja, concebem Nkamba, como um local em que não irão viver, mas que perdura como importante na medida em que constitui o centro sagrado do kimbanguismo, (onde os elementos simbólicos do kimbanguismo são preservados como forma de fazer perdurar no tempo a memória e a mensagem de Simon Kimbangu). O que me despertou atenção nestas palavras, não é a o acto de dar em si, é

⁴⁴ Evento organizada ao abrigo do Contrato Local de Segurança (mencionado no primeiro capítulo com os vários parceiros como sendo associações do bairro, PSP, Câmara Municipal de Loures (especificamente o GARSE)

⁴⁵ O pastor deu o exemplo do sistema de escrita denominado *mandombe* que significa literalmente “a escrita dos negros” (inventado em 1978 na República Democrática do Congo, pelo Wabeladio Payi por intermédio de uma revelação divina do Simon Kimbangu).

⁴⁶ Actualmente a sede internacional da Igreja está a realizar várias construções: o *kendelo* (projecto de conjunto de casas para albergar e receber os Afro-americanos e outros que simbolicamente representam o regresso do “africano” ao “berço”) e que todos os domingos os crentes dão em nome das suas famílias (um dos pastores mantendo o registo da quantia dada por família); uma barragem; a sede da Ratelki entre outras obras que vão ocorrendo para a manutenção dos monumentos e estruturas já edificadas.

o facto de independentemente das dificuldades desta comunidade, a sua crença pessoal dialoga com uma manifestação pública, onde demonstram simultaneamente a validação dos cânones religiosos (e os acordos tácitos pelos quais estes são compostos). Mais do que a tradução de um estado moral e material, todos os domingos se expressa uma esfera de acção que articula o indivíduo e a comunidade, onde paira um contrato social sobre todos que lá se encontram, não apenas pela fé, não apenas pelo indivíduo, mas pela convicção que se faz parte de algo imenso, sendo que o “desempenho” das pessoas não constitui uma mera extensão do carácter dos actores, visa não apenas apresentar uma imagem a si próprio e para os outros, mas contribui também para a definição de uma realidade mais vasta (Goffman, 1959: 97). A performance litúrgica desencadeada não visa o controlo directo sobre os comportamentos, mas estabelecer nos indivíduos (fomentar um processo interior) sentidos em harmonia com as condutas (alimentadas por normas e regras) que os indivíduos devem ter no seu quotidiano.

Ser-se kimbanguista manifesta-se de forma diferente, por um lado para uma das minhas interlocutoras a factualidade da não concordância com algumas normas da Igreja, induz a que ela não participe nos cultos, pois não consegue “ouvir e permanecer sem se manifestar como se nada fosse”. Prefere ficar em casa consigo própria, não interferindo nos assuntos da Igreja, ou tendo que ouvir coisas com as quais nem sempre concorda.⁴⁷ Por outro lado, traduz-se em comportamentos de profundo compromisso (ainda que não isentos de contornos e/ou ajustamentos). Uma situação ilustrativa da dinâmica da criação de disposições interiores⁴⁸ foi-me revelado por uma das minhas informantes que possuindo o dom de ver as coisas⁴⁹ lhe foi transmitida a mensagem que existem pessoas (mantendo o anonimato das pessoas) da comunidade kimbanguista envolvidas em práticas ligadas à feitiçaria. Comunicada esta situação aos pastores e responsáveis da paróquia, a pessoa não é publicamente denunciada, todavia nos cultos através das pregações são activadas sentidos que procuram demover a(s) pessoa(s) em questão, de tais práticas. Não foram raras as vezes que ouvi em diferentes momentos litúrgicos “que não se pode voltar atrás, a dúvida provoca que as pessoas se virem para os pequenos deuses, para a feitiçaria e objectos, o que não é nosso, não pega, nós temos

⁴⁷ Assuntos que são do conhecimento dos seus pais e fonte de algumas pequenas tensões.

⁴⁸ A emergência de um *habitus* que expressa um diálogo constante entre as dimensões objectivas e dimensões subjectivas, compondo um quadro de esquemas individuais, socialmente construídas pela social (meio social) e pelos indivíduos (na sua mente) que se adquirem na e pela experiência prática (condições particulares de existência) que guiam e induzem os indivíduos à acção (Bourdieu, 1998).

⁴⁹ Segundo um dos pastores a manifestação destes dons são algo comum e acontecendo recorrentemente. Ocorrem quer em “África” quer fora da mesma.

é o poder da oração”.⁵⁰ O “voltar atrás” aqui é a expressão da associação que a feitiçaria é uma “tradição africana” que tem protelado a emancipação e o bem-estar de África e das suas gentes. O que a minha entrevistada e posteriormente o pastor que presta “ajuda” na interpretação da mensagem das suas visões,⁵¹ me confirmou através das suas explicações. É que o ritual de facto não controla coercivamente os comportamentos dos sujeitos.

O ritual efectivamente coage, mas de modo orgânico através do apelo à consciência pessoal e à indução do sentimento da culpa de quem não age em conformidade com o que é entendido como sendo a vontade de Deus. Pretende induzir o sentimento no indivíduo da necessidade deste reconhecer a sua culpa, a sua acção e trabalhar no sentido de a ultrapassar em conformidade com as normas e as regras prescritas, que regulam as condutas sociais e humanas na interacção e vivência quotidiana.⁵² Assim que o ritual ou a performance litúrgica não cumpre apenas a função meramente religiosa, mais do que isso, opera no sentido da criação de outros esquemas e sentidos que extravasam o domínio desta. Produz assim um *ethos* que “dirige os pensamentos e as práticas, guia a sua acção à maneira de uma necessidade lógica de transcendência social que se faz corpo, inclinação corporal a realizar uma identidade constituída em essência social e assim transformada em destino” (Bourdieu, 1998: 42). Em suma, o ritual induz a emergência nos indivíduos e na acção que estes desenvolvem, configurando uma lei social incorporada. Porém, tal como mencionei, embora induza comportamentos, estes são informados pela experiência dos indivíduos noutros contextos (além da Igreja e da comunidade kimbanguista), que os levam a validar ou a questionar determinados pressupostos veiculados pela esfera religiosa.

A um dado momento em conversa com a Presidente da Associação de Mulheres Kimbanguistas, apercebi-me que o seu envolvimento com o kimbanguismo se deveu fortemente a uma reflexão pessoal em torno das condutas e da postura do seu marido (já kimbanguista). Segundo ela “olhava e via que era uma pessoa calma, carinhosa, que não

⁵⁰ Notas de trabalho de campo dia 24 de Janeiro de 2010.

⁵¹ Pelo que consegui perceber, o facto de haver um pastor a prestar ajuda em nada se relaciona com factores ligados ao género, devendo-se fundamentalmente a factores de ordem hierárquica eclesiástica (no sentido do pastor devido ao processo de formação espiritual conseguir em conjunto com o indivíduo fornecer e atribuir um sentido à visão).

⁵² Isto não significa que as pessoas não possam vir a ser oficialmente afastadas da Igreja por condutas impróprias, porém no tempo que contactei com esta comunidade, nenhum caso desse género sucedeu. Não estou na posse de informação que me possibilite discorrer sobre este assunto, por um lado devido á situação acima explicitada e por outro lado, porque efectivamente o que pretendia “descobrir” e/ou o enfoque, objectivos da pesquisa não estavam direccionados neste sentido.

bebia, enquanto eu bebia o meu copo de vinho à refeição, que não fumava, que não tinha vícios. Eu pensei, não! Realmente porque não hei-de seguir o exemplo? Também assistia às coisas todas, não participava, mas assistia a todos lá em casa a rezar e a cantar, até que decidi tornar-me”. As condutas sociais que a Igreja impele os indivíduos a desenvolver, determinaram em grande medida o envolvimento desta mulher com o kimbanguismo. Certamente que o facto de ter um contacto contínuo na sua esfera doméstica e o desenvolvimento de laços de afinidade e conhecimento com os kimbanguistas terá igualmente exercido influência. Mas quando lhe perguntei a reacção do seu marido, a propósito do anúncio de se tornar kimbanguista ela respondeu que ele apenas disse: “obrigado Simon Kimbangu”. Suscitou-me atenção o facto do entendimento do que constituiu uma opção de índole e acção pessoal, ser remetida para estados transcendentais que se encontram fora do alcance da razão humana. Pressupondo que a “conversão” ao kimbanguismo se operou por um processo de reflexão pessoal, porém que apenas terá ocorrido por intermédio de Simon Kimbangu, desconsiderando a influência que o contacto continuado (no quotidiano) com pessoas (mulheres e homens) kimbanguistas (quer como indivíduo, quer enquanto colectivo) terá exercido. Deveras, transparece o que constitui uma dialéctica entre a esfera subjectiva (dos valores, da crença) e objectiva da existência humana quotidianamente forjada e informada por esses valores.

“A família kimbanguista”: uma extensa rede social

Vendo fotografias com uma das minhas interlocutoras, onde constavam os seus pais, as suas irmãs, os seus primos (a maior parte residentes na RDC), mas também fotografias em Nkamba com elementos da Igreja Kimbanguista, como o Chefe Espiritual Simon Kimbangu Kiangani, o Chefe Internacional dos Fiscais⁵³ e kimbanguistas de toda parte (nomeadamente da Europa), vindos e/ou oriundos da Bélgica, França, Finlândia, Holanda, Espanha etc. Apercebi-me como existe uma extensa rede social kimbanguista, que está a par dos seus “irmãos” e “irmãs” embora estes se encontrem em configurações espaço-temporais distintas (sendo de ressaltar que os laços de parentesco a par com os projectos migratórios dos sujeitos alimentam a expansão e consolidação desta densa rede social). Esta teia fomenta situações como a que ocorreu durante o tempo que passei com os kimbanguistas, na qual elementos da

⁵³ Grupo que foi criado em Portugal por esta interlocutora.

Igreja Kimbanguista (o grupo de Flauki) se deslocaram a França (pelos seus próprios meios económicos) para participar num casamento à qual foram (entre outras paróquias espalhadas pela Europa) convidados. Os aspectos logísticos como a estadia e a alimentação foram asseguradas e/ ou providenciados pelos kimbanguistas que se encontram no local onde o casamento se realizou. O que fica aqui patente é o cultivo de um sentido de comunidade e o reconhecimento que a reprodução da mesma assume, não apenas como meio de assegurar a noção de “missão” kimbanguista mas como um meio de manter uma plataforma de estabilidade identitária e comunitária e cultivar o sentido da “família kimbanguista”.

Orgulhosamente africano: sentidos cambiantes de pertença e “retorno”

O simbólico não apenas se encontra alojado e remetido para a esfera “puramente” religiosa (se ela existe), mas também se dissemina no quotidiano, na imaginação, no fabrico de vivências e na construção de expectativas, arquitetando diversas práticas sociais. Digamos, que é mais um espaço onde existe a ambivalência de compromissos que se desenrolam entre o que os indivíduos experienciam, os sentidos que constroem dessa experiência e o que efectivamente futuramente vislumbram experienciar. Tendo sempre presente as vicissitudes das relações de poder que lhe estão subjacentes, a negociação é périplo no que respeita aos processos de pertença e socialização. Neste contexto recordo as palavras de um dos pastores “todo mundo está zombando, mas a salvação está nele, Simon Kimbangu, a salvação está em nós. Todos que acreditam em Simon Kimbangu ficam a saber a verdade. Nós temos ciência para mostrar aos outros, também somos da família de Deus, nós, a raça negra somos também filhos de Deus e Deus escolheu este povo”. O que me suscitou interesse nestas palavras surge relacionado com a consciência clara da situação minoritária da Igreja Kimbanguista em Portugal. Os kimbanguistas advogam ainda que perante a descrença do mundo à sua volta, o caminho para a salvação. Cultivam assim o reforço da pertença ao “povo eleito”, onde confluem e se articulam noções fortemente informadas pelos episódios históricos que reportam ao colonialismo, à escravatura e à Bíblia. É diante estas articulações e revisões históricas, que nos deparamos com noções do “africano” e de “África”. Noções estas instrumentalizadas e invocadas no sentido da dignificação do africano, constituindo a “africanidade”, um elemento aglutinador de pertença identitária num mundo globalizado (Fernandez 1978; Basch, Glick-Schiller e Szanton-Blanc, 1994; Brah, 1996).

A “origem” que é “África” constitui não apenas um espaço de memória, mas configura-se como um espaço em que os sujeitos podem desempenhar um papel económico político e cultural activo (Clifford, 1997; R. Cohen, 1997). Porém, também “África” e a “africanidade” são concebidas de forma diferenciada entre as mulheres que entrevistei. Embora “África” seja percebida como “berço” (*beko*) e/ou “origem” em todas as entrevistas e em conversas que tive com elementos pertencentes à comunidade kimbanguista (nomeadamente mulheres). O “retorno” a “África” está envolta em diferentes formas de concepção. Alimentam-se intenções de regresso definitivos, “eu gostava, gostava de voltar a viver lá, quando os filhos tiverem crescidos e a sua vida mais definida, que eles não queiram eu perceber, já cresceram cá e é diferente” mencionou a mãe de uma das jovens. Surge como um regresso “intermitente e flutuante” na qual “África, acho que é um bom princípio, quero conhecer, eu não conheço, nunca lá estive, mas não é um fim, acho que é mesmo mais um princípio por onde começar”, “eu quero voltar, sim, mas gosto muito de viajar e não quero ficar parada no mesmo sítio, voltar sim, mas poder circular, ter um trabalho que me permitisse viajar muito” as duas jovens me confessaram. Por fim, aparece um regresso “protelado”, onde se mantém uma noção clara de “África” como a “origem” a que se aspira voltar, mas articulada substancialmente em função da missão religiosa (mencionada anteriormente) que têm a desempenhar, sustentada pela ideia que o regresso far-se-á se apenas quando o “trabalho em Portugal estiver feito”. Fomentando nestas mulheres um “regresso” com o “sentimento de realização e concretização de uma obra”.

O que mais me cativou destas conversas em torno da esfera identitária, é sobretudo a forma diferenciada como se pensa e reflecte não apenas sobre “África” como continente, como ideia e como comunidade. Mas os entendimentos de cada uma destas mulheres sobre a “africanidade”, que estão subjacentes à produção da sua imagem sobre “África” e particularmente sobre a “mulher africana”. Certamente que a experiência de vida (enquanto acumulação de vivências) das mulheres mais velhas, que nasceram, cresceram, estudaram em África contribui para que possuam uma imagem de África que não corresponde à imagem que as mais jovens cultivam. Estas, crescendo em Portugal alimentam uma imagem de África que se encontra enraizado em relatos orais (dos pais, amigos, outros elementos da Igreja) do consumo dos meios de comunicação social (que advém não apenas de meios de comunicação social portugueses, como

englobam outros meios e produções africanas, citando por exemplo a Ratelki,⁵⁴ produções de Nollywood, séries de televisão da República Democrática do Congo etc.) e institucionais (com referência às instituições de ensino portuguesas e à Igreja). As mais jovens ilustram uma situação de “africanidade liminar”, no sentido em que considerando-se “africanas” (angolanas), são também “portuguesas”, “agora que oficialmente sou portuguesa, também não quero deixar de ser angolana, continuo a sê-lo” uma delas proferiu, não querendo abdicar de um em detrimento do outro.⁵⁵ Ambas enaltecem o seu “carácter híbrido” encarando as questões relacionadas com a diáspora, com África e com a sua “africanidade”, não apenas (pois particularmente num dos casos este sentido é produzido) como um fenómeno de “migrações forçadas” (de carácter laboral) ou associado à ideia de “exílio” (por referência ao êxodo dos Hebreus contida na Bíblia). Mas como algo que é composto pela possibilidade de abertura a novos trilhos e caminhos possíveis, que conferem autonomia do ponto de vista individual e comunitário (Cohen, 1997).

Co-existência de fluxos e a produção de sujeitos híbridos

Autores como Canclini (1997), Hannerz (1997), Castells (2002), Appadurai (2004), debruçando-se sobre a circulação de fluxos de variadas ordens (bens, pessoas, capital etc.), encaminham-nos para discussões em torno da “cultura”. Concebendo esta como instância onde se engajam várias correntes de fluxos, que ancoram imagens, significados, informação, onde se (re)constrói uma nova gama de modalidades performativas e comunicativas. Enaltecem que os fluxos culturais não constituem somente transferências ou sequências de significados indefinidos. São sobretudo, deslocamentos no tempo com capacidade efectiva de dar origem a processos de reconfiguração do foro espacial e temporal, assim como ao nível dos esquemas interpretativos dos sujeitos, potenciando a emergência constante de embate para com a incerteza da experiência humana e o quotidiano pelo qual este é composto. Assim, as mudanças veiculadas pelo processo de transnacionalização e as trocas que no seu seio se engendram, fomentam a emergência de identidades não-lineares e pertenças culturais, moldadas em função de diversas representações e interpelações a que o indivíduo está

⁵⁴ A estrutura de comunicação social da Igreja Kimbanguista com sede em África, na República Democrática do Congo mas disseminada pela Europa e outros continentes.

⁵⁵ Embora a outra jovem tenha apenas nacionalidade angolana o mesmo sentimento surge ao longo da entrevista, enaltecendo que embora tenha nascido em Angola, não deixa de gostar de morar e se sentir em casa em Portugal.

sujeito. Recorrendo a W. E. B. Dubois, Ulf Hannerz sustenta neste sentido que “é na mente do homem marginal que a confusão moral ocasionada pelos novos contactos culturais se manifesta sob formas mais patentes” (Hannerz, 1997:8).

A propósito da “marginalidade”, uma das entrevistadas confessou aquando da explicitação dos objectivos e do meu interesse em fazer-lhe uma entrevista que ela “se calhar não seria a melhor pessoa a ser entrevistada, pois é tudo menos o que uma mulher kimbanguista deve ser”. Perante semelhante reparo, fui impelida pela curiosidade a saber porquê. Rapidamente ela me explicou que por um lado, raramente vai às missas e participa nas actividades da Igreja (embora no passado tenha estado fortemente envolvida, pois era responsável pelas actividades ligadas ao coro).⁵⁶ Por outro lado, porque não concorda com algumas coisas que são impostas pela Igreja, sem que perceba claramente o motivo lógico e funcional pelo qual existem.⁵⁷ Evidenciam-se assim, debates e negociações no seu seio familiar e social, mas que dificilmente extravasam esta esfera. Contudo, o questionamento, não significa que a minha interlocutora deixe de produzir sentidos de pertença a esta comunidade ou deixe de fazer parte da mesma. Os elementos da Igreja (referindo-se aos elementos da Igreja em Portugal) são entendidos como família, mantendo assim laços de afinidade que construídos ao longo do tempo continuam a ser uma referência na sua vida.

A diáspora desta forma é expressão de uma forma de estar, arquitectada em discursos e acções, onde as imagens de “África” são produzidas em diálogo não apenas com a esfera religiosa, mas com os meios de comunicação social, com grupos de pares (na família, no trabalho, na escola, no bairro etc.). A vivência quotidiana produz sentidos que são objecto de uma constante (re)apropriação de sentidos, operada por referência a dimensões temporais e históricas, que são publicamente encetadas, contribuindo para a constituição de comunidades que têm por base laços de afinidade e esquemas de interpretação e concepções cambiantes e específicas sobre a comunidade, o indivíduo e a modernidade (Gilroy, 1993; Matory, 2002). Evidentemente que as tecnologias de informação são determinantes na mediação dos sistemas simbólicos que

⁵⁶ Esta situação deve-se segundo a entrevistada a factores de ordem profissional e escolar, associado ao sentimento da necessidade de ter “um tempo e um espaço só seu”. Claro está, que esta postura provoca pequenas tensões no seio familiar, particularmente entre ela e os pais, que insistem na participação. Como em todos os domínios da interacção, a negociação consta do reportório dos sujeitos neles envolvidos.

⁵⁷ Referiu uma ocasião quando apareceu com cabelo postiço (entraçado), suscitando alguns comentários entre as mulheres kimbanguistas pois não é permitido entre as mesmas por alegadamente ser cabelo de “morto”, algo que ela respondia ser “puro mito” pois ela sabe que é cabelo sintético, dizendo que não tem lógica a ideia disseminada sobre o cabelo; As tensões existentes são por norma resolvidas de forma que a imagem de *kintuadi* (união) não seja prejudicada, isto é, são resolvidas na esfera privada.

proliferam de forma exponencial e multi-direccional, resultado não apenas dos diferentes lugares, pessoas e tempos em que a informação é produzida. Mas igualmente resultado das experiências estéticas e vivenciais dos indivíduos cuja localização é “incerta” (no sentido da não-linearidade), produzindo espaços e sujeitos híbridos (Canclini, 1997).

É largamente reconhecido que as tecnologias de informação são veículos e catalisadores de imagens e conteúdos com conotações simbólicas à escala planetária. Manuel Castells (2002) enfatiza a importância da dimensão tecnológica, na desterritorialização da experiência vivencial dos sujeitos contemporâneos e na criação de códigos culturais, que se disseminam numa teia complexa de vários quotidianos pelos quais a experiência individual é composta.

Em diversas ocasiões presenciei na primeira pessoa, a circulação dos fluxos culturais e simbólicos que informam a experiência das mulheres e homens desta comunidade. Apercebi-me como DVDs de diferentes cerimónias kimbanguistas circulam entre esta comunidade, pessoas, sons e cores que davam conta das cerimónias em diferentes locais, cerimónias que decorrem em África (nomeadamente Nkamba), o DVD da Festa do Natal do ano passado em Portugal, DVDs “históricos” filmados em Lumbambashi dando conta da prisão e dos milagres de Simon Kimbangu. A visualização destas produções decorre, não apenas no fim dos cultos, enquanto se celebrava o aniversário de algum elemento da Igreja (normalmente crianças), mas também no domínio da esfera privada (como pude constatar as vezes que visitei crentes sem aviso prévio). Gravações dos hinos da Igreja são também um elemento tecnológico recorrente no quotidiano de alguns dos crentes e nomeadamente de algumas mulheres desta comunidade, ilustrando o carácter universal que estes assumem (como aliás uma das minhas entrevistadas salientou “temos que ouvir os hinos mesmo em casa, pois os hinos que cantamos aqui, são os que se cantam em todo lado, são universais, eu é a música que oiço”). Não apenas na entrevista, mas também na reunião da Associação de Mulheres Kimbanguistas (que tive oportunidade de assistir), se reforça a necessidade e a obrigação que as mulheres têm neste campo específico.⁵⁸ A audição dos programas do Ratelki também transpareceu em algumas conversas entre algumas mulheres.⁵⁹

⁵⁸ Esta questão será retomada no terceiro Capítulo III, “Rute”, a propósito da espiritualidade feminina neste contexto.

⁵⁹ Algo que recordo ser-me revelado no dia 12 de Outubro de 2009 (dia que assinala a morte de Simon Kimbangu e data que se procedeu à exumação do corpo da Mamã Muilu (sendo os seus restos mortais transferidos para o Mausoléu da família em Nkamba). Aguardávamos para entrar na igreja, várias

No decorrer das conversas com as minhas interlocutoras mais jovens, apercebi-me que em casa de uma delas produções vindas de África, como séries de televisão ou novelas da República Democrática do Congo e de Angola, são algo recorrente. Estes elementos audiovisuais são enviados para Portugal a pedido ou trazidas por pessoas que foram de visita e regressaram a Portugal. A outra jovem entrevistada revelava algum conhecimento das produções africanas de Nollywood (indústria de cinema da Nigéria), que nas suas palavras constitui “um mundo por descobrir, uma indústria gigante, mas que em Portugal quase ninguém conhece, ou muita pouca coisa cá chega”.⁶⁰ Todavia, emergiram das entrevistas o facto de se consumir não apenas estas produções africanas, mas também produções culturais (música, filmes, séries etc.) “ocidentais” de origem europeia e americana, ilustrando, deveras, uma realidade em que cada indivíduo é receptor e produtor de localidade, identidade e imaginários diversificados.

Fluxos culturais, modernidade e negociações quotidianas

A interpolação de fluxos de imagens, símbolos e informação diversificados e contraditórios, perpetuados ao longo de escalas indeterminadas de espaço e de tempo contribui para que a “modernidade” se ramifique não apenas no contexto europeu, mas também em delimitações geográficas e territoriais longínquas, onde o legado histórico colonial e o comércio de escravos terão decerto desempenhado um papel importante na constituição da consciência contemporânea, evidenciando nesse âmbito aquilo que são as suas ambivalências, contradições e paradoxos.⁶¹ Vezes sem conta ouvi nos cultos e em conversas “não deixemos que a nossa inteligência se sobreponham à inteligência de Deus; não deixemos que a nossa inteligência, a nossa riqueza nos fazer esquecer Deus”⁶² sugerindo que os indivíduos não se devem deixar levar pelo profano (o quotidiano e o que deste advém) em detrimento do espiritual (dos princípios e valores). Uma das minhas entrevistadas confessou-me que “nas aulas eles dizem que é assim, a criação do mundo e essas coisas, eu digo que sim, mas claro que sei que não é assim,

mulheres conversavam como seria “bom poder estar lá ao vivo”, nesta sequência uma mulher menciona que o corpo entrou eram 14 horas em Portugal. Notícia que ela soube por acompanhar o momento em directo pela Rádio da Igreja Kimbanguista.

⁶⁰ Certamente que a sua área de formação em Comunicação e audiovisual aguça a sua inclinação para este sector de produção estético e cinematográfico.

⁶¹ A associação entre estética e a ciência assume alguma centralidade na apropriação da modernidade, nomeadamente no advento de expressões culturais negras na diáspora, bem como os complexos processos tecnológicos que operam na sua disseminação e (re)produção (Gilroy, 1993: 77). Deste modo, “cultural achievements of the black Atlantic population exist partly inside and not always against the grand narrative of the Enlightenment and its operational principles” (Gilroy, 1993: 48).

⁶² Notas de Trabalho de Campo no dia 24 de Janeiro de 2010.

aliás muitas vezes o meus colegas dizem, como é que sabes essas coisas todas? E eu, então na Igreja”. Deveras, a modernidade e a ciência são, à semelhança de outras esferas da experiência humana, alvo de indagações e entendimentos diferenciados por parte dos actores sociais. São, à semelhança do “futuro”, culturalmente equacionadas, informadas pelos processos de socialização não apenas entre a família, a escola e grupos, mas também em função das situações nas quais toda a sua experiência (adquirida) tem que ser mobilizada para responder e agir.

A “modernidade” não é necessariamente sinónimo de secularização, ela é também apanágio da (re)emergência e em alguns contextos consolidação de “novas” e “velhas” expressões religiosas, da qual a Europa e no caso que aqui nos ocupa Lisboa, não é excepção, enquanto arena onde se desenrolam processos de significação religiosa e configurações identitárias inspiradas em movimentos religiosos, evidenciando processos de contestação, identificação e a produção de sentidos imbricados na construção do espaço urbano (Jenkins, 2007; de Theise, 2009). Aliás ser parceiro no Contrato Local de Segurança (mencionado anteriormente) constitui para os kimbanguistas o reconhecimento do seu trabalho e a valorização da esfera religiosa no bairro e na comunidade. Todavia, mais do que isso, constitui um terreno fértil para (re)pensar a forma como o secular (as entidades estatais e os seus representantes enquanto colectivo) e o religioso se (re)actualizam e simultaneamente se cooptam, movidos pelos imperativos contextuais e por objectivos específicos (que eventualmente convergirão no mesmo sentido, porém movidos por lógicas ou motivações diferenciadas). Convida, em suma, a indagar sobre as diferentes formas de conceptualizar a vivência humana que se encontram atracados em “circunscrições morais” (Blanes, 2009) que fazem alusão a dimensões históricas e nesse sentido se ancoram numa determinada configuração espaço-temporal. Todavia permeável à mudança e aos imperativos e vicissitudes de ordem contingencial.⁶³

Dá-se então a existência de uma panóplia de significados e universos culturais que em função de redes de partilhas e interesses comuns, negociam respectivamente, na esfera pública e privada, o reconhecimento institucional e entre os seus pares. Sendo de reforçar igualmente que as plataformas de entendimento entre os diversos universos simbólicos são volúveis, instáveis e contraditórios no que respeita à forma como os

⁶³ A ideia a reter (segundo Blanes) é o reconhecimento da dialéctica existente entre movimentos religiosos (e as dinâmicas que lhe são inerentes) e políticas encetadas pelo Estado, sendo que ambos produzem simultaneamente num mesmo espaço social, as suas próprias delimitações e «circunscrições» morais e comunitárias, construindo assim diferentes sentidos de pertença.

indivíduos os encaram. Moldar símbolos, construir sentidos, produzir interpretações que tenham capacidade de relacionar diversos actores, sociais, percursos e instituições, ou não estivessemos no domínio do simbólico, são activados por referência de ícones que encarnam características estéticas e são conotadas com determinadas atributos sociais e culturais.⁶⁴

Configura-se assim uma arena de negociação no plano internacional e nos debates internos, nas quais a confrontação (a interacção que lhe é inerente) com a realidade no contexto migratório é alvo da mobilização de meios discursivos que visam reforçar o cumprimento das directrizes da Igreja. “A nossa situação aqui na Europa, estarmos aqui, não deve servir para deixarmos de cumprir aquilo que Deus manda”, proferiu um dos pastores na pregação, evidenciando não apenas o reconhecimento de diferenças entre o que sucede em “África” e o que acontece na “Europa”, como fez transparecer a existência de uma tensão, ou se quisermos um esforço constante na manutenção de um equilíbrio entre aquilo que são os elementos normativos que têm intuito de reger os comportamentos dos indivíduos e as acções por si desencadeadas no dia-a-dia. A existência da negociação está imanente (tacitamente envolvida e reconhecida) porém de alguma forma renegada pela potencialidade de transformação e mudança que abarca (movido pela ideia que a vontade de Deus, o que Deus manda, não é algo a ser negociado, mas fundamentalmente a ser cumprido). Todavia isto é do ponto de vista discursivo, pois na prática pude observar e constatar que, embora as pessoas tenham conhecimento destas normas (e que não as estão a cumprir), a vida vai-se desenrolando (far-se-ão alusões e menções aos factos, porém não se desencadeiam acções concretas de foro mais coercivo).⁶⁵ Os indivíduos percorrem passo a passo o seu rumo quotidiano.

Gerir “aprendizagens culturais”: adaptações aos imperativos contextuais

As cinco entrevistas realizadas foram realizadas em contextos diferentes, três dentro do lugar de culto, uma em casa de uma das minhas informantes e outra na minha própria casa. Quando as entrevistas foram realizadas no lugar de culto, as minhas interlocutoras estavam de saia comprida, ao passo que as duas entrevistas realizadas

⁶⁴ No contexto sobre a qual a pesquisa se debruçou, a Mamã Muilu Kiawanga, é invocada de forma diferenciada por parte das mulheres. Estabelecem-se analogias entre os comportamentos e a postura desta com o comportamento e a postura que os indivíduos devem levar a cabo na condução do seu quotidiano.

⁶⁵ Aspecto aliás que se articula com o que referi anteriormente, trata-se sobretudo da criação nos indivíduos de disposições interiores, apelando aos aspectos de índole pessoal.

fora do lugar de culto, as minhas interlocutoras estavam de calças. Este aspecto pode parecer, ao primeiro olhar irrelevante, mas ilustra a forma como os indivíduos gerem a sua apresentação no contexto religioso e no contexto profano e como os diferentes contextos são pautados por alguma volatilidade. Deveras, de acordo com as directrizes da Igreja, as mulheres deverão usar saias (compridas) e roupa que não induza ao “pecado”. Porém, apenas duas das mulheres entrevistadas (e pelo que tenho conhecimento apenas mais algumas) cumprem esta directriz no dia-a-dia. A maior parte das jovens e outras mulheres costumam no contexto profano e no desenrolar da sua vida quotidiana a usar calças. As razões pelos quais isto acontece relacionam-se (de acordo com as explicações das entrevistadas) com factores de ordem pragmática “pois é mais prático, mais confortável, mesmo para andar e isso tudo, além disso dão muito jeito aqui na Europa, por causa do frio. Em África não faz tanto frio e por isso provavelmente lá até dará mais jeito o uso dos panos e saias para andar no dia-a-dia”. Perguntando se isto levantava problemas no seio familiar, responderam-me que não, que era algo que realmente se mencionava, mas que em última instância cada um sabe e responderá pelo que faz. Todavia, se uma das minhas informantes, aquando do dia em que a entrevistei na sua casa, estava de calças, outra me contou que geralmente em casa costuma mudar de roupa e vestir saia ou um pano africano, por uma questão de “hábito”, não me dando propriamente um motivo que se relacionasse com algum posicionamento ideológico ou crença. Através de um detalhe como é o uso do vestuário, apercebi-me da dinâmica de ajustamento que prolifera no seio desta comunidade. Do hiato que existe entre estrutura (neste contexto normas, regras veiculadas pela Igreja e desencadeados em comunidade) e indivíduo (com agência e autonomia). Efectivamente ilustrando que os indivíduos não são constitutivos das normas, sendo o indivíduo acima de tudo o resultado da interacção e de processos de socialização que ocorrem em diferentes contextos, de forma simultânea (pois o sujeito movimenta-se em diferentes contextos que são também constitutivos de diferentes lógicas).

Abre-se assim, caminho para o advento de um carácter mais autónomo do indivíduo em gerir não apenas as “aprendizagens culturais” mas igualmente as situações em que estas são instrumentalizadas e invocadas. A instrumentalização não pressupõe que haja uma profunda reflexão dos indivíduos nesse contexto, todavia não o exclui totalmente.⁶⁶ Algumas mulheres não questionam as directrizes, desse modo cumprindo-

⁶⁶ Lahire define o *habitus* e o processo da construção de disposições por referência ao confronto dos indivíduos com a realidade, nas quais os actores sociais fazem uso de um stock de esquemas de acções

as. Outras embora nem sempre cumpram as directrizes, não as questionam “porque é essa a vontade expressa nos cânones da Igreja e portanto é essa o que deverá ser seguido”, conceptualizando estas acções de não cumprimento como “lapsos ou defeitos”. Por fim, existe quem não vendo motivos lógicos para que existam determinadas directrizes os contornam, movidos por um posicionamento politizado, “não considero que seja pior pessoa por não usar calças, não sendo isso que determina o carácter, ou as minha acções, assim como o cabelo, é a mesma coisa, há coisas que simplesmente para mim não fazem sentido” disse-me uma das jovens. Todavia, em contexto religioso todas as mulheres kimbanguistas usam saias e roupa entendida como “apropriada”. Certamente que muito se pode extravasar desta situação e destas palavras, porém o que me importa destacar é a evidência da articulação das motivações que são o rastilho da “lealdade” destas mulheres à Igreja serem de carácter diversificado.

Ancorado em diferentes processos de socialização a que estão quotidianamente sujeitas, a “lealdade” para algumas mulheres, ocorre através de um sério comprometimento pessoal e social com a crença. Noutros casos a lealdade à Igreja engendra-se fundamentalmente pela lealdade à família e comunidade que tem como referência esta crença. Insurgem e evidenciam-se assim as escalas prioritárias que os indivíduos colocam a si próprios, sendo a sua “lealdade” informada por essas dimensões prioritárias. É com base no reconhecimento desta dinâmica que não apenas a Igreja (enquanto instituição) mas muitos dos seus elementos, nomeadamente quatro das minhas entrevistadas estão incluídas, produzem e reproduzem a necessidade de reforçar os seus princípios e viabilizar o que entendem como sendo não apenas a procura do “bem-estar comum” dos indivíduos e da sua comunidade. Mas por intermédio da referência a esta comunidade, viabilizar a continuidade da Igreja como instituição cuja fé e cânones normativos perdurem como inquestionáveis. Em suma, ressalta a forma como o dogma é forjado e vivido no quotidiano dos sujeitos, sendo que aqueles que não subscrevem ou a contornam não são delapidados da pertença a uma comunidade, a uma família, a um grupo de laços afectivos. Estas pessoas são remetidas para uma esfera ou um estágio de “perdição” ou “negação”, (característica aliadas à imperfeição humana) projectando esperança no futuro (porque a Igreja veio para ficar), como meio de gerir a inconstância do presente.

ou de hábitos não homogéneos (e mesmo contraditórias) que variam conforme o contexto social no qual ele será levado a evoluir” (Lahire, 2003:39)

A Igreja Kimbanguista é hoje uma Igreja com ramificações à escala global, situação cujos movimentos migratórios deram uma forte contribuição. Em Portugal, o kimbanguismo passou gradualmente de uma expressão religiosa desconhecida sem sede formal, para uma Igreja com sede própria e cada vez maior visibilidade na esfera pública. A parceria no Contrato Local de Segurança e a realização de actividades e iniciativas estratégicas de “propaganda” e expressão (citando o exemplo da marcha realizada já por dois anos consecutivos a propósito da celebração do Natal kimbanguista) são elementos que contribuem para uma maior visibilidade desta Igreja. Vimos ao longo do capítulo que existem diferentes formas de articular e viver o kimbanguismo, sendo estas informadas pelos diferentes contextos pelos quais os indivíduos se movem e pelos quais são interpolados a agir. É neste domínio que diferentes sentidos de pertença no que se refere a “África” e diferentes sentidos de conceber o eventual retorno à mesma emergem. Os processos de ajustamento aos imperativos contextuais, desencadeados pelos indivíduos são alvo de olhar e preocupação e alguma tensão. Todavia as acções que se desencadeiam não são necessariamente coercivas no sentido mais explícito do termo. A vida segue o seu rumo e as questões que suscitam mal-estar ou alguma tensão, vão sendo negociadas quotidianamente com intuito de viabilizar um bem-estar ainda que não idílico, acaba por ser um bem-estar possível e remediado.

Capítulo III - Rute

Vivências do kimbanguismo no feminino

Notas introdutórias

Neste capítulo pretende-se desenvolver as questões relacionadas com o género (com enfoque privilegiado sobre as mulheres) e a religião,⁶⁷ evidenciando nesse âmbito a complexidade erigida em torno da experiência⁶⁸ religiosa e da esfera quotidiana (não menosprezando as condições que advêm das condicionantes da diáspora).

Surgirão elementos relativos à experiência religiosa das mulheres, nomeadamente no que se refere às diversas actividades que estas desenvolvem no domínio religioso, a forma como estas se organizam e as responsabilidades que desenvolvem nesse âmbito.

No que se refere às percepções sobre o género e a “mulher” pretende-se evidenciar como estas informam a vivência quotidiana das mesmas, estabelecendo vários pontos de intersecção entre aspectos desenvolvidos nos capítulos anteriores, como sendo a Mamã Muilu, “África” e “africanidade” e o carácter plural e negocial que é engendrado neste contexto. Como tem vindo a acontecer, neste capítulo operar-se-á um diálogo entre o terreno e os quadros teóricos produzidos em torno do género.

O meu primeiro contacto com a Igreja Kimbanguista foi no dia 23 de Maio de 2009, data em que se assinalava o início das festividades do Natal. Após o culto (antes de rumarmos à baixa Lisboeta), dirigimo-nos a casa do Pastor Nacional da Igreja, onde conheci a sua filha mais velha. Fui apresentada como a nova colaboradora no projecto, que estava interessada em estudar as “mamãs” (termo usado pelos próprios para se referirem às mulheres) e as “mulheres africanas”. Algo que mereceu a resposta imediata “As mulheres africanas? Mas eu sou uma mulher perfeitamente normal! Isso fala com a minha mãe”. Recordo este momento como determinante na minha relação com esta

⁶⁷ O motivo pelo qual tomei a liberdade de escolher esta denominação está associado ao facto da história da Bíblia intitulada *Livro de Rute* se debruçar sobre a forma como Deus se manifesta no *presente*, no quotidiano dos indivíduos, (porém cabendo a estes o cumprimento das normas adscritas). A Rute, uma “estranha” à genealogia de David ao povo eleito foi permitida por Deus a integrá-los. Uma vez a pesquisa se debruçar sobre as mulheres, a sua experiência e o seu papel na Igreja, que cultiva um sentido de “povo eleito” e toda uma missão de divulgação da palavra, procurando activamente “converter” e integrar o próximo na “família kimbanguista”, parece-me que intitular este capítulo a partir de uma das histórias que abarcam estas questões, focando-se directamente sobre uma mulher, faz justiça à comunidade e particularmente às mulheres que nesta comunidade se encontram.

⁶⁸ A experiência surge aqui com um sentido duplo, não apenas com a componente histórica (acumular de vivências e dimensões que reportam para a história pessoal e colectiva envolvendo tudo que se prende com a “tradição”), mas também com as vivências da religião dos indivíduos no presente.

comunidade, na medida em que me impeliu a estar atenta aos contornos e à natureza do meu discurso no que respeita às mulheres que vivem nesta comunidade.

A “mulher africana” no que concerne à produção etnográfica, constitui um desafio pois nem sempre aos elementos femininos foi dada a devida importância enquanto sujeitos narrativos com conhecimento e voz activa da e sobre a realidade social. Deveras, ao longo do século XIX são diversos os relatos cuja qualificação atribuída às mulheres é de subordinação, irrelevância e desinteresse.⁶⁹ Os “exploradores” encarregues de cartografar e identificar possíveis fontes e recursos naturais com vista à exploração, munidos e imbuídos, (em pleno período Vitoriano), de códigos morais fortemente influenciados pelo cristianismo e condutas associadas às classes médias, apregoavam o tipo - ideal de mulher caracterizada pela obediência, celibato, humildade, devoção aos filhos, ao marido e à esfera doméstica. Certamente que esta visão e percepção sobre o género, no contexto africano deu origem a inúmeras relatos com carácter fortemente etnocêntrico, ofuscando a complexidade das várias configurações estruturais e sociais que compunham as comunidades africanas, confinando as mulheres à invisibilidade, desprezo e subalternização (Beoku-Betts, 2005: 20).

As mulheres no meio religioso kimbanguista

Os kimbanguistas referem que no kimbanguismo se ordenam as mulheres. Efectivamente, é possível ver mulheres a assumir cargos eclesiais e de responsabilidade no seio da Igreja. Durante os meses que fui aos cultos kimbanguistas, no púlpito tive oportunidade de ver e ouvir pregações no feminino. Assim como tenho conhecimento que o Grupo de Fiscais em Portugal foi formado e é dirigido por uma mulher. As mulheres participam activamente nas diversas actividades da Igreja, assim como na organização das mesmas (embora seja de destacar que em última instância muitas das acções desenvolvidas pela Igreja são feitas em função de ordens e recomendações advindas da Sede Internacional da Igreja).⁷⁰ Em todos os diferentes grupos que fazem parte da Igreja, a presença das mulheres, bem como diferentes gerações etárias, são uma realidade.

⁶⁹ Relatos e descrições forjadas num contexto específico, em pleno período colonial, onde imperavam interesses económicos, políticos e territoriais, subjugando o território africano e as suas gentes na prossecução desses objectivos.

⁷⁰ Sendo de mencionar que mesmo a integração da Igreja Kimbanguista no Contrato Local de Segurança apenas se realizou depois da autorização do Chefe Espiritual.

De acordo com os kimbanguistas foi graças à Mamã Muilu que a mulher conseguiu “emancipar-se”, ela “demonstrou que a mulher consegue fazer tudo como o homem, complementando o mesmo” disse-me numa ocasião o Reverendo Nacional da Igreja Kimbanguista em Portugal.⁷¹ Uma reunião a que fui convidada assistir por parte da Presidente da Associação de Mulheres Kimbanguistas (que pretendia tomar uma decisão no que se refere à deslocação do grupo musical Flauki, para participar num casamento em Paris e à qual o convite estava direccionado a toda a comunidade kimbanguista em Portugal⁷²), ilustrou como a opinião de todos é de alguma forma ouvida. Esta reunião composta por homens e mulheres (alguns pais dos elementos que iriam deslocar-se, outros não) ilustrou o carácter comunitário envolvido no processo de tomada de decisão (englobando nesse âmbito a discussão dos meios financeiros e logísticos a serem mobilizados para levar a bom termo a viagem dos elementos deste grupo). Aqui jovens, mães, pais, mulheres e homens conversavam sobre as diversas dimensões que envolve uma deslocação desta natureza (financeira, contactos, alojamento etc.).⁷³ Embora tenha sido o Reverendo Nacional a dar a palavra final, esta apenas sucedeu após o estabelecimento de um consenso entre todos e em caso de “nenhuma das mães ter uma palavra acrescentar”.

Foram muitas as festas em que pude testemunhar a forma como homens e mulheres se organizavam para que as festas se desenrolassem de forma “harmoniosa”. Quando havia algum aniversário a ser celebrado ou data religiosa importante no fim dos cultos, em casa de alguém, na Igreja ou outro equipamento social no bairro (nomeadamente o espaço ATL). As mulheres num ápice tratavam em conjunto e coordenadamente, de adaptar o espaço às exigências do momento, arrastando móveis, pondo toalhas nas mesas, transportando tachos cheios de comida (previamente confeccionada para o evento), copos, talhares, pratos e bebidas. Sem que pedisse, já alguém sorrindo me vinha entregar um prato cheio de comida. Comendo e bebendo, trocavam entre si as diversas tarefas que este tipo de convívio exige, disponibilizar, servir, recolher, limpar e arrumar. Não se trata dos homens não ajudarem (pois também cheguei a ver homens a fazê-lo), mas por norma, são as mulheres que coordenam as questões “logísticas” relacionadas com a alimentação e o espaço onde esta é

⁷¹ Esta noção de complementaridade será desenvolvida adiante.

⁷² Um óptimo exemplo (mencionado anteriormente), como existe de facto uma densa rede de relações sociais entre os vários indivíduos e paróquias kimbanguistas, ilustrando a acção concertada de fomentar sentidos de pertença à “família kimbanguista”.

⁷³ O alojamento, assim como a deslocação do aeroporto em Paris ficaria assegurada por kimbanguistas a residir em Paris, como aliás foi explicitado no capítulo anterior.

providenciada. Uma das minhas interlocutoras disse-me que geralmente “as mulheres cozinham e os homens dão as bebidas e transportam (quando necessário) as coisas”. A propósito do 25 de Maio (festa do Natal), uma das minhas interlocutoras referiu que a sua casa estava cheia de gente,⁷⁴ a dormir na sala, nos quartos e que as mulheres faziam turnos para cozinhar, assegurando que alimentação não escasseasse. “No 25 de Maio, as mães tratam do alojamento e alimentação, os papás era mais com os transportes das pessoas e das coisas”, ela me disse. Uma questão a ter aqui em conta, é que são poucas ou mesmo nenhuma as mulheres que possuem carta de condução e é perante esta evidência que o trabalho se organiza. Não se trata tanto da questão do género determinar as tarefas, mas antes os atributos de cada indivíduo serem usados e instrumentalizados da forma mais profícua para os objectivos traçados (Oyéwúmi, 2005).

Uma das minhas informantes disse-me enquanto prosseguíamos caminho à sua casa, que normalmente as mulheres estavam nos “bastidores” das acções e dos eventos públicos nas quais a Igreja está envolvida ou promove. Todavia, isto não significa que as mulheres na comunidade kimbanguista encarnem o que Sherry Ortner sustenta a propósito da divisão dicotómica que associa o homem à esfera pública de acção e confina as mulheres à esfera privada. Efectivamente as mulheres kimbanguistas não são elementos pautadas pela “invisibilidade”, são agentes presentes nos eventos, que comunicam e intervêm na execução (pública) das actividades. Os “bastidores” são aqui entendidos como a organização (a limpeza e disposição dos espaços, a organização e a gastronomia, o encaminhamento das pessoas na igreja, etc.) que é necessário desencadear para que os eventos decorram da forma pretendida.

O colosso feminino: dinâmicas associativas, vivências religiosas, processos de ajustamento

Uma das estruturas de base da Igreja Kimbanguista, onde as mulheres efectivamente tratam dos seus assuntos (fazendo uso das palavras de um pastor) é a Associação de Mulheres Kimbanguistas.⁷⁵ Actualmente, sobre a Associação para (por decreto da Sede Internacional da Igreja Kimbanguista) a responsabilidade de providenciar os meios financeiros para a construção de novas instalações da Ratelki na

⁷⁴ Advinda de outras regiões europeias como França, Bélgica, Holanda, Espanha etc.

⁷⁵ Foi-me explicado que em África existe um culto todas as quartas-feiras destinado mesmo para as mulheres, mas perante a impossibilidade de a realizar (dado as exigências laborais e escolares), este culto não existe em Portugal. Explicou-me também que associado a este culto se providencia um encontro onde “também se ensina às jovens como cuidar do seu marido e a postura que deve ter enquanto mulher kimbanguista, onde aprendem a cozinhar e essas coisas”

RDC, alargando desse modo, o alcance do mesmo (pretende-se melhorar a disseminação da fé kimbanguista pelos “Três Congos” e para o mundo).

Uma das jovens que entrevistei diz que esta responsabilidade foi imputada às mulheres porque “as mulheres trabalham muito e trabalham bem”.⁷⁶ Esta associação, (como aliás já foi mencionado no capítulo anterior) mantém informação actualizada do trabalho desenvolvido em cada uma das paróquias, desenvolvendo uma acção concertada no alcance dos objectivos traçados. Embora cada secção territorial seja afectada pelas vicissitudes contextuais, procurando na medida das suas possibilidades fazer-lhes frente.

No dia 14 de Novembro de 2009 pude assistir a uma das reuniões da Associação de Mulheres Kimbanguistas, que decorreu entre as 18 e as 20 horas. Entre os vários assuntos a serem resolvidos (relacionados com o Coro, envio de bens e fundos para Nkamba), apercebi-me que havia um certo mal-estar entre mulheres. Antes de proceder aos assuntos, a responsável (que estava a cargo da Secretária da Associação, dada ausência da Presidente da Associação), a partir da pregação⁷⁷ rapidamente articulou as situações quotidianas que estavam a perturbar a “coesão” e a “união”, “temos que ser humildes (..) não somos daquelas mães que arranja problemas com as pessoas, somos mães exemplares, as nossas contendas são resolvidas a falar. Temos que ser Mamã Muilus nos actos como a Mamã Muilu fez (..) Sermos Mamã Muilus em tudo em vida e em tudo que fazemos” ela proferiu. A menção à Mamã Muilu como um ideal reportou-me à Margaret Mead e ao seu livro *Sex and Temperament* (1935), no qual ela evidenciou a forma como cada comunidade e/ou sociedade constrói tipos ideais, que encarnam características para cada sexo e género (incutidos através de processos de socialização). Segundo a autora, as diferenciações no que respeita às disposições e aos temperamentos entre homens e mulheres são resultado de processos sociais, colocando a tónica no ajustamento e desajustamento da personalidade dos indivíduos ao ideal. Porém, da minha experiência com estas mulheres, o que transparece aqui não é tanto o ajustamento da personalidade dos indivíduos aos tipos ideais mas sobretudo de usar o exemplo do ideal para ajustar a sua acção. A tónica é colocada sobretudo na acção e não em dimensões do foro psíquico dos sujeitos (embora esta não seja completamente

⁷⁶ Kamene Okonjo (1976), debruçando-se sobre as dinâmicas nas políticas comunitárias entre os Igbo da Nigéria, enfatiza que a existência de organizações formais e informais femininas e/ou de mulheres, sedimentam e (re)afirmam a “cultura feminina” e a componente ideológica da liderança feminina (sendo que esta não se confina apenas ao nível centralizado das instituições).

⁷⁷ Tendo por base a referência da Bíblia *Carta aos Filipenses* 2: 1-3 (Bíblia Sagrada do Centro Bíblico dos Capuchinhos, 2006).

descartada, havendo uma dialéctica que se opera através do apelo à consciência individual). À semelhança do que fora defendido por Kimpa Vita, a acção que os indivíduos desenvolvem (a interacção que estabelecem entre si) deve ir ao encontro do bem-estar colectivo em detrimento do bem-estar individual, cultivando desse modo, o *kintuadi* (união) e viabilizando a (re)produção social.

Foi igualmente nesta reunião da Associação de Mulheres Kimbanguistas que me explicaram que um sábado por cada mês (existindo meses que são dois sábados por mês) se faz o programa de orações.⁷⁸ Estes programas de oração podem-se fazer em função de objectivos específicos (a pedido de pessoas com problema de saúde na família; ou no caso da Festa de 25 de Maio para que este corresse bem, etc.), como podem ser realizados em função de objectivos e aspirações universais (por exemplo: a paz no mundo).⁷⁹ Os homens realizam este programa durante o dia, ao passo que as mulheres, entre as 22 e as cinco horas da manhã. Esta situação deve-se sobretudo a factores de ordem prática, pois as exigências profissionais de algumas mulheres requerem muitas vezes que estas trabalhem durante o dia, reduzindo a sua disponibilidade durante o mesmo para levar a cabo as actividades religiosas.⁸⁰

Fiquei perplexa não propriamente pelo ritual em si, mas sobretudo pela determinação e resiliência que este exige das mulheres, que após o dia de trabalho e/ou de cuidar da casa e dos filhos (por vezes levando estes consigo), ainda se deslocam ao lugar de culto Igreja para fazer parte deste(s) grupo(s) de oração. Perante a minha reacção e comentário da “dureza” que isto constitui, incessantemente me respondiam “é uma questão de hábito, por exemplo as crianças vêm, mas só ficam até à meia-noite, porque não aguentam, mas depois mais velhas, já aguentam bem e fazem”.

Convirá recordar que evidentemente nem a participação nas actividades da Igreja, nem o cumprimento das obrigações religiosas são encetadas de forma linear. Que a religião e o género possuem um carácter flexível e relacional, resultado da

⁷⁸ Nestes programas de orações, também ocorre a confissão, levando a cabo orações (em conjunto), não apenas por solicitações, ou pela paz no mundo, mas também pelos incumprimentos que eventualmente ocorrem na comunidade.

⁷⁹ Segundo consegui apurar, as pessoas organizam-se em círculos de nove elementos de modo a cantar e orar de três em três. Assim continuam até às três da manhã, hora que rezam todas juntas num grande círculo, finalizada esta oração, preparam-se para dormir, na Igreja até às cinco horas da manhã, hora em que acordam e rezam uma última vez, arrumam o espaço, fecham a Igreja e se dirigem a casa, para descansar as poucas horas que restam para o culto de domingo (que se inicia às 10 horas da manhã). As mulheres que porventura têm residência fora da Apelação ficam alojadas em casa de uma das “irmãs”.

⁸⁰ Todavia, num registo mais simbólico, não deixa de ser curioso que esta actividade seja realizada à noite por parte das mulheres, se nos reportarmos ao relato que um dos pastores fez a propósito da Mamã Muilu e o facto dela, no período de clandestinidade do kimbanguismo, movimentar-se e actuar durante o período nocturno, escapando assim à vigilância das autoridades belgas.

agencialidade dos indivíduos e dos imperativos contextuais (destacado por autores como Oyéwúmi, 2005, Soothill, 2007) e que os indivíduos ajustam e gerem de forma diversificada a religião e o quotidiano, não é novidade para ninguém. Porém, é digno de nota que em muitas conversas que tive com as mulheres kimbanguistas (para além das entrevistas realizadas), a religião surge como um elemento que não é remetido apenas para o domingo. Está no presente, no quotidiano da maior parte das mulheres, certo que sujeito a ajustamentos e adaptações por parte das mesmas. Da mesma forma que muitos dos cultos que acontecem em África são ajustados à realidade portuguesa, também as obrigações diárias de um kimbanguista são produto de processos estratégicos diversificados de adaptação/ajustamento. Do mesmo modo que uma das minhas entrevistadas diz que reza unicamente quando se encontra em casa, no seio familiar, não o fazendo noutros contextos, outra das minhas interlocutoras adapta o número de orações ao seu horário, protelando ou adiantando a sua concretização, como meio de compensar a impossibilidade de as concretizar às horas previstas.

Embora a forma como vivem a religião e o carácter prioritário que esta assume do ponto de vista da auto-definição ou auto-inscrição identitária, seja antagónica, todas as mulheres perante a questão “qual é a tua religião?”, respondem “sou kimbanguista”. Assim sendo, se do ponto de vista idílico ser-se kimbanguista corresponde àquele/a que segue os dez mandamentos à risca, que não vacila nas orações, que não deixa que o quotidiano (o profano) se aproprie da sua acção e do seu pensamento. Na realidade, reportando-me para as mulheres com quem tive oportunidade de conversar e conviver, corresponde melhor a uma incorporação de diferentes reportórios e esquemas de acção (hábitos), que podem ou não provocar sofrimentos (de maior ou menor importância nos contextos específicos de acção).

A co-existência destes esquemas de acção e de pensamento depende em última instância da gestão dos contextos sociais e domínios de existência por parte dos indivíduos (Lahire, 2003:52). Em suma, cada mulher, homem e jovem gere os seus hábitos e os contextos nos quais estes se manifestam. As palavras que um dos pastores disse na pregação: “Deus não gosta de divisão, se o teu filho não gosta de Simon Kimbangu, ele não é inimigo, é você mostrar que você está no caminho certo, para ele te seguir. Se o teu vizinho não é kimbanguista, não é teu inimigo, é preciso ter força nas orações, força na fé, na palavra e no espírito”. Constituiu o reconhecimento público desta dinâmica, sendo perante o embate com diferentes formas de conceptualizar o mundo, a vivência e a experiência humana que se insurge a necessidade de encarar e

ultrapassar a “descrença do Outro” (o “Outro” aqui entendido quer como sujeito, quer como colectivo). Não obstante o desgosto e desconforto que isso induz. A persistência, determinação e paciência são a “arma” que promove e divulga a fé, que é nesta óptica o que contribui para a manutenção de um (delicado) equilíbrio social e comunitário.

Apresentação e modos de estar da “mulher kimbanguista”

Chegada à Igreja Kimbanguista pela primeira vez, como qualquer outra pessoa, reparei imediatamente no vestuário e na forma de vestir. Deparei com um conjunto de corpos, cobertos por vestes em tons de verde e branco (as cores da Igreja) que têm estampado alusões directas ao kimbanguismo. É recorrente ver nas vestes (camisas, calças, saias, lenços etc.) o rosto de Simon Kimbangu sobre o continente africano, o nome da Mamã Muilu, o nome do Papá Simon Kimbangu, a enunciação de versículos da Bíblia. As mulheres de vestido comprido, saias compridos e camisa e os homens de camisa e calça e o cabelo rapado. Em diferentes conversas que fui tendo apercebi-me que muitas das tendências que pautam a moda (“ocidental”) como a minissaia, os decotes e os calções curtos (roupas que exponham demasiado as formas do corpo), não cabem nos códigos que regem o vestuário e a apresentação na comunidade kimbanguista.

Fiquei também perplexa pela proibição da dança mediante a constatação do desfile nos cultos (pois é efectivamente uma dança em que homens e mulheres em fila Indiana, com passos coordenados se movem ao ritmo das melodias da Fanfarra Kimbanguista). Perante aquilo que para mim constituía uma contradição, tomei diligências no sentido de descobrir se na realidade o era ou se havia algo mais. Deveras, havia! As explicações dadas por um dos pastores e de uma das minhas entrevistadas esclareceram questões relacionadas quer com os códigos de vestuário, quer com a postura do foro “lúdico” da dança. Na realidade, para os kimbanguistas, quando se diz que não é permitido dançar, este refere-se às “danças profanas”,⁸¹ aquelas que levam à “tentação”, cujo movimento do corpo, associada a roupa que reserva pouco o corpo induz (ainda que essa possa não ser a intenção dos indivíduos) à cobiça e a ceder aos

⁸¹ O pastor explicou-me neste contexto que em kikongo, não existe uma palavra que se refira a movimentos ao som da música (como existe o termo dança, na Europa), o único termo que existia era “dança profana” (*makinu*), sendo que quando os kimbanguistas desfilam dizem “*yangalala!*” cujo equivalente mais próximo será “rejoice” ou “alegrar-se”, como uma forma de se diferenciarem da dança (entendida no seu sentido profano).

instintos sexuais.⁸² Levando as pessoas a cometer adultério e a “pecar”, renunciando ao cumprimento dos mandamentos de Deus. Portanto, os códigos que regem a postura e a apresentação do corpo são fruto de um processo dialéctico entre valores como a descrição e/ou reserva e os princípios contidos nos dez mandamentos, que pretendem repelir “o pecado”, reforçando o cultivo de um sentido de dignidade espiritual e material do indivíduo e da comunidade à qual pertence, constituindo assim um denominador identitário que demarca o kimbanguista do não kimbanguista (Best, 2006).

Uma das minhas interlocutoras disse-me “porque também nós, mulher kimbanguista, temos um vestir diferente, o que exige mesmo a Igreja, um vestir diferente da pessoas que não são kimbanguistas. Porque a gente não peca só fazendo, mesmo no pensamento, ao ver, a gente peca”. O “pecado” emerge assim ao nível da involuntariedade humana, descurando a capacidade do humano em exercer controlo sobre aquilo que é o seu instinto natural. Os Dez Mandamentos e a “reserva do corpo” (que se expressa nos códigos de vestuário) pretendem colmatar a “natureza” humana, sendo à luz desta percepção do ser humano e da sua condição existencial, que os modelos e sentidos que visam regular e mediar a “natureza” e a inevitável tendência humana ao “pecado”, são legitimados.⁸³ Todavia, a manifestação da agência humana impõe-se, levando a que neste caso os códigos em torno de vestuário e de outros domínios (por exemplo, a audição de música “mainstream”) sejam dotados de um carácter flexível e cambiante do foro pessoal. Cultiva-se a ideia que cada um responderá pela suas acções e será “retribuída” ou “castigada” em função das mesmas, como aliás uma das minhas informantes, nas palavras que proferiu ilustrou: “No dia do Julgamento Final, lá estarei (...); sou responsável pelos meus actos”.

As questões em torno da sexualidade e da regulação do mesmo transparecem à medida que se aborda a temática do “pecado” e a necessidade de o evitar. Entre os kimbanguistas, a religião aparece como mecanismo de controlo da sexualidade,⁸⁴ sendo esta fortemente influenciada pelos valores cristãos, segundo os quais o padrão do comportamento sexual é o heterossexual e monogâmico, que preferencialmente só se

⁸² O mesmo se pode aplicar à audição de música “mainstream”

⁸³ Hannah Arendt enceta uma crítica, dirigida aos sistemas totalitários (nomeadamente à emergência do nacional-socialismo alemão), a partir da forma como estes sistemas tendem a reduzir a capacidade da acção humana com base em visões essencialistas do ser humano, concebendo este como uma espécie de marioneta da natureza (Arendt, 1978).

⁸⁴ Embora centrado na relação entre ciência médica e sexualidade na Europa, a análise de Michel Foucault (1988) sobre a relação entre o discurso e os mecanismos de regulação da sexualidade constitui um modelo epistemológico válido para analisar outros mecanismos de regulação da sexualidade e da reprodução, que se manifestam de uma ou outra forma em toda a sociedade humana.

realiza após o casamento. Seguindo a linguagem foucaultiana, poder-se-á dizer que são estas as “verdades discursivas” que os e as kimbanguistas pretendem reproduzir e veicular em torno da sexualidade, remetendo para a esfera pecaminosa e/ou patológica outras identidades sexuais e de género que saem fora deste modelo. Embora o discurso emerja como um meio de coação, que reprime e impõe, também por intermédio dos diversos agentes sociais e o uso estratégico do discurso, este passa a estar dotado da capacidade de produzir e se transformar. Entre as mulheres entrevistadas surgiram por exemplo diferentes formas de conceber a união e as identidades sexuais. Certo que estas diferentes percepções levantam tensões de maior ou menor grau entre a família, os colegas e o grupo de pares; todavia, o que me parece de facto importante destacar é que embora o discurso em torno da sexualidade assuma contornos de regulação, monitorização e controlo, reproduzindo modelos e padrões sociais, a agência humana e o uso estratégico do discurso permite a transformação do mesmo.

A “mulher”, a “mulher africana” e a Mamã Muilu

Voltando às questões em torno do feminismo, poder-se-á novamente invocar a figura da Mamã Muilu, pois para os kimbanguistas a acção que esta desenvolveu possibilitou a emancipação da mulher africana e da mulher ao nível mundial (este carácter universal foi-me enfatizado por dois pastores, alegando que a missão da Mamã Muilu não foi apenas emancipar a mulher africana, mas todas as mulheres). Todas as minhas entrevistadas reconhecem que a Mamã Muilu constitui uma figura importante na afirmação de um estatuto de igualdade para a mulher. “Diz lá em África, que diz as mulheres não constroem uma aldeia mas nós, as mulheres kimbanguistas provámos que isso é o contrário que uma mulher também pode construir, tanto que ela conseguiu guardar esta Igreja”. Estas palavras são ilustrativas da forma como a Mamã Muilu é uma figura que fomenta a existência de um reduto identitário, onde se cultiva um sentido de diferença (dignificante) da mulher kimbanguista face ao Outro e às percepções e estatuto que este Outro confere à mulher (nomeadamente no contexto africano). Mas, se isto se situa ao nível simbólico, a um nível mais térreo de existência no que respeita à “emancipação das mulheres”, emergiu das entrevistas uma clara alusão à “geração anterior” ou citando a entrevistada “das nossas mães”. Por um lado, a emancipação está ligada ao processo de desenvolvimento, à circulação exponencial de fluxos de várias ordens, dos quais os migratórios de pessoas assumem uma importância

extrema neste contexto.⁸⁵ Por outro lado e concomitantemente, a elevação dos níveis de escolaridade e portanto as expectativas que a este factor estão associadas,⁸⁶ introduziram outras dinâmicas familiares. Geraram-se mudanças ao nível da divisão do trabalho (nomeadamente doméstico) sedimentando um processo dinâmico negocial ao nível do género e aos papéis que a cada elemento familiar (e conjugal) está associado. Existe o reconhecimento que a interconexão que se estabelece entre estes factores, advindos da “modernidade” (diáspora, redes de comunicação, elevação dos níveis de escolaridade), traduz-se numa situação em que as mulheres não concebiam “voltar atrás” (como foi enfatizado pelas minhas entrevistadas). A “emancipação” que a Mamã Muilu providenciou (e providencia do ponto de vista simbólico) às mulheres poder-se-á situar numa articulação entre aquilo que eram as preocupações da primeira vaga feminista (de atribuir um estatuto de igualdade do ponto de vista “oficial”, em termos constitucionais) e a segunda vaga feminista (nomeadamente no que respeita às feministas de países “não ocidentais”, dado o enfoque destas na importância do reconhecimento de agência e da produção do conhecimento que os indivíduos e nomeadamente as mulheres desenvolvem neste contexto).

“Mamãs” e “papás”: concepções sobre a família

Certamente que o leitor já terá reparado na correspondência que existe (nesta comunidade) das denominações de mulher e homem com as de “mamã” e “papá”. À medida que fui interagindo com as pessoas desta comunidade fui percebendo que existe, do ponto de vista social, uma alusão a atribuições de carácter biológico, que variam em função do sexo na qual se nasce. Apercebi-me que a fertilidade é um aspecto que assume bastante importância, não apenas ao nível da continuidade térrea (no sentido mais biológico) mas também espiritual (entendida como uma continuidade do ponto de vista dos descendentes serem uma essência dos seus pais). “Um casal que não tem filhos é um casal a que lhe falta qualquer coisa”, disse-me um dos pastores. “A maternidade é o legado que eu deixo ao mundo, é muito triste a família acabar”, disse-me uma das minhas entrevistadas. Na Igreja Kimbanguista quando um casal não consegue ter filhos, fazem-se orações com a ajuda dos pastores. Em caso de não haver resultados, procura-

⁸⁵ Na qual se reconhece a influência que um trajecto migratório tem sobre os sujeitos.

⁸⁶ Sendo esta em articulação com a entrada progressiva de mulheres no mercado de trabalho, identificado como um factor determinante na transformação das dinâmicas sociais e familiares, pautando a ordem de género de maior flexibilidade, na medida em que passa a abrir caminho a uma maior negociação dos diferentes papéis sexuais e de género na vivência e experiência quotidiana dos sujeitos.

se contactar o Chefe Espiritual (fazendo planos de enviar a pessoa para Nkamba com intuito de se curar).⁸⁷ Os filhos/as são entendidos/as como o fruto do amor entre um casal, compondo assim uma exteriorização do percurso natural de vida. Foi-me dito que muitas vezes a infertilidade ou mesmo as pessoas que alegam não querer ter filhos se deve a acções realizadas por terceiras pessoas (que recorrem à bruxaria) com intuito de inculcar essas ideias na cabeça das pessoas, ou prejudicar o bem-estar do casal. Assim que, entre os kimbanguistas, a mulher e o homem a partir do momento que se encontram casados, ter filhos é deveras algo implícito e sobretudo esperado. É um elemento que faz parte integrante da identidade dos indivíduos enquanto casal.⁸⁸

As conversas que tive sobre o namoro e o casamento com três das minhas interlocutoras foram reveladoras. Os casamentos religiosos ocorreram já em solo português, embora (em dois casos) se enalteça o “casamento entre famílias”, realizado ainda em território angolano. O caso da terceira interlocutora é mais “atípico” pois a decisão de casar teve lugar em Nkamba: perante o conhecimento generalizado entre os Kimbanguistas (devido às redes de sociabilidade estabelecidas entre os mesmos, explicitadas no segundo capítulo), da sua “disponibilidade” e estatuto de solteira. Telefonemas realizavam-se e cartas chegavam a Nkamba com intuito de cortejá-la.⁸⁹ A decisão da escolha do pretendente⁹⁰ foi articulada por referência ao divino. Um dia, antes de entrar na água da fonte sagrada recebeu um telefonema do pretendente da Alemanha, ao passo que quando estava a sair da água, recebeu um telefonema do pretendente português. Falando com o Chefe Espiritual sobre o sucedido, rapidamente este concluiu que a resposta à indecisão dela estava revelada, pois o telefonema que recebeu em primeiro foi num momento em que ela estava impura enquanto no momento do segundo telefonema, ela já se encontrava pura e portanto seria esse o caminho dela. Assim foi decidido que ela casaria com um dos elementos da comunidade kimbanguista residente em Portugal. Quando abordei a questão de namoros com as duas entrevistadas mais jovens, esboçaram um sorriso e alegavam que nada disso fazia agora parte da sua vida.

⁸⁷ Devido ao facto da infertilidade ser algo que tanto pode afectar ser a mulher como o homem, apenas quando há análises que explicitem quem tem o problema de saúde se fazem orações dedicadas à pessoa.

⁸⁸ Pelo que tenho conhecimento no que respeita à contracepção a Igreja condena os métodos contraceptivos que suprimam a vida após fecundação das células procriativas (interrupção voluntária da gravidez).

⁸⁹ Consultar em anexo a quinta biografia das entrevistadas no Apêndice A.

⁹⁰ A minha informante estava na dúvida entre um kimbanguista na Alemanha e outro da comunidade portuguesa.

Num dos cultos, enquanto decorria o *nsinsani*, um dos pastores (procurando angariar fundos para os homens) tentava convencer uma das mulheres dizendo “as mamãs também têm que dar para os papás, o casamento existe por causa dos homens, se não as mulheres ficavam em casa” ao que a mulher respondeu “as mulheres fazem outras coisas”. Esta situação a par com os relatos das minhas informantes fomentou alguma curiosidade sobre as dinâmicas envolvidas no estabelecimento de uniões afectivas e do casamento. Que sentidos são produzidos e visados pelos indivíduos no estabelecimento da aliança entre um homem e uma mulher neste contexto? Deveras, é uma questão que ficou por ser desenvolvida e poderá constituir objecto de indagação futura.

Expressões do género: homem e mulher tecem o equilíbrio social

Na sua obra *Modern Kongo Prophets* (1983), Wyatt MacGaffey faz uma breve referência às questões relacionadas com o género. Aponta que entre os Bakongo, a diferenciação sexual binária surge como um dado adquirido. Sem pretender entrar nos infundáveis debates em torno da matrilinearidade em África (característica entre os Bakongo), não deixa de ser um elemento a ter em consideração no que respeita à relevância religiosa e social da mulher e das figuras femininas como a Kimpa Vita e a Mamã Muilu na genealogia do movimento religioso e na configuração actual Igreja Kimbanguista.

Entre os kimbanguistas as mulheres são (naturalmente) associadas a uma maior sensibilidade. No entanto também são associadas a características como a persuasão, resiliência, persistência e tenacidade. Sendo importante recordar neste contexto a figura da Mamã Muilu, na medida em que ela assume a personificação das características acima mencionadas. A acção que a Mamã Muilu desenvolveu em vida, particularmente o seu empenho em manter e inclusive expandir a mensagem e o trabalho espiritual do seu marido, representa para a comunidade kimbanguista, a demonstração de um apoio incontestável e um imprescindível complemento à acção iniciada pelo seu marido Simon Kimbangu. Pude constatar várias formas de expressar esta ideia de complemento. Nos cultos e de forma ritualizada, expressa-se através de saudações a homens “Papá oyé: fundação da Igreja” e mulheres nas quais se proferem “Mamã oyé: apoio da Igreja”. O homem, ou “papás” como “*fundação* da Igreja” e as mulheres ou “mamãs” como “*apoio* da Igreja” são articulados com base em noções e pressupostos bíblicos, segundo os quais o homem foi criado primeiro. Todavia, a criação da mulher a

partir (e em seguida) do homem, é entendido como algo necessário para a acção concertada e equilibrada do mesmo.

Estes referenciais bíblicos estão fortemente imbricados na Associação de Mulheres Kimbanguistas, onde se promulga continuamente os dez mandamentos; sintetizados em três, proclamando o “amor, mandamento e trabalho” também reconhecendo neste âmbito a “autoridade do marido”. Em conversas com as mulheres, apercebi-me que esta autoridade se traduz numa noção de respeito e reciprocidade “nós temos os maridos responsáveis (...) mas a gente, eu estou a ver o que é que o meu marido está a fazer. Chegar em casa, eu vou assim, vou ver os prós e os contras, o que é que correu bem e o que é que não correu bem, (...) eles também ouvem porque sabem que as opiniões que nós as mulheres dizem são importantes” disse-me uma das minhas informantes. É através desta noção de reciprocidade e de mutualismo que se expressa um sistema dual de sexos, em que cada um dos sexos se encarrega dos seus assuntos. No entanto é de ressaltar que as questões das mulheres e/ou femininas são apresentadas a vários níveis comunitários, sendo as mulheres aquelas que moldam, tecem e mantêm uma melhor comunicação entre as pessoas e entre a Igreja e a vizinhança, “elas param mais para perguntar como é que vai a vida e falar com as vizinhas, mais do que os homens” disse-me uma das jovens enquanto aguardávamos no carro para nos dirigirmos à Igreja.

O elemento dual que envolve a reciprocidade e o mutualismo entre sexos, pretende providenciar uma vivência equilibrada. Esta vivência equilibrada é a base para a sobrevivência e o bem-estar comunitário e humano (Amadiume, 1997). Sendo a mulher (na comunidade kimbanguista) concebida como possuidora de um carácter mais sensível e maternal, os seus pedidos e as suas orações são dotadas de uma maior capacidade de mobilização espiritual e transcendental. Dando ideia que é o elemento feminino que permite cultivar a concertação e a união. Esta capacidade transcendente, que se associa à maternidade e sensibilidade foi expressa por uma das minhas informantes “pronto, o homem pode estar sempre à frente, mas tem sempre a mulher que serve de conselheiras, porque nós as mulheres talvez somos por natureza mesmo, mais sensíveis, já mesmo o nosso papá, o Papá Diangenda, dizia que a oração de uma mamã, podemos estar a fazer papá a oração e oração, a oração da mamã chega sempre primeiro, porque pronto é uma coisa que Deus fez assim”. A maternidade,⁹¹

⁹¹ É de notar que após o nascimento de uma criança, por um período de três meses, as mulheres não frequentam as cerimónias religiosas. Porém, isto não significa que fiquem isoladas da comunidade na

sensibilidade e bem-estar colectivo formam assim um triângulo que se traduz em acções. A sensibilidade que advém da maternidade é entendido como um aspecto que *a priori* confere à mulher a capacidade de procurar “naturalmente” a concertação social, a mediação e o equilíbrio na e da vivência humana. Esta dinâmica traduz-se em situações nas quais as mulheres no caso de falecimentos ou outro tipo de acontecimentos se deslocam para fazer orações ou sejam as primeiras a organizarem-se para se dirigirem ao local onde alguém necessita de apoio. Isto não significa que os homens não se façam representar. O que sucede é que as mulheres, por intermédio da Associação de Mulheres conseguem uma maior e melhor mobilização, sendo de referir que qualquer tipo de situação, que requeira este tipo de serviços é decidido em reunião entre as diversas secções e responsáveis da Igreja.

“A mãe, a mulher é aquela que intercede junto ao pai, ao homem, em prole dos filhos”, disse-me um dos kimbanguistas, sentado ao lado da sua esposa (que sorria e acenava conferindo aquilo que o marido dizia). Esta noção de mulher sugere que é esta que desempenha a função de gerir e mediar os sentidos e as acções, sendo aquela que pondera mais as consequências que advém das mesmas.

Um acontecimento que reforça esta noção de equilíbrio e a importância do mesmo, é a menção constante à exumação do corpo e denominada entrada “triumfal” da Mamã Muilu no Mausoléu em Nkamba junto do seu esposo e três filhos, cuja realização a 12 de Outubro de 2009, representa, a há muitos anos desejada reunificação familiar e um (re)equilíbrio espiritual para o mundo inteiro. Não raras vezes ouvi dizer “a Mamã Muilu entrou; as coisas agora vão mudar”. Sugerindo que novamente unidos, trabalham agora em conjunto pela comunidade e respondem em conjunto às súplicas dos seus crentes. Este (re)equilíbrio trará de acordo com os seus crentes maior responsabilidade sobre os mesmos, no sentido destes comportarem a responsabilidade de construir e/ou manter equilíbrio também na sua comunidade, na sua família e igualmente no domínio pessoal/individual. Este elemento simbólico acaba também por exercer influência na configuração da ideia da missão espiritual dos kimbanguistas. Constitui um vector central ao nível da percepção das condutas “correctas” bem como as formas através das quais estas se expressam, possibilitando assim a obtenção da “salvação”. A presença da

medida em que finalizados os cultos ou durante outros dias da semana recebem frequentemente visitas dos elementos da comunidade. Pelo que consegui apurar junto de uma das minhas informantes e de um dos pastores, isto não se relaciona com nenhuma concepção do foro religioso (no sentido de estar associado a questões de rituais de passagem ou concepções de “poluição”). Deve-se sobretudo mais à necessidade da criança e da mãe descansar e recuperar.

Mamã Muilu junto do Papá Simon Kimbangu e os seus três filhos, a interceder pela comunidade, enaltece o carácter complementar entre homens e mulheres (MacCormack 1979; Breidenbach 1979).

Numa ocasião, a ver fotografias em casa de uma das minhas informantes, um dos pastores disse-me “ali está a Mamã, sempre, sempre ao lado, a aconselhar e a apoiar o Simon Kimbangu”. Em suma, a factualidade da diferenciação sexual, nos modos de produção e divisão do trabalho entre homens e mulheres não pressupõe necessariamente uma relação assimétrica entre os mesmos. (Oyéwúmi, 2005; Kopytoff, 2005; Akyeampong e Obeng 2005).

Sentir o kimbanguismo

Solicitada às mulheres que exprimissem o que significa o kimbanguismo para si, diversas dimensões foram mencionadas. Uma das minhas interlocutoras enaltece dimensões que se prendem com o estabelecimento de laços afectivos, sendo que a Igreja e os seus elementos, são considerados família (colocando a tónica nos laços sociais que a Igreja providencia). Outras entrevistadas destacaram o kimbanguismo como a sua linha de conduta, enaltecendo o carácter normativo e a função da Igreja como um guia (da qual os indivíduos perante as solicitações e contextos pelos quais se movimentam no seu dia-a-dia, se socorrem). Por fim, as duas entrevistadas mais velhas e a que conduz os assuntos do grupo de fiscais em Portugal, transmitiram que o kimbanguismo constitui uma linha de conduta, mas também um meio que possibilitou uma libertação mediante o conhecimento que alegam ter adquirido. Segundo elas, antes de fazerem parte da Igreja Kimbanguista, nunca tinham aprendido a manusear e ler a Bíblia de forma aprofundada. Acesso à Bíblia neste sentido foi e continua a ser uma fonte de “emancipação”, que lhes permitiu encontrar um sentido e um “verdadeiro lugar” no mundo. Sugerem e enaltecem que os africanos permanecem como aqueles que menos voz e mais sofrimento historicamente suportaram e continuam a suportar, sendo o kimbanguismo o meio através do qual homens e mulheres se libertarão. O kimbanguismo para estas mulheres é a fonte que arquitecta prismas de possibilidades e esperança no futuro. Num mundo entendido como caminhado os trilhos incertos do profano e do desequilíbrio, estas mulheres criam um objectivo e constroem uma noção de pertença a uma realidade mais vasta que perdurará no tempo escrevendo também páginas do que virá a ser considerado um legado histórico.

Na Igreja Kimbanguista sustenta-se uma relação de complementaridade e reciprocidade entre homens e mulheres. É também de notar que nem sempre o género surge como um elemento chave na interacção, sendo que os dotes e as características pessoais (independentemente do género) são mobilizados para atingir um determinado objectivo.

A maternidade surge como um elemento que confere à mulher um carácter mais sensível, dotando-a de maior capacidade em sedimentar e manter relações sociais e afectivas. Todavia, se as mulheres são “naturalmente” atribuídas este carácter mais sensível, por intermédio da acção desencadeada pela Mamã Muilu a mulher também emerge como um ser determinado, dotado de uma capacidade extraordinária de força e resiliência. Procede-se neste contexto, a uma operação de revisão histórica, articulando noções bíblicas (da génese do mundo e da criação do homem e da mulher como seres complementares) e factos históricos ocorridos no âmbito da história da Igreja. Segundo os kimbanguistas é a acção concertada e complementar entre o homem e a mulher que viabiliza a propicia uma vivência equilibrada.

Com intuito de dignificar os indivíduos e evitar o pecado, quer homens quer mulheres, estão sujeitos a diversos códigos que regem o modo através da qual se devem apresentar e comportar. Certo que as normas a este nível nem sempre são cumpridas, sendo também alvo de ajustamentos, adaptações e processos negociais quotidianamente forjados.

Entre as minhas entrevistadas, o kimbanguismo produz diferentes sentidos de pertença ao mundo. Por um lado, surge como um elemento associado apenas à família nuclear (ou mais próxima). Por outro lado, assume um carácter mais abrangente, de pertença a uma comunidade eleita que cumprindo uma missão e vivendo de acordo com os princípios veiculados por Deus, obterá a salvação.

Conclusão

Chegado o momento das conclusões, impera sempre uma sensação que estas não fazem justiça a toda a vivência e todos os momentos que passei com esta comunidade e os seus membros (nomeadamente com as mulheres). Pairam duas responsabilidades: uma científica de aglutinar, em poucas páginas, elementos que advêm da articulação entre o “terreno” e os quadros teóricos da antropologia e outras ciências sociais. Procurando nesse âmbito um elo coerente a aproximado da realidade observada. A segunda responsabilidade é a de providenciar algo onde os meus informantes se revejam, simultaneamente facultando-lhes um olhar de alguém que provém de um universo de significação e um modo de estar no mundo distinto do seu.

Evidentemente que no desenrolar da minha acção com as mulheres e outros elementos desta comunidade me foi atribuído um papel social. Desde do início do meu relacionamento, todos sabiam que eu estava ali para estudar e pesquisar. Isto terá exercido influência não apenas na forma como fui acolhida, mas também ao nível do modo como as questões que colocava seriam percebidas. Com o tempo apercebi-me que o trabalho que eu desenvolvi, constitui para algumas das mulheres e para alguns membros da comunidade mais um meio de divulgação da sua doutrina e expressão religiosa, concebida à luz da noção de missão evangelizadora.⁹²

A comunicação transfronteiriça possibilita o estabelecimento de redes sociais à escala global, a circulação de discursos, de imaginários e narrativas, deste modo viabilizando a coexistência de plataformas de significação contraditórios. Como é aqui o caso de “África”, que concebida como “origem”, é alvo de intenções de regresso distintas por parte das mulheres. Os alicerces que estão na base destas percepções revelam-se sobretudo na vivência quotidiana dos sujeitos e perante a aleatoriedade de situações, rostos e contextos pelos quais são interpolados e se mobilizam.⁹³

Sérios debates se desenrolam em torno da religião como uma força (re)emergente no que respeita ao encontro de denominadores comuns na prossecução do projecto e/ou quadro promotor do bem-estar humano com carácter e abrangência universal. Sendo a religião uma instância onde se encontram símbolos que veiculam disposições e motivações dos indivíduos, com base em conceptualizações de ordem

⁹² Implicando que possibilitou a observação de determinados aspectos do seu “objecto de estudo” enquanto eclipsou inevitavelmente outros.

⁹³ Deste modo, a igualdade, a emancipação, a liberdade, deverão ser entendidas como processos que se constroem no dia-a-dia das comunidades (com a participação activa dos próprios actores sociais nesses contextos).

factual, constitui um sistema de valores e crenças que fornece os elementos para uma “visão do mundo”.⁹⁴ A combinação de concepções temporais a par com a cosmologia e a história originam sentidos atribuídos à vivência humana, bem como às fatalidades que nela ocorrem, sendo estas concebidas como parte integrante da ordem natural (no que concerne à morte, à perda e servidão). Deste modo, as acções encetadas pelos indivíduos materializam-se à luz desta matriz ideológica e discursiva. Todavia, se a componente ideologia e discursiva assume um carácter mais rígido, a acção é mais fluida e as situações em que as mulheres invocam o quadro religioso e ideológico são também elas pautadas pela flexibilidade.

Embora a mensagem espiritual da Igreja Kimbanguista emane de uma dimensão universal, esta não pode ser entendida sem reconhecer que ela se encontra fortemente ancorada em processos históricos (“a situação colonial” de que nos fala Balandier) e elementos biográficos das figuras históricas (Kimpa Vita, Simon Kimbangu e Mamã Muilu) que contribuíram para a sua emergência e consolidação. Constantemente recordados, estes legados históricos, reproduzem uma noção de sofrimento que representa o sofrimento do povo africano e da sua situação marginal e liminal de subjugação e opressão que se expressa não apenas na situação minoritária no contexto específico português. Pautada pelo desemprego, maioritariamente masculina, que habitam maioritariamente em bairros “problemáticos” e que constitui uma expressão religiosa também pouco expressiva do ponto de vista numérico. Mas também se refere a situações às quais África é frequentemente associada: desigualdade social, o alastramento de doenças infecto-contagiosas, conflitos armados etc. Esta marginalidade reforça um sentido de luta, emancipação e dignificação do africano (no que respeita à sua auto-percepção), através do qual se torna possível que este interaja com o Outro. Assim, transparece a pertença a uma realidade mais vasta, com aspirações e um projecto para a Humanidade.

Vimos que na definição kimbanguista de “humanidade” se entrecruzam diversas dimensões da vivência humana onde se cultiva uma noção que articula imigração com exílio, providenciando as bases para a noção de “missão”. Os kimbanguistas reconhecem que a modernidade tem as suas valências (como o aumento da escolarização para homens e mulheres, a integração progressiva das mulheres no

⁹⁴ A religião constitui assim, um sistema de símbolos, cujos sentidos impelem os indivíduos (crentes) à acção, sendo que o discurso religioso se encontra imbricado na dimensão espacial e temporal de uma dada comunidade.

mercado de trabalho, o desenvolvimento económico etc.) mas também sustentam que vivência e o quotidiano são compostas por elementos que tendem a corroer e renegar a aliança entre o ser humano e Deus, e neste sentido, podemos dizer que não só são modernos, mas “criticamente modernos” (Knauff *et al.*, 2002). Os kimbanguistas consideram que a “modernidade” não deve ser concebida como apanágio da secularização, que condena o religioso ao desaparecimento da esfera pública (e privada) de existência. Curiosamente, a colaboração da Igreja Kimbanguista enquanto parceiro no Contrato Local de Segurança parece dar-lhes a razão. Neste sentido, este estudo de caso também nos permite sermos críticos com a visão clássica weberiana que via a modernidade como o “desencantamento do mundo”.

O quotidiano e o confronto com horários, responsabilidades profissionais e escolares e a convivência com outras formas de estar no mundo, culmina em diversos ajustamentos e na construção de percepções diferenciadas no modo de viver o presente, expressar a religião e vislumbrar o futuro. Para algumas mulheres o kimbanguismo surge como uma missão que informa fortemente a sua acção, para outras é algo vivido por lealdade à esfera familiar e para outras, ainda que não deixe de ser um elemento presente na sua inscrição identitária, é invocada apenas em situações muito específicas (todavia, quando ocorre é articulado por referência às responsabilidades ao nível da missão evangelizadora).

O que o material apresentado nesta tese me permite salientar é que a religião, os códigos que regem os comportamentos, a apresentação e a postura são na vivência quotidiana das mulheres, jovens e homens, dotados de um carácter flexível, que vão moldando os debates e as discussões nesta comunidade e nas diferentes esferas que a compõem (família, amigos etc.), onde confluem e co-existem diferentes formas de pertença à comunidade em Portugal e diferentes formas de expressar a “africanidade”. São em suma, expressão da relação entre indivíduo e sociedade; acção e estrutura, onde a negociação é prelúdio da realidade e vivência humana.

No que respeita à dimensão doutrinária da comunidade kimbanguista, o poder revela-se organicamente, através de um sucessivo e continuado apelo à consciência de cada mulher, homem, jovem. “amor, mandamento e trabalho” são os princípios (inspirados nos dez mandamentos) que viabilizam o advento e a edificação da união (*kintuadi*) e do bem-estar colectivo e social. Recorrentemente lembrados perante situações de mal-estar e tensão, estes princípios são enunciados de forma a colocar no indivíduo e (através deste) no colectivo, a responsabilidade da construção de uma

realidade que se deseja harmoniosa. A emergência de tensões e conflitos de maior ou menor grau, implica que os indivíduos ora se afastam daquilo que se crê ser a “verdade”, ora se aproximam da mesma, sendo o ser humano percebido como estando ancorado no incógnito e num processo de maturação perante a “sabedoria divina”, ocupando assim o lugar eterno de filho/a. Deste modo, o não cumprimento das directrizes veiculadas pela Igreja, ainda que seja algo abordado e reconhecido é resolvido no dia-a-dia de forma processual e negocial. Os mecanismos coercivos são a expressão de uma linha ténue entre a pessoa (com os seus anseios, desejos e projectos pessoais), a comunidade (onde se estabelecem laços afectivos, familiares e se cultiva o bem-estar de todas as pessoas) e a Igreja (que mais do que a uma instituição que se alicerça num quadro de valores, é um espaço onde semanalmente a comunidade visa revitalizar-se, cultivando uma mensagem que lhes confere um lugar no mundo).

As mulheres kimbanguistas não se inscrevem nos quadros teóricos que tendem a conceptualizar a religião de forma dicotómica com base no binómio emancipação - opressão (das mulheres). Deveras, a mulher desempenha um papel de destaque desde da emergência do kimbanguismo (quer como movimento religioso até 1959, quer após o seu reconhecimento como Igreja). Nesta comunidade, a mulher é “naturalmente” associada à sensibilidade, maternidade e ao afecto. Todavia também está associada à resiliência, sendo percebida como aquela que assegura efectivamente a continuidade através dos seus dons de comunicação e inter-relacionamento. As mulheres são reconhecidas e reconhecem-se como “apoio” da Igreja e do homem, com base em revisões históricas que articulam histórias da Bíblia, do passado colonial (e da Igreja, nomeadamente a acção da Mamã Muilu, que na clandestinidade apregoou a mensagem espiritual do seu marido) e da vivência quotidiana dos sujeitos (mulheres e homens).

A mulher e a sua acção são interpretados como algo que providencia a viabilização de uma acção equilibrada do homem, sem o qual este e a Igreja dificilmente conseguiriam sobreviver, enaltecendo que embora o homem seja a “fundação”, este é dependente da acção e presença feminina de “bastidores” que medeia, gere e se encontra no centro das relações sociais. As mulheres moldam e (re)constituem a sua identidade a partir da sua experiência religiosa e quotidiana, construindo espaços para si próprias, que são terrenos férteis onde cresce uma consciência cívica, social e política (que não é necessariamente homogénea).

A constatação da diferença entre homens e mulheres não é sinónimo de uma relação assimétrica, apostando-se no carácter complementar entre ambos. Nem tão pouco implica que o género seja um elemento primordial da interacção social. As competências que cada indivíduo possui são aplicadas em função de uma determinada situação ou objectivo (independentemente do género).

Num espaço que é construído e vivido por mulheres, jovens e homens, lança-se a semente para cultivar uma união que se quer quotidiana. Cada sujeito gere com um considerável grau de autonomia as suas práticas, perante diversas situações sociais a que está incumbido de responder, onde se socorre de forma consciente e inconsciente dos esquemas interpretativos veiculados pela Igreja, pela família e pela comunidade. Paire sobre cada indivíduo tomar as rédeas do seu destino, confrontando-se com prismas de possibilidades de acção, munidos de racionalidade, dotados de crenças e marcados por modos de estar distintos, que eventualmente criam fricções e suscitam debates. Partindo do pressuposto que a cultura não é algo estanque, que se dá a conhecer e se constrói no dia-a-dia, resta esperar para perceber como aqueles que encarnam e representam o “marginal” e/ou “pecador” no seio da Igreja Kimbanguista e fora dela contribuirão para que esta percorra caminhos até ao momento desconhecidos, revelando as potencialidades criativas que não apenas a religião tem em si para oferecer, mas sobretudo aquilo que o ser humano tende a edificar em seu nome.

Bibliografia

A Bíblia Sagrada. Lisboa: Difusora Bíblica, Centro Bíblico dos Capuchinhos, 2006.

Alsop, Rachel; Annette Fitzsimons; Kathleen Lennon. *Theorizing Gender*. Cambridge: Polity Press, 2002.

Akyeampong, Emmanuel; Pashington, Obeng. “Spirituality, gender, and power in Asante history”. In Oyéwúmi, Oyèrónké (ed.), *African Gender Studies: a reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Amadiume, Ifi. *Reinventing Africa: matriarchy, religion & culture*. London & New York: Zed Books Ltd. 1997.

_____. *Male Daughters, Female Husbands: gender and sex in an African society*. London: Zed Books Ltd. 1987.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1983 pp. 9-47.

Appadurai, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias*, Lisboa: Teorema, 2004.

Arendt, Hannah. *O Sistema Totalitário*. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

Balandier, Georges. “Messianismes et nationalismes en Afrique Noire”. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. vol. 14, pp. 41-65. Paris: Les Presses universitaires de France, 1953.

_____. “The colonial situation”. In Berghe, Pierre L. Van Den (ed.), *Africa: social problems of change and conflict*. San Francisco: Chandler Publishing Company, 1965.

Basch, Linda; Glick-Schiller, Nina; Szanton-Blanc, Cristina. *Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized Nation-States*. Amsterdam, Gordon and Breach Publishers. 1994.

Beoku-Betts, Josephine. “Western perceptions of African women in the 19th & early 20th century”. In Cornwall, Andrea (ed.), *Readings in Gender in Africa*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

Best, Wallace. “The Holy Ghost is a male spirit: African American preaching women and the paradoxes of gender” In Griffith, R. Marie; Savage, Barbara Diane (eds.), *Women and Religion in the African Diaspora*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

Blanes, Ruy Llera. “Circunscrição moral: mobilidade, diáspora e configurações doutrinárias na Igreja Tokoísta (Angola)”. In Carmo, Renato Miguel do; Simões, José Alberto (orgs.), *A Produção das Mobilidades: redes, espacialidades e trajectos num mundo em globalização*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

Bourdieu, Pierre. *A Dominação Masculina*. Oeiras, Celta Editora, 1999.

Bracke, Sarah. “Conjugating the modern/religious, conceptualizing female religious agency, contours of a ‘post-secular’ conjuncture”. *Theory, Culture & Society* 25(6): 51–67. Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: Sage Publications, 2008.

Brah Avtar. *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London & New York: Routledge, 1996.

Breidenbach Paul. “The women on the beach and the Man in the Bush: Leadership and Adepthood in the Twelve Apostles Movement of Ghana”. In Jules-Rosette, Bennetta (ed.) *The New Religions of Africa*. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1979.

Broadhead, Susan Herlin. “Slave wives, free sisters: Bakongo women and slavery c. 1700-1850”. In Robertson, Claire C; Klein, Martin A. (eds.), *Women and Slavery in Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

Butler, Anthea D. “Only a woman would do: Bible reading and African American women’s organizing work”. In Griffith, R. Marie; Savage, Barbara Diane (eds.), *Women and Religion in the African Diaspora. Power, Knowledge and Performance*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

Butler, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. London and New York: Routledge, 1990.

_____. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London and New York: Routledge, 1993.

_____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

Comaroff, Jean and John L. *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. 1997.

Canclini, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

Castells, Manuel. *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura*. vol.III, São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura: A sociedade em rede*. vol. I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Clifford, James. *Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Chodorow, Nancy J. *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Cohen Abner. “Cultural identities in the organization of trading diasporas.” In Meillassoux, Claude (ed.), *The Development of Indigenous Trade and Markets*. London: Oxford University Press, 1971. pp.266-81

Cohen, Robin. *Global Diasporas: an introduction*. London: University College London Press, 1997.

Connell, R.W. *Gender and Power: society, the person and sexual politics*. Cambridge: Polity Press, 1997.

Cornwall, Andrea (ed). *Readings in Gender in Africa*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

Crumbley, Deidre Helen; Gloria Malake Cline-Smythe. “Gender and change in an African immigrant Church: an anthropologist and a (former) prophetess reflect”. In Olupona, Jacob K.; Gemignani, Regina. (eds.), *African Immigrant Religions in America*. New York and London: New York University Press, 2007.

Fernandez, J.W. “African religious movements”. *Annual Review of Anthropology* 7. 1978, pp.195-234

Foucault, Michel. *História da Sexualidade: A vontade de saber*. vol. I, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *História da Sexualidade: O uso dos prazeres*. vol. II, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992.

Gemignani, Regina. “Gender, identity, and power in African immigrant Evangelical Churches”. In Olupona, Jacob K.; Gemignani, Regina. (eds.), *African Immigrant Religions in America*. New York and London: New York University Press, 2007.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London and New York: Verso, 1993.

Goffman, Erving. *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*. Lisboa: Relógio d’Água, 1993 [1959].

Gyekye, Kwame. *Tradition and Modernity: philosophical reflections on the African experience*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990

_____. *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 58-72

Halberstam, Judith. *In a Queer Time & Place: transgender bodies, subcultural lives*. New York and London: New York University Press, 2005.

Hannerz, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana*. 1997, vol. 3, n.1 Rio de Janeiro

Harding, Sandra. The Feminist Standpoint Theory Reader: intellectual and political controversies. New York: Routledge, 2004.

Hartsock Nancy. *The Feminist Standpoint: developing the ground for a specifically Feminist Historical Materialism*. New York: Longman Inc. 1983.

Jenkins, Philip. *God’s Continent: Christianity, Islam and Europe’s religious crisis*. New York: Oxford University Press, 2007.

Johnson, Paul Christopher. “Joining the African diaspora: migration and diasporic religious culture among the Garifuna in Honduras and New York”. In Griffith, R. Marie; Savage, Barbara Diane (eds.), *Women and Religion in the African Diaspora: power, knowledge and performance*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

Katrak, Ketu H. “Theorizing a politics of the female body: language and resistance”. In *Politics of the Female Body: postcolonial women writers of the third world*. New Jersey: Rutgers University Press, 2006, chapter I, pp. 1-54

Knauff, Bruce M. (ed.). *Critically Modern: alternatives, alterities, anthropologies*. Bloomington: Indian University Press, 2002.

Kopytoff, Igor. “Women’s roles and existencial identities”. In Oyèrónké Oyéwúmi, (ed.), *African Gender Studies: a reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Kuntima, Joseph Diangienda. *Histoire du Kimbanguisme*. France: Editions Entraide Kimbanguiste, 1984.

Lanire, Bernard. *O Homem Plural: as molas da acção*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

Lewis, Ellen. *Feminist Anthropology: a reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2006.

MacCormack, Carol P. “Sande: the public face of a secret society”. In Jules-Rosette, Benneta (ed.), *The New Religions of Africa*. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1979.

MacGaffey, Wyatt. *Modern Kongo Prophets: religion in a plural society*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Mahmood, Saba. “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito”. *Etnográfica*, 10 (1), pp. 121-158, Lisboa, 2006.

Matory, J. Lorand. *Black Atlantic Religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

Mead, Margaret. *Sex and Temperament*. New York: Harper Collins, 2001.

Mendonsa, Eugene L. “The position of women in the Sisala divination cult”. In Jules-Rosette, Bennetta (ed.), *New Religions of Africa*. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1979.

Mohanty, Chandra Talpade. “Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses”. In Mohanty, Chandra Talpade; Russo, Ann; Torres, Lourdes (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Okonjo, Kamene. “The dual sex political system in operation: Igbo Women in community politics in mid-western Nigeria”. In Hafkin H; Bay, E. (eds), *Women in Africa: studies in social and economic change*. Stanford CA: Stanford University Press, 1976.

Oliveira, Ana Maria de. *Elementos Simbólicos do Kimbanguismo*. Amadora: Missão de Cooperação Francesa Cultura em Novembro/94, 1994.

Olupona, Jacob K; Gemignani, Regina (eds.), *African Immigrant Religions in America*. New York and London: New York University Press, 2007.

Oyéwúmi, Oyèrónké (ed.) *African Gender Studies: a reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Ortner, Sherry. *Making Gender: the politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

____ “Is female do male as nature is to culture?” In Rosaldo, M. Z; Lamphere L. (eds.), *Women, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, pp. 68-87.

____ Whitehead, Harriet (eds.), *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1981.

Palmié, Stephen. “Ecué’s Atlantic: an essay in methodology”. *Journal of Religion in Africa*. 37, 2007, pp. 275-315

Penna, António Gomes. *Introdução à Antropologia Filosófica*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2004.

Pilcher, Jane; Whelehan, Imelda. *50 Key Concepts in Gender Studies*. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE, 2004.

Ralston, Helen. “Citizenship, identity, agency and resistance among Canadian and Australian women of South Asian origin”. In Tastsoglou Evangelia; Dobrowolsky,

Alexandra (eds.), *Women, Migration and Citizenship: making local, national and transnational connections*. Hampshire: Ashgate, 2006.

Robert, Dana L. (ed.). *Christian Mission: how Christianity became a World Religion*. Oxford: Wiley – Blackwell, 2009.

Rosander, Eva Evers. *Transforming Female Identities: women's organizational forms in West Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 1997.

Sarró, Ramón; Blanes, Ruy Llera. “Prophetic diasporas, moving religion across the Lusophone Atlantic”. *African Diasporas*, 2009, pp. 52-72

____ Blanes, Ruy e Viegas, Fátima. “La Guerre dans la paix: ethnicité et angolité dans L'Église Kimbanguiste de Luanda”. *Politique Africaine*. 2008, 110: 84-101

Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: essays in cultural politics*. New York: Routledge, 1988.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Penguin Books, 1995.

Soothill, Jane E. *Gender, Social Change and Spiritual Power: Charismatic Christianity in Ghana*. Leiden and Boston: Brill, 2007.

Sudarkasa, Niara. “The status of women in indigenous African societies”. In Andrea Cornwall (ed.), *Readings in Gender in Africa*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

Theije, Marjo de. “Reading the City Religions: Urban transformations and social reconstruction in Recife, Brazil”. In Pinxton, Rix; Dikomitis, Lisa (eds.) *When God Comes to Town*. Oxford: Berghahn Books, 2009.

Thornton, John. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian movement, 1684- 1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Vansina, J. –“Les mouvements religieux Kuba (Kasai) à la époque coloniale”. *Études d'histoire Africaine*. 2, 1971, p.155 – 182.

Walker, Sheila. “Women in the Harrist Movement”. In Jules-Rosette, Benneta (ed.). *The New Religions of Africa*. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1979.

Worku, Nida. “African religious beliefs and practices in diaspora: An ethnographic observation of activities at an Ethiopian Orthodox Christian Church in Los Angeles”. In Olupona, Jacob K.; Gemignani, Regina (eds.), *African Immigrant Religions in America*. New York and London: New York University Press, 2007.

Zaleza Paul Tiyambe. “Gender biases in gender historiography”. In Oyéwúmi, Oyèrónké (ed.), *African Gender Studies: a reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Anexos

- A. Elementos biográficos das mulheres entrevistadas
- B. Hinos e cânticos
- C. Guião de Entrevista
- D. Imagens de Simon Kimbangu e Mamã Muilu
- E. Cronologia das datas enunciadas
- F. Fotografias da comunidade kimbanguista em Portugal

A. Elementos Biográficos das mulheres entrevistadas

1ª Entrevistada – Sara⁹⁵

A Sara está imigrada em Portugal desde do ano de 1995, tem 39 anos e nacionalidade angolana. Vive com o marido e três filhos, duas filhas e um filho, é empregada doméstica e nunca passou por uma situação de clandestinidade. Portugal é o único país até ao momento onde se encontra imigrada. Não foram motivos relacionados com o legado histórico entre Portugal e as ex-colónias que determinaram a sua vinda. Na realidade, Portugal foi o primeiro país a conceder um visto de trabalho e posteriormente de residência.

Nunca teve que viver e passar por uma situação de desemprego, devido ao facto de uma das “irmãs” kimbanguistas e prima, aquando da partida para outro país europeu (Espanha) lhe deixou o posto de trabalho. Deste modo, a Sara chegou a Portugal no dia 4 de Setembro e no início do mês de Outubro começou logo a trabalhar, ocupando o posto de trabalho que ficara livre pelo intenção e realização do projecto migratório da sua prima.

O modelo de migração poder-se-á sustentar que segue o modelo “tradicional”. Por um lado, porque o marido foi o primeiro a imigrar de Angola e só após considerar que reunia as condições minimamente aceitáveis para a família, esta se voltou a reunificar já em solo português. Por outro lado, porque a migração deve-se sobretudo a factores de ordem socioeconómica e à “procura de melhores condições de vida”, característica aliás comum na migração que pautou os fluxos migratórios das ex-colónias para Portugal, na década dos anos de 1990.

É de notar que embora a filha mais velha tenha nascido em Angola o casamento conjugal/religioso sucedeu já em Portugal. A coabitação em Portugal sucedeu só após o casamento religioso. Até lá, Sara viveu sempre em casa do padrinho, (também pastor kimbanguista). Algo que a entrevistada fez questão de salientar, é que não é permitido ou socialmente aceite, que os casais (kimbanguistas) vivam maritalmente antes do casamento, não obstante a existência de um compromisso sério entre os dois a partir do “casamento entre famílias”.

Sara é actualmente secretária da Associação de Mulheres Kimbanguistas em Portugal, ensaísta do coro e “Nkeng” (segundo a entrevistada o equivalente a anciã),

⁹⁵ Os nomes das entrevistadas são fictícios, baseados em alguns nomes de figuras femininas contidas na Bíblia.

função que define como determinante na paróquia, na medida em que possui funções de indagação e informação. Cabendo a esta figura (Nkeng) a “supervisão” sobre acontecimentos que ocorrem na comunidade (mortes, doenças etc.) que legitimam e justificam a ausência dos sujeitos aos cultos e/ou celebrações religiosas e comunitárias. Todas as funções que desempenha foram atribuídas por nomeação e já a residir em Portugal.

O seu contacto com o kimbanguismo sucedeu aos oito anos de idade, em Luanda por intermédio da mãe, que se encontrava doente e à qual as terapias médicas não estavam a dar resposta eficaz. Foi no centro de saúde kimbanguista em Luanda, que a mãe aceitara fazer os tratamentos médicos complementando-os (por sugestão de um pastor kimbanguista médico) com orações. A partir deste momento a mãe começou a sentir melhoras e a pouco e pouco se foi envolvendo com a Igreja Kimbanguista. Sara salienta que ela sentia também muito entusiasmo, não apenas devido às melhoras da mãe (e a “prova” que isso constituiu), mas também devido às actividades que a Igreja Kimbanguista providenciava. Por um lado porque estava muito próxima do ponto de vista geográfico e por outro lado porque cantar sempre foi algo que ela adorou fazer. Neste sentido, não foi apenas a “prova” de cura e eficácia neste domínio que determinaram o envolvimento com a Igreja, mas igualmente o espaço de convívio social e comunitário que a Igreja promovia.

Alega que gostava de um dia voltar a viver em Angola, compreendendo que os seus filhos não o façam na medida estes já crescerem em Portugal e já estarem habituados a um estilo de vida diferente daquele que existe em Angola.

2ª Entrevistada – Rebeca

A Rebeca nasceu em Angola (tem nacionalidade Angolana), tem 19 anos, é solteira e reside em Portugal desde 1995. Chegou a Portugal quando tinha apenas 4 anos de idade, voltou a Angola apenas uma vez durante umas férias de verão escolares aos 10 anos de idade. Vive com os seus pais e dois irmãos (irmã e irmão). À semelhança do que sucedeu com sua mãe, nunca experienciou uma situação de clandestinidade, sendo Portugal até ao momento o único país onde já viveu. Veio para Portugal devido ao projecto migratório (na procura de melhores condições de vida) dos seus pais. Referiu durante a entrevista que assistiu ao casamento religioso dos seus pais.

Rebeca é trabalhadora-estudante e encontra-se no 2º ano da licenciatura em Gestão Hoteleira, trabalha concomitantemente em regime part-time num *call-Center* em Lisboa.

O seu contacto com o kimbanguismo é algo que ocorre desde do seu nascimento, ou seja, segundo ela o kimbanguismo é a única religião que conhece. Foram-lhe imputadas responsabilidades na Igreja. Actualmente é dirigente do Grupo de Flautas e Secretária do Coro da Igreja. Algo que ela faz com alegria e entusiasmo, alegando que gosta muito de cantar e que o ambiente da Igreja e a possibilidade de comunicar e estar com os elementos que fazem parte da Igreja é uma fonte de força e bem-estar para o resto da semana.

Gostava de voltar a Angola para trabalhar, embora Angola seja concebida como origem que suscita curiosidade e possibilidades de ordem profissional, não é entendido como um local definitivo de residência.

3ª Entrevistada – Débora

A Débora tem 22 anos de idade, é solteira e nasceu já em solo português. À semelhança do que sucedeu com a entrevistada anterior, os seus pais imigraram para Portugal à procura de melhores condições de vida. Este projecto migratório realizou-se na década de 1980. O pai foi o primeiro e imigrar para Portugal, sediou-se em Lisboa e reunifica a família cerca de dois anos mais tarde. Reside com os seus pais, irmão (mais velho) irmã (mais nova) sobrinha - prima (a sua mãe é tia-avó). A sua residência localiza-se na Quinta da Fonte desde de 1995. De acordo com o que ela me confidenciou foi uma única vez a Angola, em tenra idade (quando tinha cerca de um ano e meio/dois anos), não guardando qualquer imagem ou recordação de lá.

Débora é trabalhadora-estudante, encontra-se actualmente no último ano da licenciatura em audiovisual e multimédia e trabalha em regime full-time num *call-center* em Lisboa.

No que respeita à nacionalidade, embora tenha nascido em solo português, tinha nacionalidade angolana. Iniciou o processo burocrático de alteração do registo em 2006 e apenas obteve nacionalidade portuguesa em Setembro de 2009. Refere que se considera Luso-Angolana, pois considera-se portuguesa, na medida em que cresceu em Portugal e angolana devido ao ambiente familiar em que cresceu. Débora alega que pelo conhecimento de que é detentora no que respeita ao processo de migração dos seus pais, estes não tinham qualquer familiar em solo português e portanto embora os seus pais

tenham estabelecido uma rede social, esta não esteve na origem nem no acolhimento aquando da sua partida de Angola e da sua chegada a Portugal.

No que se refere ao seu envolvimento com o kimbanguismo, alega já ter nascido no seu seio. Ambos os progenitores já eram kimbanguistas. Foi baptizada aos 12 anos, não por obrigação, mas porque dado o envolvimento que tinha, era algo “natural” (constituindo o percurso normal a ser realizado). Até à data da entrada na universidade, a Débora participava activamente na Igreja, foi corista, dirigente e presidente do coro. Informou-me que tinha cerca de seis anos de idade quando o coro em Portugal começou. Hoje em dia, poucas vezes participa nos cultos e nas actividades da Igreja, abdicou de todas as funções que exercia nesse âmbito. Esta situação deve-se ao que a Débora identifica como cansaço, sendo o domingo o único dia que ela tem para descansar e ter tempo para si própria.

Destaca que quando era mais nova e quando (só) estudava, gostava muito das actividades da Igreja e particularmente de cantar, dado o ambiente social do qual o coro estava envolto e a interacção que proporcionava. Terminado o curso tenciona regressar a África com intuito de realizar filmes e conhecer as suas origens.

4ª Entrevistada – Miriam

A Miriam tem 52 anos de idade, é casada, imigrou para Portugal no ano de 1986. Na altura trouxe a sua filha (que adoeceu e acabou por falecer em criança enquanto ainda moravam no Prior Velho) e filho (que tinha cerca de dois anos) para se reunificar com o seu marido. Miriam tem naturalidade de Cabinda e nacionalidade angolana. Frequentou o curso de fisioterapia em Luanda. Quando chegou a Portugal, encontrou trabalho como empregada doméstica, função que mantém até aos dias de hoje.

Actualmente reside na Quinta da Fonte, residência atribuída à sua família ao abrigo do PER, no ano de 1995. Até ao momento da atribuição de habitação na Quinta da Fonte a entrevistada teve diferentes residências.

O seu agregado familiar é composto por mais cinco elementos: um filho, duas filhas, uma sobrinha-neta e o seu marido.

Pertencente a uma família na qual já eram seis filhos e perante a morte do pai e a gravidez da mãe (do seu irmão), saíram de Cabinda para Soko com intuito de viverem com a sua avó materna. Foi nesta residência que o tio decidiu que uma das meninas teria que ir para o Convento, sendo que esta decisão pendeu sobre ela. Foi assim, que a

Miriam permaneceu no Convento Católico, (Madre José de Coulogne localizado em Soyo em Santo António do Zaire) entre os nove anos e os dezassete anos de idade.

Foi aos dezassete anos de idade que a Miriam conheceu o seu actual marido, que mediante a confusão instalada pela guerra se muda com a sua família para Soyo. Lá iniciaram o seu namoro. Entretanto o seu irmão foi tirá-la do convento e Miriam muda-se para Luanda onde iniciou o curso de fisioterapia. No entanto o namoro perdurou e o seu actual marido obteve trabalho como professor em Lobito (e posteriormente como director), deslocando-se aos fins-de-semana para namorar. É nesta altura que Miriam fica grávida da sua primeira filha (que ainda em criança, veio a falecer em Portugal). Tudo corria bem e passado algum tempo o projecto migratório com objectivo da procura de melhores condições de vida para Portugal ganha contornos e realiza-se.

Em 1984, o seu marido veio rumo a Portugal (numa primeira vez permanecendo apenas três meses, tendo a necessidade de regressar a Angola, fazendo posteriormente uma nova tentativa na qual consegue um visto de residência, possibilitando-lhe uma estadia mais prolongada em Portugal) ocorridos dois anos Miriam e os dois filhos (um filho com cerca de dois anos e a filha mais velha) chegam a Portugal e a família reunifica-se.

O seu envolvimento com o kimbanguismo, inicia-se ainda quando namorava com o seu actual marido, pois este quando se conheceram já era kimbanguista. Todavia, Miriam apenas se converteu ao kimbanguismo em Portugal. Em Angola e inclusive em Portugal, ela continuou a celebrar e a participar activamente nos cultos católicos.

Perante a ausência de uma estrutura formal e de um espaço para rezar da Igreja Kimbanguista em Portugal, um pequeno número (inicialmente duas, três pessoas) reuniam-se em casa dela, momentos aos quais ela assistia. Com a vinda de mais kimbanguistas para Portugal, a casa tornou-se pequena para albergar os crentes com quem a Miriam entretanto começou a conhecer e a desenvolver laços de afinidade. Foi através deste contacto continuado com pessoas que crêem em Simon Kimbangu e através de uma reflexão em torno do comportamento do seu marido que decide seguir o exemplo e tornar-se também kimbanguista.

Uma vez que já fora baptizada pela Igreja Católica, não recebeu o baptismo kimbanguista, mas foi recebida e acolhida pela Igreja, fazendo catecismo e seguindo os ensinamentos kimbanguistas. Hoje em dia, Miriam é a Presidente da Associação de Mulheres Kimbanguistas, função que lhe foi imputada por nomeação e decreto de

representantes oficiais da sede Internacional da Igreja Kimbanguista em Nkamba (República Democrática do Congo).

Alega que o futuro e nomeadamente um eventual regresso a Angola, está dependente do trabalho espiritual alcançado em Portugal. A intenção de regresso está assim suspensa pelo objectivo da conversão de “portugueses” ao kimbanguismo.

5ª Entrevistada – Ester

Ester tem 32 anos, é casada, nasceu em Kinshasa (capital da República Democrática do Congo). Chegou a Portugal no ano de 2007, entre outros motivos para se casar. Até este momento permaneceu em casa da sua madrinha (também kimbanguista) que residia no Cacém. O seu casamento ocorreu na Igreja Kimbanguista em Portugal no dia 29 de Dezembro de 2007.

Actualmente reside na Quinta da Fonte com o seu marido, filha e mais seis pessoas, partilhando a habitação com “irmãos” e irmãs” kimbanguistas. Tem o equivalente ao 12º ano. Tencionava prosseguir o ciclo de estudos superiores em gestão financeira, algo que ainda iniciou mas por vocação decide abandonar e seguir para o Convento.

No momento da entrevista tanto ela como o marido estavam desempregados. Sobrevivem graças a alguns biscates que o marido vai conseguindo e com ajuda da Igreja e familiares (tios e madrinha).

Por enquanto é a única dos irmãos (quatro irmãs e quatro irmãos) que se encontra na Europa e nomeadamente em Portugal. Contudo, existem planos que uma das suas irmãs também venha para Portugal, com intuito de se casar com um dos elementos da Igreja Kimbanguista. Ainda assim valerá a pena mencionar que tem família (tios e primos) na Europa nomeadamente em França e na Holanda.

O seu envolvimento com o kimbanguismo, remonta ainda quando ela se encontrava no Convento católico, onde começou a ter sonhos e mais tarde visões do Simon Kimbangu. Nestas ocasiões, Simon Kimbangu pedia-lhe que ela começasse a espalhar a mensagem, caso contrário ela viria a falecer, algo que ela inicialmente recusou, alegando que o caminho dela seria outro. Com a ajuda de um padre foi para a província, mais tarde regressou a Kinshasa, onde ingressou noutra convento, pois não acreditava, nem conhecia bem o que era o kimbanguismo.

Perante o conhecimento das visões da sua filha, os seus pais, não queriam que ela voltasse ao Convento, mas Ester continuava a ir sem o conhecimento destes. Esta

situação foi descoberta, quando um dia a Madre Superior deixou recado e um documento em casa da minha informante com tudo que ela precisava para fazer uma viagem a Itália. A sua mãe perante esta revelação dirigiu-se à Madre Superior comunicando que a sua filha não iria para longe de si e explicando a natureza das visões que ela tinha. A resistência de Ester em abandonar a crença católica em virtude do kimbanguismo prolongou-se até 2004. Neste ano Ester começa a ter visões de Simon Kimbangu a sangrar. Seguindo as indicações que Simon Kimbangu lhe dava, encontra a casa de um dos netos de Simon Kimbangu, quem organiza forma dela se encontrar com a Mamã Muilu.

O encontro ocorreu e a Mamã Muilu insistiu que fossem juntas a Nkamba. Assim aconteceu, chegada a Nkamba, foi-lhe solicitado que ela testemunhasse as mensagens que lhe foram confiadas e transmitidas e ao contrário do que inicialmente previra, acabou por ficar cerca de quinze dias, decidindo após este período, regressar a Kinshasa com o seu namorado da altura. Devido a acções desencadeadas por parte do namorado, o seu namoro termina e Ester fica novamente solteira.

Volta para casa da mãe e procura a Igreja Kimbanguista em Kinshasa para receber o catecismo e preparar uma nova deslocação a Nkamba. Em Julho de 2005 volta a Nkamba, fica cerca de um mês, voltando posteriormente para Kinshasa. É neste altura que cessa definitivamente de participar em cultos e cerimónias católicas, passando a fazer parte da Igreja Kimbanguista.

Conheceu o seu marido actual na sequência da sua integração na Igreja Kimbanguista. Numa das ocasiões que ela deu testemunho em Nkamba, foi ouvida por elementos que fazem parte de Igreja Kimbanguista em Portugal e rapidamente a notícia do seu estatuto de solteira se espalhou. Chegada a notícia a Portugal, o seu (actual) marido procurou por intermédio do Guarda-Costas do Líder Espiritual (que é conhecido do seu marido devido ao facto de ambos crescerem juntos na mesma localidade perto de Matadi), arranjar meio de entrar em contacto com Ester alimentando a expectativa de vir a desposá-la. Entretanto outra pessoa que se encontrava na Alemanha, por intermédio do padrinho da Ester, também conseguiu estabelecer contacto com ela. Perante a indecisão entre pretendentes, Ester decide deslocar-se novamente a Nkamba para resolver esta questão. Em conversa com o Chefe Espiritual, este mandou-a tomar banho na fonte sagrada para se dirigirem ao Mausoléu e posteriormente conversar. Apelou que ela lhe contasse tudo que sucedesse enquanto tomasse banho. Assim Ester fez. Depois do banho explicou tudo que sucedera: quando estava a entrar dentro de água, recebeu o

telefonema do pretendente da Alemanha, quando estava já a sair da água recebeu o telefonema do pretendente de Portugal. A interpretação destes acontecimentos foram remetidos para a esfera divina, sendo que ao entrar para a água ela (no momento que recebe o telefonema do pretendente da Alemanha) estaria suja, ao passo que ao sair da água ela já estaria limpa (momento que coincidiu com o telefonema do pretendente de Portugal). Perante esta revelação, Ester ligou para o pretendente de Portugal dando-lhe a notícia e apelando que este encontrasse meio da família dele a visitar.

A partir deste momento, tratou do processo burocrático para se deslocar a Portugal. Para Ester a vinda para Portugal, servia duas intenções. Por um lado, casar-se e por outro lado cumprir uma missão: formar do grupo de fiscais, grupo que não existia em Portugal e que iniciou logo em Fevereiro.⁹⁶ A sua integração no grupo de fiscais está relacionada com uma das visões que teve, na qual Simon Kimbangu lhe deu um cinto (um acessório que faz parte da farda de fiscal). É mediante esta revelação, que ainda em Nkamba integra este grupo, aprendendo os diversos passos, tarefas e responsabilidades que lhes são imputadas. Hoje é a responsável do Grupo de Fiscais em Portugal.

Em Fevereiro (altura em que começou a organizar o grupo de fiscais em Portugal), engravidou, filho/filha que veio a falecer passado quatro meses de gestação. Em Agosto fica novamente grávida e passado nove meses teve uma filha.

O “regresso” a África está fortemente informado pelo que considera ser a sua missão, mas também a vontade do seu marido e por fim a possibilidade de proporcionar o maior bem-estar possível à sua filha.

⁹⁶ Uma vez a ausência de um grupo de fiscais em Portugal, foi decretado que todos os fiscais presentes na Europa teriam que se deslocar a Portugal para participar no casamento.

B. Hinos e cânticos

1º HINO⁹⁷

Mamã Muilu lembra-te de nós !
Pois, não ignora os nossos sofrimentos.
Nós deixaste e foi para estar ao lado do Pai
Servindo de nosso intercessor junto dele.

Tu, conhece melhor os nossos sofrimentos.
Será que as nossas súplicas não chegam a Ti?
Nós deixaste e foi para estar ao lado do Pai
Servindo de nossos intercessor junto dele.

2º HINO

Mamã Muilu,
O mundo está corrompido.
A fome e as guerras intensificaram-se.
O pedido que formulámos é este:
Para a raça negra, solicitamos a independência espiritual.

Solo 1

Mamã Muilu,
Neste momento que celebramos o Jubileu,
Deixa que haja solução sobre a questão da independência do negro
Pois, és a nossa intercessora.

Solo 2

O pecado original que cometeram os nossos ancestrais Adão e Eva,
Já pedimos perdão para livramos deste. Até quando a paz para
Connosco.

Solo 3

O sofrimento do negro no mundo; eis a razão da nossa súplica.
Até quando o seu pronunciamento?
Também é verdade que somos orgulhosos.
Más, não leva em consideração os nossos pecados.

Quando o corpo e a alma de mamã Muilu se separaram,
Os anjos do céu desceram cobrindo o evento de glória.
Sim, os anjos glorificavam!
Pois, mamã Muilu mostrou-se imune; ela que os inimigos
Fizeram ver todas as facetas do sofrimento.

⁹⁷ A Igreja Kimbanguista possui um reportório imenso de hinos e cânticos, os que aqui se encontram são apenas uma pequena amostra que dizem respeito à Mamã Muilu, cuja tradução foi feita por um dos pastores kimbanguistas em Portugal.

Ô meus filhos, amai-vos!
Deixam que aproximo o vosso Pai.
Vou me embora!
Meus filhos, vou me embora!
Sim, vou para ficar perto do vosso Pai.

3º HINO

Quando o corpo e a alma de mamã Muilu se separaram,
Os anjos do céu desceram cobrindo o evento de glória.
Sim, os anjos glorificavam!
Pois, mamã Muilu mostrou-se imune; ela que os inimigos
Fizeram ver todas as facetas do sofrimento.

Ô meus filhos, amai-vos!
Deixam que aproximo o vosso Pai.
Vou me embora!
Meus filhos, vou me embora!
Sim, vou para ficar perto do vosso Pai.

4º HINO

Amai-vos sinceramente meus filhos !
Pois, a missão que fica ao vosso cargo é maior.
Não choram acerca da minha morte.
Vou me embora ficar perto do vosso Pai,
Para que o seu plano se concretiza.

Amai-vos sinceramente meus filhos!
Vou me embora ficar perto do vosso Pai
Servindo de vosso intercessor junto dele.
Deixam que vou!
Deixam que vou!
Para que o plano estabelecido pelo vosso Pai
Se concretiza.

C. Guião de Entrevista

Estrutura da Entrevista:

I – Questões Preliminares - Variáveis Identitárias

- Origem e trajecto Social
 - Percurso Migratório (Pessoal e familiar)

- Participação - Igreja

II- Questões Introdutórias – Trajecto Religioso

III - Questões de Transição – Caracterização dos sexos, papéis de Género, padrões sociais

- Padrões de comportamento em função do sexo

IV - Questões-Chave – Crenças Religiosas, Género e rumos quotidianos

- Significação Religiosa
- Configurações espaço-temporais
- Articulações identitárias e padrões comportamentais

V - Questões Finais – Identidades reflexivas

- Reflexões e posicionamentos pessoais

I - Variáveis Identitárias: Origem e trajecto Social

- Sexo
- Idade
- Estado Civil

Residência:

- Localidade:
- Tempo de residência:
- Agregado familiar:
- Composição do agregado da habitação e/ou co-habitação:

Participação na Igreja: funções formais e/ou estatuto na igreja:

- Qual/quais
- Período temporal
- Motivações
- Trajecto no âmbito da igreja
- Grau de comparecência/participação nos cultos

Percurso Migratório (origem e trajecto migratório da família e do entrevistado):

Variáveis em consideração na esfera pessoal e na esfera familiar:

- Motivos
- Como se (re)organizou a família
- Como veio (elementos familiares e não familiares, filhos etc.)
- Como arranjou meios para vir
- Recepção (elementos para receber – familiares, amigos, coterrâneos
- Situação profissional (já tinha trabalho prometido/combinado; clandestinidade etc.)

Observações (apresentação, conduta e postura durante a entrevista):

III - Questões de Transição – Caracterização dos sexos e papéis de Género, padrões sociais:

- **Descrição dos sexos, papéis de género**
 - Papeis associados, funções desempenhadas, estatutos
 - Associações/ imagens e representações referentes cada um dos sexos
 - Reconhecimento de similitudes e/ou diferenças entre a mulheres no país de origem (seu o da sua família) e o país(es) de acolhimento.
 - Percepção da sua posição por referência à sua família

IV- Questões-Chave – Crenças Religiosas, Género e rumos quotidianos

- **Descrição do kimbanguismo?**
 - **Precepção pessoal do papel da mulher na história e edificação da igreja kimbanguista**
 - **Importância do kimbanguismo na vida**
 - Dimensões de ordem pessoal
 - Dimensões sociais
 - Dimensões económicas

} Evolução ao longo do tempo
 - **Considerações sobre a mulher kimbanguista no Congo e a mulher kimbanguista na Europa (Portugal)**

- **Significação das configurações espaço-temporais**
 - Significações do tempo
 - O culto propriamente dito
 - Outros momentos associados à igreja para além do momento ritual e litúrgico
 - Significações do Espaço
 - A igreja
 - A casa (esfera privada)
 - O trabalho e/ou escola

- **«Articulação Micro - social»** (identificados pelos entrevistados) significações espaço-temporais e as condutas e/ou comportamentos desencadeados no dia-a-dia.
 - Identificação de elementos e princípios do kimbanguismo no quotidiano

- Dimensões Pessoais (auto definição - configurações identitárias)
 - Pertença étnica e/ou nacional
- Dimensões Sociais (interacção grupal; interacção familiar etc.)
 - Rotinas diárias, fins-de-semana, rede de sociabilidade
 - Origem étnico-nacional dos amigos
 - Grau de importância dos laços familiares e outros laços de afinidade e como evoluíram ao longo do tempo.
- Dimensões Económicas (apoio da igreja)
 - Idas e permanências à igreja e a Nkamba
 - Envio de remessas
 - Expectativas de ida e/ou retorno a «África»
 - Forma/modos através da qual estas dimensões se manifestam
- **«Articulação Macro - social»** Percepção sobre a relação estabelecida entre a Igreja e o meio envolvente
 - Actores institucionais (outras associações, forças policiais, representantes estatais – câmara municipal etc.)
 - Bairro (vizinhança)
 - Outras expressões religiosas
 - Princípios Kimbanguistas
 - Influência exercida sobre a interacção entre a igreja – crentes e o ambiente social dos mesmos
- **Importância atribuída às mulheres na articulação**
 - Esferas micro - sociais
 - Esferas macro - sociais } Auto-imagem do seu papel nestes domínios

V - Questões Finais – Identidades reflexivas

Retrospectiva do que foi desenvolvido ao longo da entrevista

- Solicitações (aos entrevistados) a evidenciar o que consideraram ser de maior relevância e que gostariam de destacar.
- Considerações finais e solicitação sobre aspectos que na sua óptica deviam ser abordados em função da vivência actual.
- Balanço Geral do seu trajecto de vida e com o kimbanguismo (comparação entre passado, presente; expectativas para o futuro)

D. Imagens de Simon Kimbangu e Mamã Muilu



Legenda: Simon Kimbangu, fundador do Kimbanguismo



Legenda: Marie Muilu Kiawanga Nzitani

E. Cronologia das datas enunciadas

Data	Acontecimento
7 Maio de 1885	Nascimento da Marie Muilu Nzitani Kiawanga
12 Setembro de 1887	Nascimento de Simon Kimbangu fundador do kimbanguismo.
12 Fevereiro de 1914	Nascimento de Kisolokele Lukelo Charles – dia de Flautista Kimbanguista (FLAUKI).
25 Maio de 1916	Natal kimbanguista: Nascimento de Salomon Dialungana Kiangani
22 Março de 1918	Nascimento de Joseph Diangienda Kuntima – dia do protocolo kimbanguista (PROKI.)
6 Abril de 1921	Início do Ministério de Papá Simon Kimbangu e Fundador da Igreja Kimbanguista (IJCSK).
12 Outubro de 1951	Falecimento de Simon Kimbangu, fundador do kimbanguismo e Nascimento de Papá Simon Kimbangu Kiangani, Chefe Espiritual e Representante Legal da Igreja Kimbanguista Universal.
27 Abril de 1959	Desaparecimento físico de Mamã Muilu Marie Kiawanga, Esposa de Papá Simon Kimbangu – dia da Mulher Kimbanguista (AMKI).
24 Dezembro 1959	Reconhecimento oficial da Igreja Kimbanguista pelos colonos Belgas.
1969	Ano que passa a incorporar o Conselho Ecuménico das Igrejas adoptando a sigla E.J.C.S.K – Igreja de Jesus Cristo na terra pelo seu Enviado Especial Simon Kimbangu
1974	Ano que passa a incorporar a Conferência das Igrejas de Toda África (CETA) Ano do reconhecimento da Igreja Kimbanguista pelo Estado Português
19 Dezembro 1983	Reconhecimento da Igreja Kimbanguista como associação religiosa em Portugal (em território nacional)
8 Julho 1992	Falecimento de Joseph Diangienda Kuntima
17 Março de 1992	Falecimento de Charles Kisolokele Lukelo
5 Janeiro de 2001	Contrato de comodato (cedência do espaço de culto) entre Igreja Kimbanguista (em Portugal) e a Câmara Municipal de Loures
16 Agosto 2001	Falecimento de Salomon Dialungana Kiangani
2006	Ano que marca a renovação do contrato de comodato entre a Igreja e a Câmara Municipal de Loures
12 Setembro de 2008	Parceria no Contrato Local de Segurança
7 Março de 2009	Renovação do Contrato Local de Segurança
27 Março 2010	Renovação do Contrato Local de Segurança (passagem de 27 parceiros a 40)

G. Fotografias da comunidade kimbanguista em Portugal



Legenda: Grupo de Fiscais a desfilor no culto (momento da dádiva)



Legenda: Mulheres kimbanguistas (que integram a Associação de Mulheres Kimbanguistas) no culto (momento da dádiva)



Legenda: Festa de aniversário (dentro da Igreja) no fim do culto



Legenda: Jovens kimbanguistas aguardando para iniciar o concerto da Fanfara Kimbanguista. Dia da Renovação do Contrato Local de Segurança 27 Março 2010.



Legenda: Actuação da Fanfarra kimbanguista na celebração da Renovação do Contrato Local de Segurança a 27 de Março 2010. Acompanhado do desfile do Grupo de fiscais, mulheres e pastores kimbanguistas.



Legenda: Celebração das festividades do Natal kimbanguista, dia 23 Maio 2009. Mulheres a desfilarem ao som da Fanfarra kimbanguista.



Legenda: Dia 22 Maio 2010 na Praça do Rossio, mulheres preparando-se para o desfile / marcha. Actividade organizada no âmbito da Celebração do Natal (25 de Maio).



Legenda: Desfile/ Marcha da Igreja Kimbanguista pela baixa Lisboeta (22 Maio 2010)



Legenda: Dia 22 de Maio 2010, Grupo de fiscais na Marcha



Legenda: Mulheres kimbanguistas no desfile (Rua da Prata) no dia 22 Maio 2010



Legenda: Fanfarra Kimbanguista no desfile (22 Maio 2010)



Legenda: Final da Marcha no Terreiro do Paço, kimbanguistas desfilando ao som da Fanfarra Kimbanguista



Legenda: Quinta da Fonte, graffiti feito na sequência dos confrontos ocorridos no bairro no verão de 2008



Legenda: Um dos coros femininos na Igreja Kimbanguista (localizada na Quinta da Fonte) no culto dia 23 Maio 2010



Legenda: Coro feminino kimbanguista no culto do dia 23 Maio 2010 na sede da Igreja Kimbanguista em Portugal



Legenda: Culto de Domingo no dia 23 Maio 2010 na sede da Igreja Kimbanguista



Legenda: Dia 24 de Maio 2010 as Mulheres confeccionam e a preparam alimentação para a comunidade



Legenda: Preparação da alimentação dia 24 Maio 2010