



Escola de Ciências Sociais e Humanas

Os Profetas e a Cura Pela Fé. Um Estudo Antropológico da Igreja Jesus
Cristo Salvador do Lubango

Helder Pedro Alicerces Bahu

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia

Júri

Presidente:

Doutor Pedro Miguel Pinto Prista Monteiro, Professor Auxiliar do ISCTE-
Instituto Universitário de Lisboa;

Vogais:

Doutor José Carlos Gaspar Venâncio, Professor Catedrático da Universidade da
Beira Interior;

Doutor Fernando José Pereira Florêncio, Professor Auxiliar da Faculdade de
Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra;

Doutora Cláudia Sofia Orvalho da Silva Castelo, Investigadora Auxiliar do
Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia da Universidade de
Lisboa e Universidade Nova de Lisboa;

Doutor Eduardo Maria Costa Dias Martins, Professor Auxiliar do ISCTE –
Instituto Universitário de Lisboa;

Doutora, Rosa Maria Perez, Professora Associada com Agregação no ISCTE-
Instituto Universitário de Lisboa.

Setembro, 2014

Agradecimentos

Este trabalho é resultado de uma morosa e aturada investigação elaborada ao longo de quatro anos, que contou com a ajuda de professores, instituições e amigos aos quais me sinto no dever de manifestar agora a minha gratidão.

Exalto, em primeiro lugar, a Professora Doutora Rosa Maria Perez, porque, há mais de uma década, tem sido o meu suporte para um crescimento científico necessário para continuar a pensar a Antropologia, e agradeço o empenho e o entusiasmo que, à semelhança do que já acontecera na minha dissertação de mestrado, manifestou em relação a este projeto de tese de doutoramento, aceitando orientá-lo com o rigor científico que sempre lhe admirei. Agradeço-lhe também pela amizade.

A todos os pastores e membros da Igreja Jesus Cristo Salvador que ao longo dos últimos quatro anos me acolheram e revelaram disponibilidade, confiança e abertura para a partilha do seu quotidiano. Ao Próspero, ao pastor Bosco, ao pastor Celestino, ao apóstolo Yenga, ao profeta Mulende, à Verena e à Helena, que mais diretamente possibilitaram que se abrisse o universo dos fiéis e pastores da igreja, um agradecimento muito especial.

Aos estimados professores, Jorge Freitas Branco, Brian Oneil, Lina Fruzzetti, Manuel João Ramos, Micol Brazzabeni, Lorenzo Bordonaro, Inês Lourenço por terem partilhado muito do vosso saber.

A todos os amigos e colegas que ao longo destes anos partilharam um interesse comum e que me facultaram prontamente os seus trabalhos e abriram as portas a outros autores no campo dos estudos sobre a colonização da província da Huíla e as igrejas: Gerard Seibert, Fátima Viegas, Bernardo Luacuti, Gerardo Namolo, Abrão Tchipa, Camilo Lagel, Ruy Blanes, Teresa Salvador, Paul Holden, Pedro Mussunda, Sérgio Sousa, Agnelo Carrasco, Margarida Ventura, Palmira Fernandes, Rogério Pinto, António Chissingui, Pedro Neto, Pedro Pombo, Cláudia Pereira, Andrea Moreira, Fernando Tchihaku, Mónica Vicola, Muenho Bahu, Pedro Mussunda, José Ndambuca, António Guebe, Tchamba, Mayato, Juliano Tyamukwavo, Teixeira, Das Mangas, João de Brito, Malaquias Bernardo, Mateus Chiquemba, Aida Nelson, Albino Francisco, José Maria das Dores, Ndala Conde, Sara, Mayer, Gonzada, Tito, Cambinda, Alexandre, Morais.

Aos meus pais, Lucas e Isabel, que com toda a sua sensibilidade e amor me souberam incentivar e confortar sempre; aos manos, Paulo, Yoenls, Adolosi e Agnes pelo apoio de sempre.

À minha mulher, Urânia, pela dedicação e paciência. Por ter compartilhado comigo todas as etapas da feitura desta tese.

Aos meus filhos que, muitas vezes, se viram privados da minha presença, o meu muito obrigado.

À Emília Carlota Sebastião Dias por todo o apoio prestado e pela grande amizade.

À administração municipal do Lubango, administrações de bairro do município do Lubango e ao Estanislau que facilitou o acesso às mesmas.

Ao Instituto Nacional de Gestão de Bolsas de Estudo por ter aceitado financiar este projeto de investigação.

Resumo

Nas suas diferentes formas de culto, a religião continua a ser um importante fator de socialização e de conciliação social. O conjunto de crenças religiosas africanas consolidadas ao longo dos séculos, a presença do Cristianismo e sua adequação às realidades encontradas resultaram numa cultura compósita que, pelas dimensões alcançadas, se tem expandido de uma forma significativa. No contexto em análise, além deste movimento religioso que valoriza a bíblia e a figura de Cristo como centrais nos seus cultos, existem outras formas de culto, como o dos antepassados, numa constelação que, no contexto angolano, envolve a circulação do paciente/devoto entre feiticeiros, quimbandas, santas, igrejas e hospitais. No trabalho que me proponho apresentar, ponho em evidência o quotidiano dos fiéis da Igreja Jesus Cristo Salvador, tendo em conta as suas realizações e constrangimentos na busca de harmonização psicológica e da cura. A frequência e permanência na igreja impõe um conjunto de limitações em termos de consumo excessivo de bebidas alcoólicas, tabaco e prática de relações sexuais com vários parceiros e, simetricamente, reforça a oração com devoção e as deslocações periódicas ao monte para efeitos de purificação e cura. Como parte essencial de integração na igreja destaca-se a reformulação das redes de sociabilidade, pois a concretização e manutenção da crença com base nas interdições acima evocadas só é possível caso a socialização esteja orientada para membros do mesmo corpo doutrinário. Os processos de cura são orientados pelo profeta, pelo apóstolo, pelo pastor ou pelo doutor, os quais realizam uma “corrente de libertação” baseada em atos de exorcismo para motivar os fiéis em relação à possibilidade de cura, combinando este procedimento com outras formas de tratamento (cerimónia de luz; fumaça; oração diária; unção com óleos ou azeite; toma de chás; purificação de residências; peregrinação ao monte) a realizar durante um período de tempo que varia em função da patologia.

Palavras-chave: Religião, Feitiçaria, Igreja, Doença e Cura, Angola.

Abstract

In its most varied forms of services, religion continues to be an important factor for socialization and social conciliation. The set of African religious beliefs consolidated over the centuries, the presence of Christianity and its adaptation to the realities faced has resulted in a composite culture that by the dimensions it has reached has expanded significantly. In the context of analysis, as well as this religious movement which values the Bible and the figure of Christ as central in its worship, there are other forms of worship, such as of the ancestors, in a constellation which, in the Angolan context, involves the circulation of the patient/believer between witchdoctors, medicine men, saints, church and hospital. In the study I propose to present I describe the daily life of believers of the Igreja Jesus Cristo Salvador (Savior Jesus Christ Church) taking into account their performance and hurdles as they seek psychological harmony and healing. Attendance and permanence in the church imposes a set of limitations in terms of excessive consumption of alcohol, tobacco and the practice of sexual intercourse with various partners and, on the other hand reinforces prayer with devotions and periodic trips to a mountain for purification and healing. As an essential part of integration in the church reformulation of social networks stands out, for the realization and maintenance of faith based on “sacrifices” evoked above is only possible if socialization is directed towards members of the same “body of doctrine”. The processes of healing are directed by the prophet, apostle, pastor or doctor who carry out a “chain of liberation” based on acts of exorcism to motivate believers towards the possibility of healing, combining this procedure with other forms of treatment (ceremony with light; smoke; daily prayer; anointing with oils or olive oil; drinking teas; purification of homes; pilgrimages to the mountain) to be carried out for a period of time which varies depending on the pathology.

Key words: Religion, Witchcraft, Church, Sickness and Healing, Angola.

Índice geral

	Pág.
Agradecimentos.....	i
Resumo.....	iii
<i>Abstract</i>	iv
Índice geral.....	v
Índice de mapas.....	viii
Índice de anexos.....	ix
Siglas utilizadas.....	x
Introdução.....	1
1. <i>Motivação para a escolha do tema</i>	3
2. <i>Objetivos teóricos e abordagem teórica privilegiada</i>	4
3. <i>Metodologia adoptada: para uma etnografia dos fenómenos religiosos</i>	5
4. <i>Constrangimentos de recolha no terreno</i>	11
5. Síntese de conteúdos da tese.....	12
Capítulo 1. Igreja, expansão e devoção. Para uma reflexão etnohistórica sobre a igreja em Angola.....	15
1.1. A noção de igreja e a sua dinâmica.....	16
1.2. A igreja em Angola.....	21
1.3. A igreja e o conflito armado em Angola.....	31
1.4. O pentecostalismo carismático.....	40
1.4.1. As <i>nuances</i> do neopentecostalismo.....	43
1.4.2. Das igrejas independentes africanas ao neopentecostalismo angolano.....	46
Capítulo 2. Contextualização histórica e antropológica.....	55
2.1. Lubango - Resenha histórica, Localização Geográfica e população.....	55
2.1.1. Os Ovanyaneka: origens.....	57
2.1.2. Lubango. Cristianismo e colonização.....	59
2.1.3. Localização Geográfica e População.....	69
2.1.4. Principais grupos que habitam o Lubango.....	71
2.2. Portugueses e nativos: discriminação ou harmonia?.....	72
2.3. Bairros históricos e novos.....	75
2.4. O multipartidarismo e o <i>boom</i> religioso.....	81
2.5. Fundação da Igreja Jesus Cristo Salvador e instalação no Lubango.....	91
Capítulo 3. A Igreja, os devotos e os agentes de culto.....	95
3.1. Identificação Social.....	95
3.2. Redes de sociabilidade e grau de parentesco.....	96
3.3. Movimentação social dos fiéis.....	99

3.4. O rumor na igreja	101
3.5. A Igreja Jesus Cristo Salvador vista do exterior	102
3.6. A Igreja Jesus Cristo Salvador e os seus pastores	106
3.7. O culto e o corpo da Igreja.....	116
3.7.1. A ornamentação do recinto de culto	118
3.7.2. Início do culto.....	121
3.7.3. Corrente de libertação.....	126
3.8. A morte do profeta Paulo Joli Mulende.....	129
Capítulo 4. Os cenários da doença e respetivos paliativos.....	135
4.1. A fronteira entre o feiticeiro, bruxo e quimbandeiro	139
4.2. Feitiçaria e parentesco	141
4.3. Outra dimensão do feitiço.....	144
4.4. Paliativos para a feitiçaria.....	147
4.5. As crianças como agentes e vítimas da feitiçaria	150
4.6. <i>Otala</i> e enforcamento	155
4.7. Feitiçaria e guerra.....	156
4.8. Promoção e feitiçaria.....	157
4.9. Herança e doença	158
4.10. O culto dos antepassados e a proteção e cura.....	160
4.10.1. O culto dos antepassados e os rituais de passagem.....	162
4.10.2. Rituais funerários.....	164
4.10.3. Exumação ritual.....	167
Capítulo 5. Purificação e Cura.....	173
5.1. A consulta e o tratamento	173
5.2. Ritos de diagnóstico, purificação e cura: objetos e produtos utilizados	177
5.3. Tratamentos	181
5.3.1. <i>Quimbandas</i>	181
5.3.2. <i>Santas</i>	184
5.4. O tratamento na Igreja Jesus Cristo Salvador	187
5.4.1. Testemunhos de cura	190
5.4.2. Os internamentos	192
5.4.3. A purificação da casa.....	195
5.4.4. Outros espaços de purificação.....	197
5.4.5. A bênção no monte	198

Conclusões.....	207
Bibliografia.....	213
Anexos.....	231

Índice de Mapas

	Pág.
Mapa nº 1. Lubango.....	69
Mapa nº 2. A distribuição arquitetónica do Lubango antigo.....	79
Mapa nº 3. Bairros Coloniais e atuais.....	76
Mapa nº 4. Bairro Comandante Cow Boy e elementos circundantes.....	77
Mapa nº 5. Itinerário para a Igreja Jesus Cristo Salvador.....	100
Mapa nº 6. Recintos de cura.....	186
Mapa nº 7. Purificação e cura no monte.....	200

Índice de anexos

	Pág.
Anexo A. Documentação referente à legislação sobre liberdade religiosa em Angola	231
Anexo B. Mapas de Angola (distribuição étnica e religiosa)	242
Anexo C. Algumas imagens da Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango	247
Anexo D. Purificação de um bebé no ritual de <i>okupitaponge/okutudisa posamwa</i>	253
Anexo E. Fotos relacionadas com alguns elementos do ritual funerário	254
Anexo F. Aspectos referentes ao quimbanda, feitiçaria e adivinhação	256
Anexo G. Bairros do Lubango e sua história	264
Anexo H. Quadro legal das igrejas implantadas na província da Huíla	269

Siglas utilizadas

AEA – Aliança Evangélica de Angola
CEAST – Conferência Episcopal de Angola e São Tomé
CICA – Conselho das Igrejas Cristãs de Angola
DGS – Direção-Geral de Segurança
DINAR – Direção Nacional Para Assuntos Religiosos
EUA – Estados Unidos da América
FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola
IECA – Igreja Evangélica Congregacional de Angola
IEL – Igreja Evangélica do Lubango
IESA – Igreja Evangélica Sinodal de Angola (Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola)
IJCS – Igreja Jesus Cristo Salvador
INAR – Instituto Nacional Para os Assuntos Religiosos
ISCED-Huíla – Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla
ISTEL – Instituto Superior Teológico do Lubango
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
MGM – Missão Geral do Cabo
MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola
PIDE – Polícia Internacional e de Defesa do Estado
RPA – República Popular de Angola
SIBL – Segunda Igreja Baptista do Lubango
SIG – Sistemas de Informação Geográfica
SWAPO - *South West Africa People's Organization*¹
UIEA – União das Igrejas Evangélicas de Angola
UNITA – União Nacional Para a Independência Total de Angola
UPA - União dos Povos de Angola
UPNA - União dos Povos do Norte de Angola
UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural organization²
URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

¹ Organização do Povo do Sudoeste Africano.

² Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

Introdução

Em Setembro de 1992, realizaram-se as primeiras eleições multipartidárias em Angola. Este período ficou marcado como viragem do monopartidarismo para o multipartidarismo e emergência da economia de mercado.

De entre as consequências do novo período, pode destacar-se a introdução de um sistema de governação baseado no declarado sistema democrático. Acresce, além disso, que a implementação desse sistema era tido como condição necessária para o acesso a financiamentos de agências internacionais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Os modelos democráticos e a construção de Estados de Direito incorporam uma série de significados dos quais se destacam, como sabemos, a liberdade de expressão, reunião livre de indivíduos e diferentes manifestações de culto.

No quadro da liberdade de culto, o território angolano passou a conhecer diversos movimentos, nos quais devem ser sublinhadas formações religiosas que se foram organizando e solicitando reconhecimento junto das instituições competentes para o exercício da sua atividade, dentro dos parâmetros exigidos pelo Estado resultante da II República. Para Viegas (2008: 145) o primeiro instrumento jurídico que reconhece as primeiras doze igrejas constitui a base do *boom* religioso em Angola:

[...] Com o Decreto Executivo Nº 7/87 – que reconhece doze primeiras igrejas implantadas no país. [...] Os sinais de “tolerância religiosa” se fazem sentir com a publicação de um outro instrumento, ou seja, do Decreto Executivo Nº 46/91 de 16 de Agosto dos Ministérios da Justiça e da Secretaria de Estado da Cultura, que estipula os requisitos necessários para o reconhecimento jurídico das Igrejas e Organizações Religiosas. A maleabilidade deste instrumento legislativo e a transição para uma sociedade democrática, impulsionaram muitos dos cidadãos a organizarem as suas igrejas e procurarem um reconhecimento legal junto do Governo. É a partir deste período que o campo religioso cristão, em particular o evangélico pentecostal cresce de uma forma vertiginosa, anunciando e pregando temas como “sorte, saúde, expulsão de demónios e pacificação de espíritos”. Surgem, neste quadro religioso, outros novos cultos exaltando um “Deus vivo” e novas formas de religiosidade.

Este *boom* tem-se renovado regularmente e toma como principais eixos de influência o Brasil e alguns países africanos (República do Congo, República Democrática do Congo, Zâmbia, Moçambique e República da África do Sul). Uma parte destes movimentos religiosos identifica-se com uma espécie de reinvenção das igrejas tradicionais africanas; outra corresponde a um modelo pentecostal carismático.

A pregação do evangelho da prosperidade e da proteção contra diferentes ameaças constitui a base de atuação destas igrejas de carácter neopentecostal que têm conquistado numerosos fiéis. Destaca-se o carácter descontínuo das mesmas, pois diversos fiéis recorrem a determinadas igrejas para questões pontuais e, depois de “curados”, acabam por regressar às suas igrejas de primeira socialização ou conversão.

Uma análise dos materiais recolhidos ao longo do trabalho de terreno leva-me a acreditar que este fenómeno de proliferação religiosa tenha encontrado espaço na sociedade angolana atual pelas seguintes razões:

- A declarada abertura política, em 1992;
- O suposto aumento das “práticas de feitiçaria” em meio urbano; curiosamente, este fenómeno, que era tipicamente rural, passou às cidades e muitas pessoas acreditam que o insucesso na vida ou prolongados períodos de doença se devem a “males postos”;
- A degradação das condições de vida de uma parte da população e subsequente procura de apoio espiritual, tanto pelos “profetas” quanto pelos fiéis, uma parte dos primeiros para a obtenção de lucros económicos, os últimos para a cura;
- A busca de proteção para o quotidiano e presumíveis perigos, bem como o êxito para a projeção socioeconómica e profissional.

É neste quadro de análise que optei pelo estudo de movimentos neopentecostais de carácter profético, com forte influência exterior a partir da fronteira norte de Angola (República Democrática do Congo e República do Congo).

A Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango³ tem servido de recurso a vários lubanguenses⁴ e a indivíduos de outras proveniências geográficas, impelidos por “problemas espirituais” ou patologias cuja intervenção ao nível hospitalar não encontra respostas adequadas. Há um público bastante diferenciado que vai dos mais influentes e economicamente fortes aos mais desfavorecidos. Para além dos tratamentos na igreja, profeta, apóstolos, pastores, doutores, diáconos e discípulos prestam “assistência espiritual” domiciliária e apoio encoberto a governantes do mapa político angolano.

³ A partir daqui não será indicada a localização.

⁴ Referente ao Lubango ou habitantes do Lubango.

1. Motivação para a escolha do tema

A principal motivação para o início deste projeto de doutoramento surgiu na sequência de estudos realizados sobre a comunidade angolana em Portugal durante o meu mestrado, cujo tema – *Os Quadros Angolanos em Portugal. Integração e Retorno* - desenvolvi. Ao analisar questões relacionadas com a integração social dos angolanos em Portugal e, em particular, os seus rituais em diáspora, foi-me possível observar que, independentemente da sua origem social, se revelaram situação de superstição⁵ por parte de alguns angolanos.

Efetivamente, muitos angolanos recorrem à igreja para dirimir uma série de males que, supostamente, grassam nas suas vidas. Regressando ao contexto de origem, e sem que tenha especial relevância a duração ou a natureza da sua estadia noutros contextos, é notória a entrega de muitos ao espiritismo ou a igrejas espiritualistas nas quais, para além da oração (onde muitos choram e entram em transe), que é feita com entusiasmo e devoção, se nota uma grande dedicação dos pastores e fiéis que, pela sua fé, dizem conseguir afastar o mal e alcançar a cura. Estamos perante aquilo que é hoje designado “cura pela fé”.

O móbil deste culto pode ser enquadrado naquilo que conhecemos como neopentecostalismo, hoje também enraizado no seio do catolicismo, tendo alguma coesão comparativamente com o protestantismo. Ao observar algumas destas igrejas e interagindo com alguns fiéis, pude constatar que muitos acreditam que a cura é protagonizada pelo profeta, que integra o poder e dom de Deus, e que, nas suas homilias e cultos diários, promete a cura e o bem-estar social aos seus crentes.

A minha curiosidade em relação ao fenómeno religioso em Angola tornou-se mais consistente quando conversei com um colega de karaté que falava na sua capacidade de curar pessoas. Este, dada a prerrogativa de ser o mestre da academia de karaté, abandonava o treino sempre mais cedo com o argumento de auxiliar pessoas atingidas por supostos problemas espirituais.

Mais tarde, reencontrei um colega do ensino secundário e superior que havia mergulhado no álcool. Depois da morte da sua companheira, passou a viver momentos difíceis que se foram agravando pela pressão de parentes e amigos que o consideravam

⁵ Utilizarei ao longo do texto o termo “superstição” por ser o usado pelos meus interlocutores.

infértil dado o facto de ela ter tido uma filha de uma ligação anterior. Iniciou uma nova ligação e, nessa altura, passou a frequentar a Igreja Jesus Cristo Salvador. Tendo sido um fiel devoto, acredita que foi graças à igreja que deixou de consumir bebidas alcoólicas e que conseguiu ser pai pela primeira vez.

Outra motivação para a minha pesquisa decorreu da grande proliferação religiosa que Angola tem vivido nos últimos tempos, a qual se tornou mais evidente no período de transição do sistema político baseado no monopartidarismo (com uma ideologia marxista-leninista) para o sistema multipartidário, do qual resultou a economia de mercado e a «dolarização da economia Angolana» (Schubert, 2000:11).

A Igreja Jesus Cristo Salvador foi originariamente criada na República do Congo (Brazaville) por Paulo Joli Mulende, um angolano que, no início da luta de libertação nacional de Angola, foi levado pelos pais para a República Democrática do Congo. Fez os seus estudos neste país e formou-se em medicina, que exerceu durante alguns anos; todavia, tornou-se alcoólatra e foi chamado por um profeta paquistanês a integrar uma igreja neopentecostal que o curou do alcoolismo, tornando-se, por fim, pastor ele próprio.

2. Objetivos teóricos e abordagem teórica privilegiada

Este estudo teve como objetivo geral realizar um trabalho etnográfico de longa duração (cerca de 12 meses) na Igreja Jesus Cristo Salvador. Ele tem como intenção fundamental apreender os processos de cura pela fé, dando atenção aos seguintes aspetos:

- Investigar o itinerário desta igreja até o seu estabelecimento no Lubango;
- Identificar o tipo de público que a frequenta do ponto de vista da sua pertença social;
- Analisar a sua composição étnica⁶;
- Identificar as redes de sociabilidades no seio da igreja;
- Compreender as razões do recurso à igreja em lugar do hospital;
- Observar as relações entre o processo de cura e a medicina não alopática (também chamada “medicina tradicional⁷”);

⁶ Uma vez mais, o uso desta categoria reproduz a nomenclatura local, apesar de alguns problemas que começa a levantar no terreno em análise e que mais à frente explicitarei.

- Identificar as relações de poder e de hierarquia no interior da igreja, a pertença social e cultural dos devotos e mapear as suas redes de relações sociais e profissionais.

3. Metodologia adotada: para uma etnografia dos fenómenos religiosos

Métodos e técnicas

O processo de recolha etnográfica obedece, em muitos casos, às particularidades do terreno em análise. O cenário religioso tem sido bastante discutido nos últimos anos, fundamentalmente com a expansão religiosa do neopentecostalismo. Escolhi para o estudo da minha temática a observação participante como método preferencial.

Mergulhando nos alvares da ciência e nas explorações científicas, pode-se constatar que a observação participante já era utilizada por algumas disciplinas nas suas pesquisas. Em Antropologia, este método tem origem na Escola de Chicago, em 1920, tendo sido numa fase inicial objeto de contestação pelas ciências experimentais.

Em 1922, o antropólogo britânico Bronislaw Malinowski, ao apresentar a sua vivência entre os nativos das Ilhas Trobriand no Pacífico, introduziu e fundamentou a observação participante como um método incontornável em termos de recolha de informação no terreno. Neste caso, a ideia de participação resume-se no “mergulho” que se deve fazer no trabalho de campo. O antropólogo tornar-se-ia “nativo” (Mascarenhas-Keyes, 1987; Narayan, 1997; Flick, 2005).

Este método sustentou durante anos a Antropologia colonial e, apesar de refletir interesses coloniais, permitiu uma grande recolha de dados sobre populações nos diferentes continentes. Quando esta abordagem foi sistematicamente adotada em Antropologia, muitos investigadores viam-na como uma espécie de ritual de passagem virtual, pelo qual um verdadeiro antropólogo devia passar. Esta postura impulsionou um grande número de antropólogos a experimentar terrenos em territórios catalogados como “exóticos” para, supostamente, realizar o referido “ritual”.

⁷ Uso o termo generalizadamente para referir práticas de tratamento não alopático com recurso a diferentes ingredientes que vão de elementos vegetais ou animais, a combinação de plantas, sementes, outros.

Segundo Davies (1999: 68) a observação participante pode ser entendida nos seguintes moldes:

Participant observation is usually taken as the archetypal form of research employed by ethnographers. It is more properly conceived of as a research strategy than a unitary research method in that it is always made up of a variety of methods. In its classic form participant observation consists of a single researcher spending an extended period of time (usually at least a year) living among the people he or she is studying, participating in their daily lives in order to gain as complete an understanding as possible of the cultural meanings and social structures of the group and how these are interrelated. Clearly such a goal seems more readily achievable if the group selected for study is small and relatively isolated.

Estudos atuais revelam que não deve haver esse rigor implícito em relação aos trabalhos de campo. Tudo depende do nível de informação recolhida e se os dados obtidos satisfazem os objetivos preconizados. Depois de Davies (1999), outros autores continuaram a refletir sobre a observação participante. Assim, alguns anos mais tarde, Flick (2005: 142), citando Denzin (1989), afirmava que «a observação participante se define como uma estratégia de campo que combina vários elementos: a análise documental, a entrevista de sujeitos e informantes, a participação e observação diretas, e a introspecção». O quadro metodológico apresentado, que destaca a observação participante como um complexo que combina várias técnicas, adequa-se ao estudo que pretendo realizar, dada a natureza das temáticas em análise.

Devo recordar que a observação participante tem inevitavelmente limites, resultantes das barreiras que são postas ao observador, com origem em elementos de diferente natureza, como pude constatar no meu trabalho de campo, dada a sua especificidade. Há como que uma dupla realidade: «uma apresentada aos de fora e outra reservada aos de dentro» [(Flick, 2005:6) citando Adler e Adler (1987)].

Não é este o contexto para sintetizar a problematização da observação (e da escrita) etnográfica de que a nossa disciplina tem sido objeto nas últimas décadas. Aceito a pertinência metodológica da observação dita participante, estando, todavia, consciente dos seus riscos (de que destaco a própria manipulação do antropólogo como sublinhou Paredes) e das suas limitações de que eu, enquanto observador sou parte integrante. Não irei, todavia, deter-me em algumas abordagens que avaliaram as potencialidades e os limites da observação etnográfica a partir do observador, nomeadamente a antropologia

das emoções⁸, que, desde o seu começo as considerou social e culturalmente construídas (ver nomeadamente Rosaldo, 1984; Heelas, 1986; White & Lutz, 1986).

Correndo o risco de que, como sugeriu Heelas (1986), as emoções que não são enfatizadas permanecerem no “escuro” enquanto que emoções nas quais nos focalizamos apareceram, desenvolveram-se e aprofundaram-se na experiência⁹. Devo, no entanto, enfatizar que os discursos dos meus interlocutores foram ganhando sentido não a partir de uma essência do “eu” independente, mas das suas próprias experiências num mundo de novos significados, imagens e laços sociais. Entendo, por isso, a emoção, tal como vem sendo estudada pela Antropologia das emoções, não apenas como uma experiência interna, subjetiva, mas também como uma prática discursiva dos observados, que é naturalmente construída e que extrapola o domínio do observado.

Tão pouco vou tomar como modelo a chamada antropologia da experiência (Turner 1982, Turner & Bruner 1986) que avaliou as formas como os indivíduos experienciam a sua cultura e como essas experiências são expressas. Tomo como âncora de análise a ideia de que observado e observador constituem, dinamicamente e no seu conjunto, o cerne da observação etnográfica.

O meu processo de recolha etnográfica enquadra-se na conceção de observação participante concebida por Flick (2005), que engloba um conjunto de técnicas de investigação e apresenta alguma elasticidade em relação aos eixos de movimentação etnográfica. Assim, a minha aproximação ao terreno fez-se a partir de contactos preliminares realizados a partir de um colega de escola que frequenta a igreja e mantém uma relação privilegiada com os seus pastores por se ter integrado no topo da hierarquia da igreja.

Depois de ter sido apresentado aos pastores e de ter relatado os meus propósitos, passei a frequentar a igreja e a participar nos cultos, como se fosse um praticante. Esta foi uma estratégia de aproximação aos fiéis e, por isso, o primeiro mês de pesquisa consistiu apenas em frequentar as atividades da igreja sem a utilização de qualquer instrumento de captação de som e imagens. Para uma maior aproximação aos fiéis, evitava os lugares indicados pela direção da igreja.

⁸ Segundo Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990), que defenderam uma abordagem da emoção enquanto prática discursiva, a construção da emoção diz respeito à vida social em detrimento de estados do observador; por outras palavras, a emoção é uma construção sociocultural, que retira a sua representação do domínio público do discurso.

⁹ Sobre os aspectos físicos que as emoções desencadeiam, ver Fajans (2006) e Perez (2009).

Para além da observação que fui realizando no interior da igreja, o processo de pesquisa continuou com entrevistas¹⁰ aos respetivos dirigentes (diáconos/diaconisas, doutores, evangelistas, pastores, apóstolos e profeta). Foi a forma por mim encontrada para habituar os fiéis à presença do gravador e ao início de um processo de diálogo. Gostaria, no entanto, de referir que a minha proximidade com a direção da igreja me ajudou a obter uma maior aproximação aos devotos.

Para um alcance mais diversificado e célere em termos de público, a recolha etnográfica foi conduzida, no início, em forma de “bola de neve”, até conseguir uma maior integração no seio da igreja, altura em que passei a abordar diretamente os fiéis, mesmo que tivesse de contactá-los fora do recinto do culto. Esta decisão foi tomada por temer alguma manipulação por parte da elite da igreja ou dos fiéis mais comprometidos com ela. Procurei interpelar um tipo de público menos envolvido com a igreja e que a frequentava de forma irregular, aos fins-de-semana (conhecidos no contexto da igreja como “domingueiros”) ou em cerimónias de libertação.

Dado o facto de poder realizar a pesquisa no meu local de nascimento e de conhecer alguns intervenientes e crenças da referida igreja, penso ter realizado uma espécie de “antropologia nativa¹¹”. Eis o que me remete para Mascarenhas-Keyes quando afirmou que [...] «for the native anthropologist, research occurs within the ‘non-exotic’ socio-cultural context of primary socialization and requires, as will be shown, a professionally induced schizophrenia between the ‘native self’ and ‘professional self» (Mascarenhas-Keyes, 1987:180).

Não se pode negar que a maior parte dos antropólogos chegam a ser, no terreno, autênticos atores. Esta ideia aparece no quadro de algumas críticas que a autora citada sofreu em função da sua adaptação ao contexto em estudo, “mascarando-se”.

¹⁰ Quer nas passagens dos meus interlocutores, quer nas traduções de línguas locais que incluo no texto e que tiveram menção de autoria, segui de forma literal o português que me foi transmitido.

¹¹ Ao falar de “antropologia nativa” tenho em mente uma nova postura epistemológica, com o questionamento da natureza e da produção do conhecimento em Antropologia, iniciada por Vine Deloria Jr. com o seu *Custer Died for your Sins* (1969). Evidentemente que falar de uma antropologia nativa levanta problemas de hermenêutica que, em larga medida, foram expressos por autores como Kirin Narayan e o seu emblemático “How native is a native anthropologist?” Lembro, no entanto, o repto lançado por Lévi-Strauss em 1961: «might not anthropology find its place again if, in exchange for our continued freedom to investigate, we invited African or Melanesian anthropologists to come to study us in the same way that up to now only we have studied them».

O facto de conhecer algumas pessoas na igreja e desenvolver a investigação em forma de “bola de neve” não é garante de “sucesso” etnográfico. Efetivamente, Flick (2005:60), citando Hildenbrand (1995) aconselha que:

Embora muitas vezes haja a convicção de que o acesso ao terreno é facilitado pelo estudo das pessoas conhecidas do investigador e do conseqüente encontro de casos no seu círculo de conhecidos, o que acontece é precisamente o oposto: quanto mais desconhecido for o terreno, mais os investigadores podem surgir como estranhos, aos quais as pessoas do estudo têm alguma coisa a dizer, e que é nova para o investigador.

A imersão num terreno privilegiado, considerando o número de pessoas conhecidas, não torna inequívoca a eficiência analítica dos dados recolhidos. Efetivamente, tive de lidar com o constrangimento de alguns fiéis que aparentavam algum desconforto em relação à minha presença, razão pela qual corroboro a ideia de Flick segundo o qual:

O investigador tem de enfrentar o problema de negociar a proximidade e a distância, em relação à pessoa ou pessoas estudadas. São também significativos os problemas de abertura, transparência e negociação de mútuas expectativas, finalidades e interesses. [...] Tem de decidir entre adoptar ou a perspectiva de estranho ou a de membro em relação ao objecto da investigação (idem:61).

Adotei a flexibilidade possível em relação ao terreno, tentando um processo de negociação constante e adaptação a cada cenário, para minorar situações de inconveniência ou de invasão de privacidade.

Devo referir que a presença de um antropólogo num cenário religioso, e com as características que a igreja Jesus Cristo Salvador apresenta, impõe, até certo ponto, alguma “máscara”, por mais indesejável que seja, para que a identificação com o cenário religioso se torne uma mais-valia e, sobretudo, para não ser visto pelos crentes como invasor do seu espaço íntimo de devoção.

Foi necessário conquistar algum espaço e amizade no seio dos crentes. Não pode ser negligenciada a especificidade da vertente religiosa e o facto de procurar igrejas que, como a que estudei, constituíam, na maior parte dos casos, uma alternativa para os indivíduos que padeciam de enfermidades prolongadas e que não tinham possibilidades de continuar o tratamento num hospital. Assim, a igreja passou a ser um espaço privilegiado para muitas famílias e, como afirmou Viegas (2008), «constituem um lugar de moralização; são autênticas redes de solidariedade e sociabilidade; realizam a cura através do ministério da cura “orientada pelo poder do divino Espírito Santo”» (Viegas, 2008:149).

O percurso metodológico desta tese de doutoramento, tal como afirmado acima, contou com leituras diversas, pois o escopo da tese direcionou-se para áreas paralelas ao contexto em estudo. Assim, foram realizadas algumas leituras que permitiram uma compreensão mais integral de aspetos relativos à noção de igreja e à forma como o cristianismo integra o fenómeno da feitiçaria, central na minha abordagem. As leituras estenderam-se a questões de natureza histórica, principalmente a história da colonização da Huíla e a história recente de Angola (bastante influenciada pela guerra fria) e a abordagens teóricas incontornáveis para uma compreensão mais efetiva da antropologia angolana atual.

O quadro metodológico está ainda marcado pelo recurso a instrumentos que permitiram o mapeamento do Lubango e os elementos adjacentes para o terreno de pesquisa que é o bairro Comandante Cow Boy. Neste particular, recorri aos sistemas de informação geográfica (SIG) que, através da recolha dos pontos essenciais a partir de um GPS, permitiram uma localização mais precisa dos vários núcleos adjacentes ao bairro: hospital central; colégio 1 2 3; Escola Mandume; Campo de futebol do Tchicafa; morgue do hospital central; escritórios da igreja evangélica sinodal de Angola – IESA; Supermercado Shoprite; Instituto Superior Teológico do Lubango – ISTEEL; Hotel Vip Huíla; ISCED-Huíla; Comité do partido MPLA; mercado informal do bairro Comandante Cow Boy; Administração do Bairro Comandante Cow Boy; Casa do quimbanda; Casa da Santa; Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango.

Apesar do predomínio de entrevistados pertencentes à Igreja Jesus Cristo Salvador que rondam os vinte indivíduos (dos quais destaco: o profeta; o apóstolo; três pastores; um diácono e uma diaconisa), o universo da tese é bastante diversificado e conta com três pastores de igrejas não pentecostais; três padres católicos; seis indivíduos da sociedade civil, maioritariamente brancos descendentes de portugueses; três negros pertencentes às famílias mais antigas da cidade e que vivenciaram a entrada dos portugueses; catorze administradores de bairro da comuna sede do Lubango. De uma forma geral, o processo de pesquisa de terreno contou com um universo de cinquenta e seis indivíduos.

4. Constrangimentos de recolha no terreno

Houve vários constrangimentos ao nível do terreno.

Assim, tive de gerir os rumores iniciais, dentro e fora da igreja, que me davam como um universitário atingido pelo feitiço ou frustrado por viver dificuldades ao nível do casamento. Além disso, fui pressionado a integrar um “grupo de aconselhamento”¹² da igreja para visitar um amigo que estava a passar por situações difíceis (bebia exageradamente, foi abandonado pela mulher e estava na iminência de perder o emprego). Devo acrescentar ainda a minha estranheza relativa ao ritual praticado na igreja por nunca ter estado no interior de uma igreja neopentecostal. Por isso, observar os rituais de exorcismos e a possessão dos fiéis exorcizados era, no início, bastante difícil, pois, em certos momentos, era obrigado a impedir quedas violentas de fiéis possuídos.

Fui recorrentemente aconselhado por amigos e familiares a não entrar em casa logo a seguir aos rituais; devia dar algumas voltas, não entrar para o quarto com a roupa utilizada e tomar imediatamente um banho¹³.

As estórias de cura contadas pelos fiéis, principalmente os relatos em torno da inativação de feitiço por parte do profeta, tornaram o meu encontro com este algo difícil. Fui convidado a participar do pequeno-almoço e declinei sob o pretexto de já o ter feito e de estar com um problema gástrico. O profeta fundador da igreja sugeriu-me um clister feito à base de uma planta, que recusei com base na quantidade de maçaroca fervida que consumira no dia anterior. À saída, outra oferta se consubstanciou num montante financeiro para apanhar um táxi. Também declinei, porque tinha o carro estacionado na parte de trás da igreja.

A maior dificuldade nos processos de recolha etnográfica no interior da igreja ocorria nos dias em que tinha de a visitar no período da manhã (momento reservado à cura e

¹² Consegui declinar o pedido e sugeri-lhes que procurassem conselhos junto da família do colega para ser ela a assumir o enquadramento ou não do mesmo na Igreja Jesus Cristo Salvador.

¹³ Cumprí estas recomendações nos primeiros dias. Passei a ignorar estes aspetos por temer alguma interferência negativa no processo de aproximação ao terreno.

libertação de fiéis) e encontrar crentes com algum estatuto ao nível da sociedade lubanguense, ajoelhados, *seminus* e passando por um processo de unção com azeite¹⁴.

A realização de atos de libertação, aos sábados e domingos, era também difícil de gerir, porque alguns fiéis conhecidos olhavam constantemente para o local em que me encontrava, antes de se aproximarem do pastor e serem submetidos ao exorcismo. Nestes casos, preferia abandonar a igreja no momento da realização do cerimonial.

Retomo, afinal aquilo que já enunciei: os limites por um lado, e, por outro, as imposições postas ao observador e cujo impacto na pesquisa não pode ser negligenciado.

5. Síntese de conteúdos da tese

O presente trabalho comporta cinco capítulos estruturados da seguinte forma:

Capítulo 1. Igreja, expansão e devoção. Para uma reflexão etnohistórica sobre a igreja em Angola, integra uma análise da produção teórica mais pertinente e seus resultados, sendo discutida a problemática da expansão e estabelecimento da igreja em Angola; o seu posicionamento em relação ao colonizador e os movimentos de libertação nacional; o lugar da igreja durante o monopartidarismo; o seu papel durante a guerra civil desencadeada no período pós-independência. São também discutidas algumas categorias: igreja; seita; igrejas independentes africanas; igrejas neopentecostais em Angola.

Capítulo 2. Contextualização histórica e antropológica consiste numa análise do contexto do Lubango com destaque para a localização geográfica e numa curta resenha histórica, identificação da população e dos grupos etnolinguísticos; caracterização dos bairros na era colonial e atual; distribuição populacional no Lubango; razões do *boom* religioso em 1992.

¹⁴ Conseguia perceber pelo olhar deles que a minha presença era um incómodo e não sabiam qual seria a minha reação. O reencontro com os mesmos nos seus locais de trabalho ou igrejas de origem era ainda mais complicado. Sempre que estivesse com o pastor fazia questão de dizer que garantia todo o sigilo possível. Por esta razão, para casos de rituais realizados na igreja ou depoimentos relativos a seus membros, uso nomes fictícios.

Capítulo 3. A Igreja, os devotos e os agentes de culto, em que descrevo as redes de sociabilidade e eixos de movimentação no interior da igreja; os principais intervenientes no processo ritual no contexto da Igreja Jesus Cristo Salvador com destaque para o perfil dos membros da hierarquia e os seus fiéis. Analiso ainda os objetos utilizados na ornamentação do interior da igreja e os produtos empregados nos processos de libertação e cura.

Capítulo 4. Os cenários da doença e respetivos paliativos, onde tento descrever com algum pormenor o contexto da doença e apresento alguns procedimentos paliativos para se contornar possíveis cenários de doença.

Capítulo 5. Purificação e cura, dedicado essencialmente aos processos de purificação e cura no contexto da Igreja Jesus Cristo Salvador, realçando: a orientação do culto e respetivas práticas; as correntes de libertação; as formas de oração; a libertação no monte; os tratamentos na igreja e, finalmente, a libertação da casa ou de outro espaço importante para o fiel¹⁵.

Evidentemente que, como qualquer tese de doutoramento, esta corresponde a uma seleção e análise de alguns dados, com a decorrente secundarização ou abandono de outros – quiçá destinados a um posterior aprofundamento teórico. Todavia, o trabalho, por vezes extremamente difícil, de seleção dos dados etnográficos implicou essa outra tarefa, não menos complexa, de tentar decantar a diferente oferta teórica da antropologia contemporânea, como a antropologia da saúde, ou de prescindir de revisitar um quadro teórico mais “clássico” como a antropologia dos fenómenos religiosos – para a qual, contudo, este trabalho tenta oferecer alguns contributos.

A seleção dos dados etnográficos decorrente do quadro teórico reflete aquilo que constitui o meu centro de interesses e que, como enunciei acima, dá continuidade a uma pesquisa anterior: a expansão das igrejas pentecostais em Angola e a sua implantação num território urbano que atrai, entre os seus devotos, indivíduos que, à primeira vista, pareceriam desajustados de um cenário de superstição, como intelectuais, artistas, políticos.

¹⁵ Loja, empresa, carro, fazenda (terreno para cultivo).

Capítulo 1. Igreja, expansão e devoção. Para uma reflexão etnohistórica sobre a igreja em Angola

Neste capítulo, pretendo fazer uma descrição do itinerário histórico do cristianismo e sua implantação no território angolano; identificar as principais vias de penetração e implantação do catolicismo (a partir do século XV) e do protestantismo (no final do século XIX); destacar os propósitos dos dois movimentos religiosos em Angola e a sua relação com as populações nativas; descrever o seu papel durante a colonização e no período pós independência (guerra civil); sublinhar os movimentos messiânicos africanos, a sua atuação em território angolano e o posicionamento de outras denominações religiosas.

Antes de mais, tenho de assinalar a grande lacuna existente na bibliografia antropológica sobre os movimentos religiosos atuais em Angola, sendo que, paradoxalmente, existe uma abundante produção, sobretudo portuguesa, no que se refere ao período colonial¹⁶, marcada, todavia, por elementos etnocêntricos que concebem Angola como um território cuja história se deveu à presença colonial portuguesa. Esta linha de pensamento anulou, até certo ponto, os elementos históricos locais e enalteceu os ideais do assimilacionismo como um ato de solidariedade humanitária em relação a etnias consideradas “indígenas”, que, beneficiando do cristianismo e da instrução em matérias relativas à escrita, leitura e aritmética, podiam sair do obscurantismo e passar à civilização¹⁷ (Ki-Zerbo, 1972, Oliveira, 1978, Davidson, 1979; Henriques, 1997; Carvalho, 2008; Altuna, 2010; Santos & Torrão, 1993; Bahu, 2013).

A produção teórica colonial categorizava as crenças religiosas africanas como formas muito primitivas de apreensão do universo e, à luz do cristianismo, como transgressões. Os cultos tradicionais eram rotulados como seitas e, conseqüentemente, combatidos. No entanto, apesar dos “vícios” que se podem observar ao nível da reflexão teórica colonial, ela constitui um importante esteio para a análise de vários fenómenos referentes à sociedade angolana nos períodos pré e pós colonial, com base na qual os

¹⁶ Castelo (2012) apresentou a pertinência dos estudos realizados pela Junta das Missões Geográficas e de Investigações coloniais do ultramar, coordenados pelo Ministério das Colónias do Ultramar (1936-1973). A autora referiu que «a ciência é apresentada como meio de garantir o sucesso da colonização e assegurar uma exploração racional dos recursos coloniais, com óbvios dividendos económicos para a metrópole» (Castelo, 2011: 393, citando Varanda, 2007).

¹⁷ Ver também: Kajibanga (2008); Hountondji (2012); Ela (2013); Mbembe (2013); Mudimbe (2013).

investigadores contemporâneos se têm apoiado para a reelaboração da história da sociedade angolana.

Curiosamente, os resultados mais significativos em termos de produção etnográfica referem-se ao período pós-colonial em Angola: guerra civil, situação económica, política e social, o drama dos refugiados e a política externa (Bahu, 2013:17). Nesta medida, o contexto angolano carece de uma etnografia global e sistemática, à qual talvez devamos atribuir as limitações impostas pelo conflito armado e pelas prioridades que se impunham ao país. Em relação ao quadro religioso angolano, existe, como referi acima, uma produção teórica muito reduzida na qual se evidenciam um pequeno grupo de sociólogos e antropólogos (Matumona, 2009; Soares, 2008; Viegas, 2008 e 2010; Altuna, 2010).

Dado o quadro apresentado, para a concretização desta investigação utilizei como recurso os (poucos) estudos relativos à realidade social angolana e os que tratam a religião nos diferentes contextos africanos. Destaco as obras de Hastings (1976), Oasthuizen (1989; 1991; 1996), Torres (1995), Adrian (1994), Gifford (1995), Kitshhoff (1996), Elphick (1997), Amanze (1998), Cruz e Silva (1998; 2002), Fry (2000), Sundkler & Christopher (2000), Anderson (2000; 2001), Gaiya (2002), Pfeiffer (2002), Honwana (2003), Asamoah-Gyadu (2005), Seibert (2005), Strohbeen (2005), Holmes (2006), Maxwell (2006), Ranger (2007), Almeida (2009).

Sendo o conceito de igreja recorrente ao longo da minha investigação, parece oportuna a realização de um breve enquadramento teórico do mesmo, tendo em conta a sua evolução ao longo do tempo e a forma como cada sociedade e os seus fiéis o concebem.

1.1. A noção de igreja e a sua dinâmica

O conceito de igreja, do ponto de vista histórico-teológico, teve o seu início na chamada de Deus a Abraão. A palavra pode «significar “os chamados de fora” ou “assembleia”». “Há uma igreja visível e invisível. Não há uma igreja perfeita na terra», segundo Kaller (1977:27), o qual considera invisível uma igreja sem estrutura física, sendo ela, todavia, central para o autor. A ideia de assembleia, concretizável através da observação etnográfica, corresponde a um conjunto de indivíduos unidos pela fé em torno de um ser sobrenatural (Deus).

Para Viegas, o termo «deriva da palavra latina *eclesia* que significa assembleia e parece ser um vocábulo de carácter essencialmente cristão por ter sido utilizado por Cristo ao dirigir-se aos seus apóstolos» (Viegas, 2007:29). No entanto, esta designação inicial de assembleia evoluiu consideravelmente e tornou-se uma instituição de grande complexidade, onde diversos sectores funcionam em prol da instituição que representam.

A ideia de igreja como um todo complexo e organizado onde interatuam uma série de elementos e fatores foi analisada por Viegas nos seguintes termos:

[...] Uma igreja pode ser entendida como sendo uma instituição aberta, formada por homens e mulheres hierarquicamente organizados, os quais mantêm relações normais com a sociedade, estando os seus discursos e práticas voltadas para resolução dos problemas espirituais e sociais. Os membros de uma igreja não estão sujeitos a uma estrita observância das suas normas. Por definição, a igreja é uma “estrutura aberta” onde na perspectiva sociológica não existem diferenças sociais e étnicas. Numa visão teológica é considerado o “sacramento da salvação”, por ser um “espaço do perdão e da reconciliação”, um lugar de encontro e do diálogo (Ibidem: 29).

A acrescentar às práticas mencionadas, a realidade angolana tem configurado uma nova forma de igreja que, para além da fé, oração, sociabilidade, educação, solidariedade e cura pela fé, engendra um complexo sistema de atuação social baseado na construção de escolas, hospitais, centros sociais. Estes espaços, além de concederem prioridade aos seus devotos, constituem uma importante fonte de receitas para a igreja, que beneficia diretamente dos lucros gerados por estas instituições ou através do dízimo que elas devem atribuir-lhe.

À complexidade da instituição em estudo, acresce o facto de ser ou não uma instituição com fins lucrativos pois, na maior parte dos casos, a sobrevivência da igreja resulta de contribuições dos fiéis e de investimentos que é, em certos contextos, obrigada a fazer. A noção de “igreja empresa” engloba todas as formas de culto onde a “satisfação” de ambas as partes “atenua” qualquer dispêndio monetário ou em espécie. Nesta medida, subscrevo em parte a análise de Comaroff & Comaroff (2000) sobre o conceito de “capitalismo milenar” que integra uma perspetiva de “economização” dos diferentes tipos de cultos, principalmente os do ramo evangélico e pentecostal. Para os autores, o ponto mais alto do “capitalismo milenar” coincide com a proliferação global das “economias ocultas” que sustentam um enriquecimento baseado em técnicas que desafiam a explicação convencional através de meios mágicos:

As all this suggests, appeals to the occult in pursuit of the secrets of capital generally rely on local cultural technologies: on vernacular modes of divination or oracular consultation, spirit possession or ancestral invocation, sorcery busting or forensic legal procedures, witch beliefs or prayer [...] (idem: 317).

Nesta linha de pensamento, Comaroff & Comaroff (2000) consideraram o espírito neoliberal como o catalisador das “economias ocultas” e estabeleceram paralelos com a propagação de novos movimentos religiosos em todo o mundo que pregam o evangelho da prosperidade. No entanto, o conceito de “economias ocultas” utilizado pelos autores não pode ser generalizado a todos os tipos de cultos. Há uma série de fatores a ter em linha de conta e nomeadamente, não se pode descorar o sentimento de quem faz as oferendas nos diferentes cultos e o seu grau de satisfação em relação ao culto frequentado, uma vez que muitos fiéis o fazem com prazer e reconhecem o ofertório como uma prática que visa a manutenção e engrandecimento do culto que praticam – e que passa a ser um compromisso voluntário.

No contexto da Igreja Jesus Cristo Salvador, pude observar uma espécie de aceitação e reconhecimento da oferta como um processo de agradecimento a Deus pela harmonia e paz nas vidas dos devotos, sendo a existência da igreja o garante da sua saúde física e psicológica. Desacordos e rumores ocorrem no seio daqueles fiéis que não conseguiram assegurar as suas expectativas de cura ao nível da igreja.

Independentemente da relativização do conceito de “economia oculta” defendida por Comaroff & Comaroff (2000), os questionamentos em relação às formas de angariação de fundos nos diferentes cultos encerra uma certa ideia de alteridade que convida à condenação de muitas vozes, principalmente de alguns cristãos pertencentes ao culto católico ou evangélico tradicional. Os protestos ou reivindicações por parte de indivíduos da sociedade civil, e não só, ocorrem porque certas lideranças religiosas se têm apresentado como formadas por um grupo de indivíduos com considerável poder económico. Desta feita, torna-se oportuna a apresentação de um conceito de igreja que atravessa todas as *nuances* económicas mas anula qualquer forma de enriquecimento pessoal e reafirma a ascensão de uma organização virada para o bem-estar da sociedade e dos fiéis:

[...] A igreja não é uma agência social mas de significado social na cidade; não é o governo da cidade mas é chamada a anunciar e a viver conforme o reino de Deus em toda a sua significação política; não é um banco mas é uma força económica na cidade e deve procurar o bem-estar económico na cidade; não é uma escola mas está chamada a educar o povo da cidade no concernente ao evangelho de amor, da justiça e de transformação social; não é

uma família mas é uma família de Deus chamada a ser um próximo para todos os que amam a Deus; não é um edifício mas necessita e possui edifícios para levar a cabo o seu ministério; não é exclusiva nem única mas está especialmente chamada por Deus para ser diferente na maneira em que serve a cidade; não é uma instituição mas necessita de estruturas institucionais para efetuar câmbios nas vidas das pessoas da sociedade; não é uma organização de desenvolvimento comunitário mas o desenvolvimento de comunidade é essencial a natureza da igreja. Há aqui uma chamada de atenção e apela a responsabilidade como estrutura, como movimento, como organismo, como organização, como fé e como experiência¹⁸.

A complexidade relativa ao conceito de igreja torna essencial a decantação dos elementos efetivamente pertinentes para a definir. Para Dittes, é um fator relevante o público que a frequenta e as razões do recurso a estes espaços de meditação¹⁹ cristã. Cole (2003:52), citando (Dittes, 1967), sugere alguns fatores que estão na base do recurso à igreja:

Those who books the church today explain that people fill pews and rosters out of fear or out of monstrous self-confidence, to enhance reputation in the community or to restore a sagging self-esteem, to develop professional and business contacts or to escape from the tribulations of profession and business. We are told that people go in search of guaranteed friendships or psychological refurbishing at less cost than country club or psychiatrist, or just because – like raising three children in a split – level house with a weedless front yard – it’s “the thing to do”. But, say our modern prophets, they are not in the churches because they have been gripped by the Holy Spirit, been compelled by the promises and commands of the gospel, or begun earnest search for the direction of God in their lives.

Estes fatores adequam-se ao contexto angolano em geral e lubanguense em particular. Todavia, a justificação dos profetas ou pastores em relação à fundação ou recurso a uma igreja é também legitimada por uma revelação do Espírito Santo, sendo que, contrariamente à perspectiva de Comaroff & Comaroff, interesses económicos ou razões obscuras nunca são evidenciados. Nesta conjuntura, existem processos de avaliação das igrejas que têm privilegiado o fator antiguidade, negligenciado ou questionando o valor das chamadas “igrejas novas” que são frequentemente classificadas como seitas.

Entretanto, as “igrejas novas” põem em relevo elementos que estão ausentes nas “igrejas históricas²⁰” e são categorizados como atropelos aos preceitos bíblicos. O conceito de seita surge frequentemente como um dispositivo para identificar a alteridade.

¹⁸ Fonte: pastor José Bernardo Luacuti. Reformulou o conceito de igreja apresentado por Van Engen (2007:91).

¹⁹ O conceito de meditação será utilizado ao longo do texto enquanto prática hindu ou budista que, aqui como noutros contextos, foi integrada pelas igrejas neopentecostais.

²⁰ “Igreja histórica” é aqui utilizada para referir as igrejas seculares, implantadas há algum tempo no território angolano e que tiveram uma origem ocidental.

Esta designação adquiriu grande popularidade em Angola e é geralmente proferida por líderes religiosos das igrejas ditas “consagradas” ou “históricas” (igreja católica, protestante – metodistas, baptistas, anglicanas, luteranas, adventistas e algumas pentecostais) e por intelectuais influenciados por um determinado pressuposto teológico. Analisando uma perspectiva teológica, Prieto (1994:262,263) referia-se a “seita” nos seguintes termos:

Tem espírito de seita o grupo, a comunidade, o movimento ou instituição que apresenta uma organização ou submissão incondicional ao líder ou dirigente, quer se trate de uma pessoa ou de um colectivo. Quando se impede toda a crítica interna e se estabelecem métodos inquisicionais de controlo sobre os contestatários. Quando se absolutiza a figura do líder, do fundador, e se segue acriticamente os seus passos e directrizes; quando de facto, se põem as suas palavras antes das do Evangelho e a sua presença deixa em segundo lugar a pessoa de Cristo. Existe espírito de seita quando se absolutiza a própria compreensão da fé, da igreja, do Evangelho ou dos próprios caminhos para o viver, como se a espiritualidade do grupo, da comunidade ou do movimento fosse a única espiritualidade válida e os seus métodos e caminhos os únicos inspirados pelo Espírito. Um grupo, uma comunidade, um movimento têm perfil sectário quando vivem obsessos pelos recursos económicos e põem a eficácia da sua acção libertadora mais no poder dos meios do que na força interna da mensagem e na acção do Espírito.

A ideia de “seita” radica numa perspectiva da imperfeição, do nocivo, do paralelo, do novo, do logro. Categorizações desta natureza decorrem da afirmação de uma identidade religiosa que se constrói em relação a uma alteridade percebida como religiosamente menor e, no contexto angolano, em função das reivindicações apresentadas pela sociedade civil, pelo Ministério do Interior, pelo Ministério da Justiça, pelo Ministério da Cultura e, principalmente, pelas igrejas consideradas históricas. É possível verificar, no entanto, uma progressiva tendência para a aceitação das “igrejas novas”, uma vez observados os regulamentos impostos pelas “igrejas históricas”, Estado e sociedade civil. Assim, muitas igrejas consideradas “seitas” por altura da sua formação, são hoje consideradas “igrejas verdadeiras” e importantes parceiros do Estado. Utilizando como referência Becker (1950), que identificou a denominação religiosa e o culto como fatores para a evolução de uma “seita” para uma igreja, Giddens (1997:554) estabeleceu uma fronteira bastante ténue entre igreja e “seita”:

A denominação é uma seita que «arrefeceu» e se transformou mais num corpo institucionalizado do que num grupo de protesto ativo. As seitas que sobrevivem durante um certo período de tempo transformaram-se inevitavelmente em denominações. Deste modo, o Calvinismo e o Metodismo foram seitas durante os primeiros tempos da sua formação, quando geravam grande fervor entre os seus membros, mas com o passar dos tempos tornaram-se mais “respeitáveis”. As denominações religiosas são reconhecidas como mais ou menos legítimas pelas igrejas e existem paralelamente a estas, cooperando quase sempre em harmonia com elas.

Giddens (1997) introduziu um debate que relativiza a condição de seita, a qual seria apenas uma etapa de formação correspondente a um grande fervor, que, a partir de uma maior contenção, se torna mais respeitável e se aproxima progressivamente da definição de igreja.

Deve ser salientado o facto de, na realidade religiosa angolana, a maior parte dos fiéis já terem frequentado uma ou mais igrejas e de outros frequentarem paralelamente diferentes igrejas. A indefinição em relação à igreja a seguir pode ser medida em função do nível de necessidades (materiais ou espirituais) que cada fiel vivencia.

1.2. A igreja em Angola

Após a transição de Angola para o multipartidarismo e economia de mercado, a igreja passou a ter um crescimento significativo com tendência para movimentos neopentecostais de influência brasileira e africana. Trata-se de um campo de estudos bastante fecundo que tem merecido pouca atenção dos cientistas sociais, tanto angolanos quanto estrangeiros.

Da escassez de material sobre os profetas e cura em contextos de igrejas neopentecostais em Angola, destaco os estudos realizados por Gabriel (1978), Henderson (1990), Santos & Torrão (1993), Peclard (1998), Schubert (2000), Freston (2001), Camerford (2007) e Pereira (2008).

Gabriel (1978) fez uma panorâmica da implantação da igreja católica no território angolano e detalhou os diversos aspetos resultantes da interação com as sociedades nativas. O autor identificou o território angolano e as suas diferentes entidades étnicas, privilegiando os povos de origem bantu. Identificou também povos pré-bantu como os vátuas e os bosquímanos.

Calculou, em 1970, a população angolana em cerca de 5 673 046 habitantes com maior densidade nas regiões do centro (Huambo e Bié) e menor nas áreas semidesérticas da

Quiçama, do sudeste e do sudoeste. A par da população negra, avaliava a população branca, europeia ou os seus descendentes, em 300 000 pessoas²¹.

Para Gabriel, a implantação da igreja em Angola terá ocorrido a partir de 1482, altura em que Diogo Cão atingiu a foz do rio Zaire e em que começaram os primeiros contactos entre congolezes e portugueses. A partir deste período, a igreja católica foi-se estabelecendo no interior e, a par dos processos de dominação colonial, viveu algumas resistências dos nativos.

Nesta obra, o autor destacou os diferentes momentos de implantação do catolicismo em Angola e privilegiou os seguintes: primeiro período (1482-1665, descobrimento e evangelização do Congo); segundo período [1665-1852, da batalha de Ambuila e morte de D. Ana de Sousa²² (em 1663) até 1852]; terceiro período (1825-1975, a igreja de Angola). Estabeleceu uma interessante sincronização entre a história da implantação do catolicismo em Angola e a história/resistência dos diversos reinos de Angola (Congo, Matamba, Ndongo, Quiçama, Vyé, Huambu, Caconda Velha, Caconda Nova, Benguela, Maataman, Ngalangui, só para citar alguns). Categorizou as diferentes dioceses²³ implantadas em Angola com base em critérios étnicos, sendo os anos de 1974/75 os primeiros da ordenação de sacerdotes negros em território angolano. Destacou, por fim, alguns fatores referentes ao estabelecimento da missão protestante em Angola, cujos pioneiros foram os ingleses Comber e Granfell, os quais terão chegado a S. Salvador do Congo em 1878 com a Baptist Missionary Society²⁴.

O autor considerou as missões²⁵ do centro de Angola como as que dispunham de maiores recursos porque eram apoiadas pela Junta Americana e Canadiana. Foram

²¹ Gabriel analisou a crença dos povos bantu num ser superior, sendo por isso, para ele, monoteístas, embora não realizassem ao Deus único no qual acreditavam qualquer ritual por ele ser um ser superior e pacífico. O mal era interpretado como sendo obra de maus espíritos e nunca vindo de Deus.

²² Conhecida por Rainha Njinga Mbandi. Passou a ser D. Ana de Sousa em consequência de um baptismo realizado na igreja católica, o qual marcaria um período de negociação com os portugueses mas que constituía, na verdade, uma forma de ganhar tempo para reorganizar novas investidas contra aqueles. Era uma resistente declarada à ocupação colonial portuguesa no corredor Ambundu, concretamente nos reinos do Ndongo e da Matamba. Foram-lhe reconhecidas habilidades de negociação e diplomacia.

²³ Ver anexo B.

²⁴ Em 1885, precisou a instalação da missão metodista de Luanda pelo bispo americano William Taylor. Ao progredir para o interior, fundou na província de Malange a missão do Quéssua, que se tornou o principal centro do metodismo em Angola.

²⁵ A missão Filafricana de Angola passou a chamar-se, em 1962, Igreja Evangélica do Sudoeste de Angola com sede em Caluquembe (província da Huíla). Da missão de Caluquembe emergiram: Sussangue (Chicama, província do Huambo), Ebanga, Cassua (Cubal, província de Benguela) e Catala

fundadas as missões do Chilume²⁶, Camundongo²⁷, Bailundo²⁸, Chissamba²⁹ (1886), Elende³⁰ (1906), Bondjei³¹, Dondi³². Em 1914, foi criada uma Missão Geral da África do Sul, cujo fracasso terá levado à sua deslocação para Catota (Alto Cuanza), Sá da Bandeira e Moçâmedes; mais para sul, e como resultado da missão Filafricana, surgiu a IESA em Caluquembe, em 1962.

Para Gabriel³³, o continente africano seria «um campo fértil de movimentos sincréticos, fundados por “profetas”, oriundos sobretudo das várias confissões protestantes, mas também de algumas comunidades católicas» (Gabriel, 1978:609).

Apesar de ter aprofundado sobretudo a análise dos factos relativos à instalação do catolicismo em Angola, a obra deste autor acaba por ser das mais completas em termos de caracterização do movimento religioso em Angola, nas suas diversas vertentes e eixos de observação. Categorizou como “seitas” as testemunhas de Jeová, as igrejas pentecostais e as igrejas independentes africanas³⁴, tese que sustentou com base no facto de estes movimentos religiosos privilegiarem o Velho Testamento.

As historiadoras Santos & Torrão (1993) consideraram a evangelização de África pela Igreja Católica um meio bastante eficaz para a expansão do cristianismo e para a consolidação do processo de colonização ao longo dos séculos, principalmente pela ação das ordens religiosas que foram estabelecendo missões³⁵ ao longo de vastas regiões

(Quilengues, província da Huíla). Teve um desenvolvimento notável na região com a construção de escolas e hospitais.

²⁶ Município do Bailundo (Província do Huambo).

²⁷ Município do Kuito (província do Bié).

²⁸ Município da província do Huambo.

²⁹ Catabola – Bié (era conhecido por Nova Sintra).

³⁰ Província do Huambo.

³¹ Galangue, município do Chipindo (província da Huíla).

³² Província do Huambo.

³³ Algumas datações fornecidas por Gabriel merecem ser apresentadas: a instalação e implantação em Angola, em 1922, do movimento adventista (cujo fundador, Anderson, viera do Sudoeste Africano); a expansão das testemunhas de Jeová em Angola no período posterior à segunda guerra mundial; a criação dos pentecostais na região do Cuanza Sul (1938), cujos pastores portugueses influenciaram as regiões do Amboim, Ebo, Cela e Seles.

³⁴ Identificou os seguintes movimentos religiosos africanos: igreja harista (fundada na Costa do Marfim por Harris, catequista metodista, natural da Libéria); os “Mau Mau” que se desenvolveram no Quênia em 1952 como um movimento de reivindicação política; Kimbanguismo (fundado por Simão Kimbangu, em 1921, no Congo Democrático); Lassismo (fundado em 1948 na República Popular do Congo por Lassy Simon Zéphérin. Era também conhecida por bugismo, porque no culto utilizavam muitas velas - *bougies*); Tocoismo (fundado por Simão Toco, nascido em Maquela do Zombo, o qual começou este movimento religioso no Congo Democrático) (Gabriel, 1978).

³⁵ Entre 1881 e 1894 foram fundadas 15 missões distribuídas pelas quatro linhas de penetração que partiam respetivamente de Lândana (Cabinda), Malange (Luanda), Caconda (Benguela) e Huíla

do continente e criaram uma ligação bastante estreita entre as missões católicas e o poder político europeu, que apoiou o projeto antes mesmo de se colocar a circunstância das relações com os poderes africanos.

O princípio de apoio às missões católicas por parte dos estados coloniais foi, na ótica das autoras, uma diretiva discutida na conferência de Berlim de 1885, que aprovou as missões civilizacionais como formas válidas da ocupação efetiva dos territórios africanos. Foi neste diapasão que Henrique de Carvalho, Paiva Couceiro, Luciano Cordeiro e outros membros da Sociedade de Geografia de Lisboa se desdobraram no conhecimento missionário como base para a implementação dos objetivos políticos de Portugal³⁶. Estes “africanistas³⁷” afirmaram que «a missão católica é o meio mais nobre, mais eficaz e mais económico de conquistar, de civilizar e de assimilar o indígena, apesar de ele se achar como que conquistado em sua selvajaria secularíssima» (Santos & Torrão, 1993:84).

Havia, porém, uma falha neste processo missionário como mecanismo para a colonização: eram os missionários do Espírito Santo que se esforçavam por merecer a confiança dos políticos portugueses, por grande parte dos seus padres serem de origem francesa. Entretanto, a corrida para África e os princípios de ocupação efetiva plasmados na conferência de Berlim impeliram os colonizadores a uma certa urgência na ocupação dos territórios e, para Portugal, a defesa dos “direitos históricos” colocar-se-ia em evidência após o *ultimatum* inglês (1890), passando ele claramente a adotar mecanismos semelhantes aos das outras nações colonizadoras.

(Moçamedes). Este processo desembocou também no surgimento de missões filiais que chegaram até à fronteira leste. Pelas missões religiosas estender-se-ia o comércio e o controlo de áreas que podiam fornecer matérias-primas como o marfim, a borracha e a cera.

³⁶ As autoras argumentaram que a conciliação de interesses religiosos e coloniais podia ajudar a definir com maior facilidade a fronteira leste e impedir alguma antecipação de qualquer outra potência colonial. Para tal, engendraram-se vários meios de ocupação que poderiam legitimar, a nível internacional, a soberania portuguesa: feitorias comerciais, postos militares, colónias de emigração, missões religiosas. Os três primeiros foram excluídos por falta de transportes e custos elevados, restando as «missões religiosas que civilizem o gentio e estabeleçam colónias de africanos civilizados» (idem:86).

³⁷ As autoras recorreram ao conceito de “africanistas” para caracterizar todos os elementos envolvidos no processo de colonização de África. Trata-se de um conceito algo escorregadio que mereceu um grande debate ao longo dos tempos. Henriques (1997:49) destacou que este conceito foi utilizado para caracterizar aquele que tinha vivido em África e havia regressado rico ao país (metrópole) surgindo a concepção do novo-rico. A partir dos anos de 1950, as expressões africanismo e africanista vulgarizaram-se na Europa, designando o conhecimento científico e o especialista desses conhecimentos e, por extensão, o estudo e os investigadores que se ocupam de África e das suas sociedades.

O “casamento” entre as missões religiosas e a colonização portuguesa foi descrito pelas autoras com base numa carta do Padre José Maria Antunes ao Ministro do Ultramar em 1 de Dezembro de 1894: «urge tomarmos posse, em nome da fé e da pátria de todos os países a leste da província de Angola [...] de onde vêm as nossas maiores riquezas coloniais. A formação de uma vasta rede de vinte missões subsidiárias terá como resultado a propagação da fé de Cristo [...] e a ocupação pacífica de todo o sertão» (ibidem:86).

O quadro da implantação das missões religiosas no contexto angolano encontrava alguns obstáculos porque os missionários sabiam muito pouco sobre as religiões africanas e dedicavam-se meramente a aprender línguas como o umbundu e o ganguela. Desconheciam que a vida quotidiana dos africanos estava imbuída de religiosidade; que os espíritos dos antepassados coabitavam com os vivos; que todo o ritmo da sociedade, ao longo do dia, das estações e do ano, estava marcado por rituais nos quais o indivíduo devia participar necessariamente, integrado que estava na família, na linhagem, na tribo (idem:94).

Os elementos apresentados acima eram encarados pelos missionários como um grande obstáculo para a concretização da evangelização porque o regresso do catequizado à sociedade africana eliminaria a educação religiosa, assumindo-se que seriam retomadas práticas da sua sociedade. Para ultrapassar este dilema, as missões optaram por jovens escravos comprados por padres, os quais, uma vez libertos da escravatura e resgatados pela caridade cristã, se deixariam moldar pelos missionários e converter-se ao catolicismo. Por não terem terra nem pais eram os «filhos da missão». Santos & Torrão (1993) apresentaram uma breve caracterização das sociedades tradicionais da época onde:

Não havia marginais, inadaptados, explorados, pobres. O chefe da linhagem era responsável por todos os membros. A divisão dos excedentes – a dádiva -, era prática ancestral, herdada dos antepassados, eles próprios vigilantes severos dos vivos e dos seus comportamentos. Para eliminar indesejáveis e criminosos estavam nas mãos dos *quimbandas* as provas de inocência ou culpa, através da ingestão de venenos (idem:95).

Este fenómeno ainda está muito presente ao nível da sociedade angolana e, tal como descrevo em várias partes deste trabalho, existe uma espécie de “culto duplo” onde os eixos de movimentação religiosa se consolidam em função dos interesses dos crentes (económicos, purificação e cura) que se distribuem de forma subterrânea entre o culto

cristão e o tradicional³⁸ africano. Eis o que está também presente ao nível da Igreja Jesus Cristo Salvador.

A partir de certo momento, as ajudas financeiras às missões católicas por parte de Portugal reduziram-se consideravelmente, conduzindo à necessidade de encontrarem mecanismos alternativos de sobrevivência. Pelo facto de se terem implantado maioritariamente junto aos cursos de água, as missões começaram a praticar uma agricultura que permitia o sustento dos seus membros e, para se defenderem das ameaças indígenas (como os Kwanyamas), pediram à administração colonial portuguesa a concessão de licença de porte de armas, a fim de aumentar a segurança ao nível das missões³⁹ e aldeias circunvizinhas.

O artigo analisado esboçou de forma explícita a ligação entre a religião católica e a colonização, facto que é descrito por outros autores de forma muito superficial, já que os mecanismos da sua concretização são pouco evidenciados. Tal como afirmo no capítulo 2 deste estudo, o processo de colonização em Angola teve como escudo a igreja, principalmente a igreja católica que se estabeleceu primeiro e atingiu o interior ainda no início do século XIX. Toda a logística atribuída à missão católica em Angola permitiu o cumprimento do princípio da ocupação efetiva gizado pela Conferência de Berlim (1884-1885).

Também não é demais ressaltar que, antes da chegada das missões religiosas⁴⁰, alguns espaços do território angolano tinham sido percorridos por comerciantes que mantiveram contactos com as populações nativas, os quais eram, na maior parte dos contextos, aceites pela população.

³⁸ Recorro aqui ao conceito tradicional para adjetivar o culto africano não numa perspetiva pejorativa e discriminatória como é utilizado em alguns contextos. Tão pouco o entendo como um dos polos da dicotomia “tradição/modernidade”.

³⁹ Quando uma missão atingia um número de habitantes superior às suas possibilidades de abastecimento, os jovens em idade de casar eram levados ao casamento, não havendo, todavia, explicitação pelas autoras dos mecanismos de escolha dos parceiros. Ocorriam vários casamentos e o objetivo final era a criação de uma aldeia cristã que continuava a ser dirigida pelos missionários, mas organizada de forma semelhante a um colonato. As autoras destacaram dois conceitos associados à natureza das aldeias: «aldeia cristã pela religião; aldeia da liberdade pela inexistência de qualquer dependência relativamente à realidade social africana» (idem:104). Para assegurar-lhes alguma autonomia, a solução foi integrá-las na economia colonial, através da agricultura industrializada baseada na produção de café, algodão, amendoim, tabaco, trigo, cereais. Este modelo teve um grande impacto no sistema de colonização pois algumas populações começaram a enviar, de forma voluntária, os seus filhos para estas aldeias a fim de serem educados.

⁴⁰ Ver anexo B.

Henderson (1990) foi, no quadro da análise da igreja em Angola, um dos estudiosos que melhor evidenciaram os vários meandros da implantação da igreja no país, desde o seu início até ao multipartidarismo⁴¹. Tentou cruzar vários períodos da implantação da igreja em situações bastante heterogéneas, quer do ponto de vista geográfico quer etnopolítico. Propôs uma génese do conceito de “Angola”, com base na expressão Kimbundu *jingola*, que significa uma pequena peça de metal. Posteriormente, *ngola* passou a ser uma palavra usada para significar o título real na região que se estendia entre Luanda e Malange, caracterizando, neste caso, aquilo que viria a ser o reino dos Ngola. O tratado assinado em 25 de Maio de 1891 entre Portugal e o Estado Livre do Congo definiu a Norte o território que ficou conhecido por Angola.

Foi no quadro da contextualização económica, política e cultural que Henderson descreveu o longo percurso da implantação da igreja no país, começando, logicamente, pela implantação do catolicismo. Para o autor, a história da igreja em Angola não deve ser dissociada dos processos de penetração, ocupação e dominação colonial dos territórios descobertos em África no processo de expansão europeia⁴².

Foram criadas missões católicas e protestantes⁴³, cujas datas de implantação corresponderam, em muitos casos, à abertura de uma igreja e não à fundação das missões em toda a sua dimensão, as quais deviam integrar espaço para o desenvolvimento de atividades agrícolas, templo, escola, posto médico e cemitério. O processo de implantação destas igrejas evoluiu para a criação de numerosas missões em Angola. O alcance tardio do interior angolano conduziu a uma espécie de letargia, em termos de expansão religiosa, entre os séculos XV e XIX. Este dado é sobretudo válido

⁴¹ Neste processo, destacou o território angolano na vertente económica, política e cultural. Na perspetiva cultural fez uma análise exaustiva dos principais grupos étnicos que compõem o mosaico populacional angolano, destacando as suas origens, os principais traços culturais, as migrações até o território angolano, as diferentes ramificações dos referidos grupos e, finalmente, a distribuição étnica desses grupos em todo o território angolano sem, no entanto, deixar de fazer referência à existência de alguns europeus, principalmente da Península Ibérica.

⁴² Como referido acima, a igreja em Angola implantou-se a partir da chegada de Diogo Cão à foz do rio Zaire, em 1482. A partir daí, o processo de expansão do catolicismo desenvolveu-se em função da penetração no interior angolano.

⁴³ Das quais Henderson (1990) destacou: Católicas - Missão de Lândana em Cabinda (1873); Missão Católica de Malange (1890); Missão de Cabinda (1891); Missão de Lucula (1891); Missão Católica de S. Salvador (1881); Missão do Bailundu e Bié (1885); Missão Católica da Huíla (1881); Missão de Caúva (Cunene - 1883); Protestantes - Missão Baptista de S. Salvador (1887); Missão Metodista de Malange (1885); Missão congregacional do Bailundu (1886); Missão Congregacional de Camundongo (1884); Missão Congregacional do Chilessó (1892).

para a igreja católica, uma vez que o movimento protestante estava a formar-se, por altura da expansão católica.

Henderson (1990) elaborou um quadro da implantação da igreja que integra o historial do respetivo movimento religioso no local da sua fundação (Europa, América ou África – para o caso das igrejas independentes africanas), os seus itinerários, os primeiros contactos com as populações nativas, as dificuldades encontradas.

O processo de crescimento e expansão da igreja em Angola foi catalisado pelas disputas territoriais entre católicos e protestantes pois, a presença de um seguimento religioso num determinado espaço significava a presença de outro, imediatamente a seguir ou pouco tempo depois. Neste processo, ao nível do interior, principalmente no sudoeste e sudeste, a igreja católica implantara-se para dar “apoio espiritual” aos europeus que aí se tinham deslocado, ao contrário da igreja protestante, que estava mais próxima dos nativos.

Henderson procurou estabelecer paralelos entre a implantação da igreja em Angola e a dimensão geográfica do país, num quadro assim desenhado: católicos em todo o território; baptistas, metodistas e adventistas, estabeleceram-se inicialmente no Norte; congregacionistas, no centro de Angola; luteranos, no sudeste e sudoeste angolano. As diferentes missões implantadas em Angola (católicas e protestantes) criaram escolas⁴⁴, para promover o ensino.

Foi, a partir da implantação de igrejas em Angola que se formou a elite angolana da época pois, foram concedidas bolsas de estudo externas a estudantes angolanos que tinham concluído o ensino secundário e pretendiam continuar os seus estudos, sendo, a partir desta pequena elite, que se começaram a consolidar os movimentos de reivindicação política rumo à emancipação (Henderson, 1990).

⁴⁴ Escolas católicas: (1) Colégio das Irmãs Doroteias (criaram escolas em Sá da Bandeira, Benguela, Lobito e Moçâmedes), cujas alunas «eram exclusivamente brancas, havendo excepcionalmente uma ou duas mestiças» (Henderson; 1990:178); colégios das irmãs de S. José de Cluny (implantados em Luanda, Nova Lisboa, Silva Porto e Malange); (2) Casa dos Rapazes (implantada em Luanda e Nova Lisboa); (3) Seminários Católicos [seminário de Luanda; seminário de Lândana; seminário da Huíla; Caala (província do Huambo), Lucula (província de Cabinda), Bângala (província de Malange), Galangue (província da Huíla), Jau (província da Huíla)]; escolas protestantes: (a) Instituto Bíblico William Taylor (no Quéssua, localizado em Malange. Pertencia a igreja Metodista); (b) Instituto Currie (no Dôndi, província do Huambo. Sob a égide das igrejas congregacionais); (c) escola do Chilessó (no município do Andulo. Igreja congregacional); (c) escola de Kamungongo (no Bié. Igreja congregacional); escola de Chissamba (no Bié. Igreja congregacional).

Com a igreja católica, protestante e algumas igrejas cristãs africanas⁴⁵, iniciou-se a respetiva articulação ao ministério da cura⁴⁶ que se baseia na palavra “salvação”, de origem latina *salus*, que significa “saúde”.

A tentativa de uma análise sistemática por Henderson não inclui, todavia, uma abordagem da atuação das igrejas, fundamentalmente no plano de formação, pois apresenta a igreja católica como um todo elitizado e com tendências paternalistas. Ora, este pressuposto deve ser estendido às igrejas protestantes onde os privilégios eram direcionados, preferencialmente, para os membros com alguma ligação ao topo da hierarquia da igreja.

A socióloga Fátima Viegas (2007) ofereceu uma panorâmica da evolução do quadro religioso em Angola, desde a independência até 2007, destacando os processos de legalização de igrejas, a emergência de novas igrejas e o seu estatuto legal. Apesar de ser uma avaliação que começa a partir da independência de Angola, a análise baseou-se sobretudo no ano de 1987, que é tido como o período do reconhecimento⁴⁷ das doze primeiras organizações religiosas, ao passo que o ano 2000 constituiu o último.

Viegas interpretou a realidade das igrejas no período pós-independência como um processo largamente influenciado pelo novo sistema político-social, baseado na ideologia marxista que reconfigurou as formas de regulação entre o novo Estado e as igrejas. Nesta lógica, a igreja católica deixou de ser privilegiada na relação Estado/igrejas sendo igualmente verificado algum afastamento em relação à igreja metodista, vista por outras igrejas como berço de grande parte dos dirigentes políticos do MPLA.

⁴⁵ Com particular realce para o kimbanguismo e o tocoísmo.

⁴⁶ O investigador argumentou que, no ministério de Jesus, a salvação e a saúde estão intimamente ligadas. Para justificar esta posição, apresentou o exemplo de um paralisado que foi levado à presença de Jesus e lhe foi dito o seguinte: “levanta-te, pega na enxerga e vai para a casa” (Marcos 2,5-11). «Este ministério da cura fez os coxos andar, os cegos ver e aliviou a dor a todos quanto sofriam» (Henderson, 2001:201). Estas palavras têm sido a base de inspiração para estimular potenciais aderentes e consequente emergência de várias igrejas em Angola.

⁴⁷ Ao analisar a realidade religiosa de Angola, baseou-se na Constituição de 1992, no seu Artigo 8º: «1º A República de Angola é um Estado laico, havendo separação entre o Estado e as igrejas; 2º As igrejas são respeitadas e o Estado dá proteção às igrejas, lugares e objetos de culto, desde que se conformem com as leis do Estado».

Esta nova articulação não permite, contudo, concluir o desaparecimento de crenças e atividades religiosas. Pelo contrário, Viegas salientou a existência de um movimento muito vasto de reconhecimento de igrejas que começou em 1987.

Para esta socióloga, a década de 1980 constituiu um período de diversidade religiosa em Angola, com uma “deslocação” dos crentes entre instituições religiosas. Com a emergência dos chamados movimentos neopentecostais, que englobam dinâmicas das comunidades afro-cristãs e de algumas religiões da Ásia, o domínio religioso deixou de ser maioritariamente católico e dividiu-se em: «religiões cristãs (católicas, protestantes – metodistas, baptistas, anglicanas e pentecostais), os movimentos sincréticos (messiânicos africanos), as religiões não cristãs (crenças animistas), as religiões orientais, as religiões muçulmanas e as religiões locais originais» (Viegas, 2007:14).

O surgimento de vários movimentos religiosos no contexto angolano fez emergir uma nova modalidade de circulação religiosa, pois alguns «membros movimentam-se de igreja em igreja, de seita em seita e de um movimento religioso para outro, à procura da satisfação das suas necessidades espirituais e até materiais (ibidem:13)». Há, efetivamente, uma movimentação religiosa bastante frequente em Angola, o que dificulta a avaliação do número de crentes afiliados a uma confissão religiosa particular. Ao analisar o quadro legal⁴⁸ de funcionamento das igrejas em Angola, Viegas destacou a existência de igrejas reconhecidas, igrejas, “seitas” e grupos de oração não reconhecidos oficialmente mas realizando a sua atividade de forma paralela. Deste modo, se algumas destas igrejas se afiguram como instituições bastante congregadoras, outras há que ameaçam a estabilidade social, através, nomeadamente, de ruturas familiares com origem na acusação de feitiçaria por parte dos pastores (Viegas 2007).

Apesar de serem ideias vinculadas à possibilidade de se tentar dirimir o surto religioso que Angola tem conhecido nos últimos anos, acredito que o fenómeno seja mais complexo do que parece e as medidas de contenção do referido movimento religioso teriam algum impacto caso se fizesse uma revisão constitucional dos articulados relacionados com o reconhecimento de movimentos religiosos em Angola e, de forma

⁴⁸ Viegas fez uma crítica à lei que regulamenta o processo de reconhecimento de igrejas pelas ambiguidades apresentadas pois, por via destas ambiguidades, existem igrejas que, constituindo um verdadeiro atentado à vida e aos direitos humanos, estão reconhecidas, enquanto existem outras que, possuindo projetos de interesse social e de solidariedade, esperam durante anos autorização para se estabelecerem (Viegas, 2007).

continuada, um estudo rigoroso sobre o fenómeno. A simples anulação da personalidade jurídica das igrejas catalogadas como violadoras dos direitos humanos pode constituir um precedente para as cisões internas⁴⁹ e para a possibilidade de refundação das mesmas, havendo, nestes casos, várias correntes seguindo os líderes com os quais os crentes se identificam.

1.3. A igreja e o conflito armado em Angola

O conflito armado angolano não pode ser dissociado das igrejas que prestaram um papel preponderante na mediação e na tentativa de aconselhamento das partes implicadas para o alcance da paz. Este processo foi longo e a sua compreensão impõe um certo recuo ao período colonial, concretamente aos anos que vão de 1950 a 1970, altura em que emergiram os movimentos de libertação nacional cujos ativistas eram membros de diferentes confissões religiosas, com particular realce para as igrejas evangélicas (metodista, baptista e congregacional) e as igrejas messiânicas africanas como o tocoismo e o kimbanguismo.

Nesta altura e pela localização das igrejas, havia uma certa identificação política e cultural. Assim, as igrejas católica, metodista e baptista estavam ligadas ao grupo étnico Ambundu (que falam kimbundu) com forte influência do MPLA; o tocoismo e o kimbanguismo com uma base étnica Bakongo (que falam kikongo e fiote⁵⁰) mais próximos da FNLA; e, finalmente a Igreja Evangélica Congregacional em Angola ancorada ao grupo étnico Ovimbundu (povos que falam umbundu) com tendências para a UNITA⁵¹. Esta polarização apresentada não pode ser tida como absoluta, uma vez que houve desde cedo uma forte mobilidade de pessoas como consequência do trabalho forçado ou procura de escolas para a continuação dos estudos por ausência de liceus em toda a extensão do território nacional. Atualmente, a representação étnica de Angola não obedece ao traçado anterior, pois os diversos grupos estão representados em todo o território nacional, como referem alguns estudos sobre o papel da igreja no processo de

⁴⁹ Em relação às cisões internas, a autora destaca as seguintes razões: (a) permissividade legal; (b) falhas nas competências de liderança; (c) ausência de democracia no funcionamento interno; (d) falta de uma cultura de diálogo na resolução dos conflitos; (e) procura de mobilidade social (Viegas, 2007).

⁵⁰ Apesar de o Fiote ter maior número de falantes em Cabinda, a classificação colonial integra o povo de Cabinda na etnia Bakongo, facto que é rejeitado por este grupo que se autointitula Ibinda (ver Bahu, 2011).

⁵¹ Ver anexo B.

emancipação política de Angola e o seu posicionamento durante a guerra civil (Vide Peclard 1998).

Efetivamente, o nacionalismo africano e angolano tem sido concebido como intimamente ligado à história das missões e igrejas cristãs através de personagens como Agostinho Neto, Holden Roberto e Jonas Savimbi, educadas em igrejas protestantes (Peclard 1998). Por isso, Peclard (1998) considerou o protestantismo como uma espécie de viveiro do nacionalismo, sublinhando a ideia de um “protestantismo étnico”. Esta ideia teve por base atitudes de tolerância e de respeito pelos símbolos culturais dos nativos, evidenciado pela tradução de textos bíblicos e cânticos nas línguas locais.

A cidade de Luanda, enquanto paisagem mestiça, teve um papel fundamental no nacionalismo angolano com a intervenção de diferentes atores como as elites rurais e urbanas integradas na sociedade colonial portuguesa. Estas elites tinham influências católicas ou protestantes. Noutras regiões do país, como o Norte e o planalto central, o nacionalismo adquiriu outras componentes e ofereceu uma janela de oportunidade para individualidades não-urbanas se conseguirem impor no cenário político nacional (Peclard, 1998). Seria além disso, motivo de divisão no interior do movimento nacionalista em três entidades rivais, a existência de fraturas sociais entre a cidade e o campo e a atuação das velhas elites urbanas crioulas que se opunham às elites africanas, fortemente incentivadas pelos missionários protestantes a evitarem os efeitos da destribalização e da “portugalização” (idem:179,180).

Por esta razão, não quero subalternizar o catolicismo como um movimento religioso à margem do processo de emancipação política de Angola. Há relatos de católicos que condenavam os mecanismos de atuação colonial e alguns padres abraçaram a causa da revolução, podendo-se apontar, como exemplo, o caso de Joaquim Pinto de Andrade que é tido como um dos fundadores do MPLA (Rocha, 2003:110 a 113). O movimento protestante foi mais acutilante em relação à luta de emancipação política; prova disso são as bolsas de estudo atribuídas a indivíduos que mais tarde integraram estes movimentos. O protestantismo pode ser visto, neste caso, como o berço do nacionalismo. Houve outros movimentos que contestaram os missionários protestantes porque os acusavam de colonialistas, tais como o kimbanguismo e o tocoismo. Finalmente, tão pouco pretendo demonstrar a emancipação política de Angola como um movimento de negros, já que houve um número incalculável de brancos que nela

participaram. Pimenta (2005), na sua obra *Branços de Angola. Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961)* caracterizou o nacionalismo angolano como sendo um movimento iniciado e financiado por brancos que se queriam autonomizar de Portugal.

Schubert (2000), por seu lado, estabeleceu uma panorâmica da evolução histórica de Angola entre 1961 e 1991, como um período marcado por guerras com início na era colonial que se prolongaram até à era pós-colonial, com o eclodir da guerra civil, internacionalizada no contexto global da guerra fria. Foram dois momentos diferentes e as características dos conflitos também eram substancialmente distintas, sendo importante notar o posicionamento e o papel da igreja.

No primeiro momento (de luta contra o poder colonial português instituído), a intervenção dos portugueses nas culturas nativas resultou em alterações na estrutura familiar e nas linhas de descendência que culminaram com o esvaziamento da autoridade dos anciãos como fatores de unidade familiar e comunitária. Desta feita, em alguns casos, a estrutura familiar clânica deu lugar a uma “gerontocracia” tirânica. Além disso, a exportação de mais homens do que mulheres, durante o comércio de escravos, originou um grande desequilíbrio entre géneros e resultou no aumento da poligamia. O comércio de escravos fomentou o racismo, pois estes foram reduzidos à condição de mercadoria, sem direito à dignidade humana. Efetivamente, mesmo depois da abolição da escravatura, foram-lhes negados direitos sob a alegação de que, como “pretos”, tinham menos valor que os “brancos” (Schubert; 2000: 31,32).

Eis o que, em termos mais globais, conduziu a levantamentos populares nos contextos onde a liberdade e privacidade dos nativos havia sido agredida. Estes fatores terão sido os mesmos que motivaram os angolanos a encetar um processo de reivindicação política pela autonomia.

A guerra colonial pode ser entendida como um fator de balcanização das diferentes entidades envolvidas. Para o exército colonial português eram também recrutados angolanos, o que conduzia a uma espécie de bipolarização entre indivíduos pertencentes ao mesmo território. Havia também diferentes correntes de opinião entre os membros dos diferentes movimentos de reivindicação política implantados na época. Neste processo, as igrejas jogaram um papel determinante por serem, elas próprias, a razão da existência de discórdias entre nacionalistas e o poder colonial, bem como entre os

próprios nacionalistas. Este facto foi circunstancial para a existência de clivagens e desconfianças entre as igrejas (Schubert; 2000). Donde a dicotomia proposta por Schubert (2000) de uma igreja dividida na era colonial em “catolicismo colaborador” e “protestantismo progressista”, uma “igreja dos colonizadores” e uma “igreja dos colonizados”, ambas apresentadas como dois blocos homogéneos.

A persistência desta polarização é observável ainda hoje, pois personalidades pertencentes a igrejas distintas utilizam este discurso para caracterizar a igreja em Angola. Neste plano, a igreja católica passou a ser classificada como a “igreja colonial” e as outras como “igrejas revolucionárias”, como é o caso das igrejas protestantes, por terem uma influência estrangeira forte e terem estado menos envolvidas na tarefa de “portugalização”. E por se mostrarem, além disso, mais abertas do que o colonialismo português às culturas e línguas africanas.

Devo, todavia, sublinhar que havia também, no seio das igrejas protestantes indivíduos que se identificavam com o poder colonial instituído e o viam como uma saída inquestionável para a “civilização”. Tal como se podiam encontrar sacerdotes ou católicos ao serviço da PIDE, encontravam-se pastores e protestantes ao mesmo serviço. Este processo explica a prisão de pastores protestantes pela PIDE, os quais foram denunciados pelos seus correligionários. Do ponto de vista antropológico, podemos identificar, a este título, um discurso de alteridade em torno das diferentes confissões religiosas implantadas em Angola.

É meu entendimento que se deve avaliar cuidadosamente a distribuição geográfica⁵² do protestantismo no país, o qual não foi uma iniciativa solitária dos missionários protestantes. Efetivamente, eles contaram com o apoio das autoridades coloniais portuguesas, que, no seu processo de penetração e ocupação colonial do interior, enfrentavam algumas bolsas de resistência e de insubordinação dos nativos, razão pela qual, distribuíram as igrejas em função dos seus interesses em os controlar. O processo

⁵² A divisão dos territórios de evangelização entre as três grandes denominações protestantes (metodista, baptista e congregacionalista) é apresentada pelo autor, que considerou uma distribuição em função das áreas etnolinguísticas, neste caso, Ambundu, Bakongo e Ovimbundu. Contestou, porém, a ideia segundo a qual o protestantismo tenha sido “criador” de etnias ou que tenha estado na origem do nacionalismo angolano e na sua divisão. Olhando o protestantismo desta maneira, acaba por se subvalorizar o papel deste movimento na formação de grande parte da elite angolana, na medida em que, a maior parte da população do interior se formou por haver alguma facilidade em termos de acesso às missões evangélicas.

de expansão do protestantismo na era colonial foi, aliás, bastante ambíguo, pois se por um lado era necessário dominar os nativos pela evangelização e todas as igrejas eram necessárias para tal, por outro, pela adesão que estas igrejas protestantes estavam a ter no interior de Angola, havia algumas reservas por parte dos católicos e autoridades coloniais em relação às mesmas.

Um outro fenómeno merece ser evidenciado: a mesma igreja passou a ter várias ramificações, fosse em bases militares no interior angolano, fosse no exílio ou nos principais centros urbanos. O trecho que se segue apresenta uma ideia precisa da cisão protestante em Angola:

A incorporação de estruturas religiosas congregacionalistas na UNITA e as cisões no seio dos congregacionalistas angolanos, do mesmo modo, a igreja metodista vai dividir-se. Mas as divisões políticas entre as três grandes igrejas protestantes serão suficientes para enfraquecer as iniciativas ecuménicas entre elas e, a sua desterritorialização será, nestas condições, mais um factor de competição do que de aproximação. [...] Enquanto para as igrejas protestantes consideradas como empenhadas do lado da FNLA e da UNITA, ou para a igreja católica, se pode falar propriamente de hostilidade por parte do novo poder angolano, e que, face as outras igrejas em geral, entre as quais as igrejas messiânicas Kimbanguista e Tokoista, este apresenta uma atitude entre a ignorância e o desprezo, contudo, a relação do MPLA com a igreja metodista é bastante singular porque muitos políticos foram criados e patrocinados por esta igreja (Messiant; 2000: 5).

Esta caracterização da igreja angolana continuou até ao fim da guerra civil e continua a ser um marcador de conotação política entre os membros das diferentes igrejas protestantes e católicas. A tendência, em termos de opção política da igreja, tem por base critérios de sobrevivência. As igrejas protestantes ligadas ao ramo das AIA mantiveram uma atitude de isolamento em relação à situação político-militar da altura e o protestantismo independente era encarado como um movimento marginal, quer em Angola quer noutros contextos.

Ao avaliar o período de pós-independência e a implantação do sistema socialista em Angola, Schubert (2000) defendeu a existência de hostilização dos cristãos e a proibição de pertencerem ao MPLA. Os discursos políticos apresentavam as igrejas como representantes do imperialismo. Por esta razão, alguns indivíduos do MPLA deixaram de pertencer a este partido e dedicaram-se à religião, outros acabaram por abandonar a religião e dedicaram-se à atividade política. Certos líderes políticos que continuaram a ser cristãos faziam-no de forma subterrânea e, para corroborar esta afirmação, apresento o relato de um membro do Comité Central do MPLA por altura do partido único:

Eu estive muito doente e não sei se hoje o MPLA pode ser assim tão generoso como foi comigo. Enviaram-me para hospitais de referência. Não fiquei curado. Eu que já tinha sido influenciado pela filosofia Marxista-leninista com destaque para o ateísmo científico fui ao Quimbanda, também não fiquei melhor. Alguém falou-me numa igreja que diziam ter a unção do Espírito Santo, chama-se igreja profética de cristo e, fiquei curado. A profetiza desta igreja percebeu que eu fazia as coisas as escondidas, deixava o meu carro num perímetro muito distanciado da igreja e deslocava-me até a igreja a pé. Passou a pedir-me boleia para visitar alguns “irmãos⁵³” doentes que ela acompanhava e, para meu espanto, intercedia por membros do *bureau* político. A partir desta data decidi parar de esconder-me e dedicar-me com maior afinco a igreja e, por esta razão, comecei a fazer política de baixa intensidade. Deixei de fazer a minha tese de licenciatura e comecei a estudar Teologia. Neste processo todo, descobri que estava escondido dentro de mim o dom de cura. Hoje faço orações e curo as pessoas. Tenho curado gente importante cá no Lubango. Continuo ligado a função pública e realizo também a atividade de pastor. Estou prestes a entrar para a reforma e me vou dedicar inteiramente a igreja que dirijo cá⁵⁴.

Do ponto de vista do género, merece a nossa atenção a ligação entre as mulheres e a religião. De facto, mulheres casadas ou com uma frágil ligação partidária frequentavam as igrejas com alguma regularidade. Esta fidelidade religiosa das mulheres foi tão intensa que, após a abertura política e consequente transição para o multipartidarismo, indivíduos outrora hostis ao cristianismo passaram ou voltaram a frequentar igrejas, do que resultou uma menor repressão política contra a prática religiosa. Este processo de relativa repressão era sustentado pelo carácter elitista do MPLA, cujos membros deviam ter alguns requisitos como ser fiel aos ideais do marxismo-leninismo; abandonar todas as formas de “obscurantismo”; não possuir bens materiais. Neste período, o relacionamento entre o governo e as igrejas e personalidades religiosas foi manifestamente problemático.

Os aspetos acabados de elucidar contribuíram para a implantação de um clima de apreensão e medo entre a população, valendo alguma impopularidade ao MPLA. Com as mudanças que se foram operando ao nível do quadro geopolítico internacional, houve necessidade de se desburocratizar o acesso ao partido e começaram os recrutamentos massivos, aos quais as igrejas não foram indiferentes. Schubert (2000) identificou as negociações entre o Estado angolano e as igrejas como um “período de sedução e namoro” e considerou o ano de 1992 como sendo o da explosão das igrejas pentecostais, neopentecostais e de diversas “seitas internacionais” em Angola. Estas, na expressão do autor, enalteciam a ideia de salvação, cura, fraternidade e prosperidade dos seus fiéis,

⁵³ Designação utilizada pelas igrejas para se referirem aos seus membros, terminologia esta que não implica consanguinidade.

⁵⁴ Fonte: Tyamukwavo, 2012.

sendo que, segundo ele, «as igrejas na Angola independente, não desempenharam nenhum papel que tenha efetivamente abreviado a guerra» (Schubert; 2000: 215).

Outros autores se dedicaram ao processo de implantação da igreja em Angola e ao seu papel no período colonial e pós colonial. É o caso de Freston (2004) que pôs em evidência a influência católica no reino do Congo, o qual conheceu a presença portuguesa a partir do século XVI. Um interessante contributo de Freston é o questionamento do termo “Angola” enquanto unidade territorial durante os primeiros contatos com os portugueses. Para ele, a Angola moderna é um produto da Conferência de Berlim e, apesar de ser apresentada como um “bloco único”, o território angolano era um espaço que carecia de unidade cultural, educacional, económica e administrativa e onde as aspirações dos políticos negros não podiam ser concretizadas. As grandes assimetrias e distâncias entre os diferentes contextos tinham como resultado uma substantiva falta de conhecimento das diferentes realidades religiosas (Freston; 2004).

A igreja católica não teve, por seu lado, a capacidade de fornecer a unidade de que o território carecia pela sua fraca implantação em Angola no século XIX, em consequência da política metropolitana das ordens religiosas, pela política anticlerical seguida pela república no século XX, pela sua identificação com os “brancos”, pela política de “portugalização” enaltecida por Salazar e definida na concordata de 1940 (Freston, 2004: 119).

O movimento protestante fez emergir os líderes dos três movimentos independentistas (Agostinho Neto do MPLA; Jonas Savimbi da UNITA e Holden Roberto da FNLA) mas não foi, ele próprio, capaz de assegurar a unidade cultural porque as missões foram implantadas de forma muito dispersa⁵⁵ pelo país (metodistas no centro,

⁵⁵ Na sua análise das três instituições protestantes implantadas em Angola, Freston referiu que o início da luta armada deu origem a uma grande vaga de migrações, com a população do Norte a refugiar-se no Congo Belga, juntamente com a igreja baptista. Contrariamente, os metodistas e congregacionais envolveram-se profundamente na política e, neste particular, existia uma relação de cumplicidade entre a igreja congregacional e a UNITA ao ponto de os pastores olharem para ela como um potencial patrocinador e a UNITA olhar para a igreja como a sua consciência. Este facto teve maior visibilidade quando foi fundada a República Democrática de Angola pela UNITA no Huambo, na qual pastores e anciãos ocuparam cargos administrativos e o governo angolano começou a avaliar os protestantes com desinteresse, desconfiança e hostilidade (Freston, 2004: 120).

congregacionistas no sul e baptistas no norte) e essa divisão trouxe consequências relativas à evolução do nacionalismo angolano⁵⁶.

Em oposição aos investigadores que esvaziaram o papel desempenhado pela igreja no conflito armado angolano, Camerford (2007) fez referência a esse papel desde a realização dos acordos de Bicesse (1991) até à assinatura do memorando do Luena (2002) que pôs termo aos anos de guerra civil. Tendo em conta a influência da igreja na promoção da paz em Angola, foram criadas algumas instituições como o CICA (Conselho das Igrejas Cristãs de Angola), a AEA (Aliança Evangélica de Angola) e a CEAST (Conferencia Episcopal de Angola e São Tomé). As duas primeiras instituições estão ligadas à igreja protestante e a última à igreja católica.

Foi na base destas instituições que se tentou a aproximação entre as principais partes envolvidas na guerra civil e, para tal, o CICA começou por identificar as razões mais importantes para a erupção do conflito armado que se consubstanciou em fatores internos e externos, tendo, para tal, apresentado uma solução para o fim da guerra em Angola que era a realização imediata de mudanças democráticas.

Estava-se em pleno período do partido único e o posicionamento do CEAST significou, para as autoridades angolanas, uma espécie de pacto com o mundo ocidental, porém, a posição da CEAST foi mais tarde partilhada pela AEA, que também defendia o multipartidarismo e a realização de eleições como a única saída para o fim do conflito armado angolano⁵⁷.

⁵⁶ Tal como outros autores em análise neste capítulo, Freston (2004) referiu o papel do protestantismo como o berço do nacionalismo angolano e argumentou tal facto baseando-se na ideia de que o regime colonial português o considerava subversivo; a natureza democrática e laica das igrejas produziu alguma experiência em organização e administração. Com o início da luta armada em 1961, os missionários protestantes começaram a ver as renovações de vistos recusados e alguns missionários foram expulsos, principalmente metodistas.

⁵⁷ Este posicionamento gerou alguma controvérsia, como afirmou Camford (2007: 497) “The MPLA government was irritated by CEAST intervention. Two articles, published in the state-owned daily newspaper journal de Angola on November 30 1989, accused CEAST of obstructing the search for peace by adopting positions identical with those of the United States and UNITA (the US provided UNITA with weapons during the conflict). While the government response criticized the positions advanced by CEAST, some interviewees suggested that government displeasure was also expressed in other ways, such as a reduction in the number and length of delays in issuing visas granted to foreign missionaries wishing to work in the country. This created difficulties in staffing levels for CEAST and served as a reminder that public criticism of the government had a price”.

Apesar de ter havido um cenário de repressão contra os movimentos religiosos emergentes em Angola durante o partido único, tal processo não foi muito eficiente, a julgar pelo papel que a igreja foi desempenhando na aproximação das partes para o diálogo e cessação das hostilidades.

Independentemente de haver ou não concordância em relação à posição da igreja, ela, a determinada altura, passou a ser importante para o *marketing* político e branqueamento da imagem de alguns atores políticos e militares envolvidos no conflito armado. Aliando a influência da igreja no processo de emancipação política de Angola e a intervenção para um cenário negocial que pusesse fim à guerra, os atores políticos começaram a olhar para a igreja como uma parceira incontornável em todo o sistema, pelo seu apoio aos feridos e aos deslocados. Os compromissos estabelecidos foram-se consolidando ao ponto de se começar a verificar alguma cooperação entre as igrejas angolanas e as instituições estatais e políticas.

*

O quadro teórico apresentado cruza aspetos ligados à implantação da igreja em Angola, integrando os diversos movimentos religiosos que se instalaram no território, a distribuição étnica e territorial (Henderson, 1990), a conotação étnica dos movimentos de emancipação política assumida em período colonial e de luta pela emancipação política (Schubert, 1999 e 2000; Peclard, 1998), a igreja no pós-guerra (Comerford, 2007; Pereira, 2008) e os movimentos messiânicos em Angola (Rêgo, 1970; Henderson, 1990; Schubert, 2000).

Pela cronologia e pela natureza destes estudos pode-se depreender a existência de um grande hiato de pesquisas relacionadas com a igreja em Angola entre 1975 e 1990. Este processo é algo semelhante para a maior parte do continente africano e pode justificar-se, em parte, pela opção ideológica marxista-leninista dos países, após a emancipação política e a guerra civil que se desencadeou em alguns países africanos.

Penso que a grande lacuna de fontes etnográficas sobre o movimento religioso em Angola se deve aos seguintes fatores: (1) a guerra civil angolana que começou em 1975 e terminou em 2002; (2) a implantação do regime de partido único baseado na ideologia marxista-leninista; (3) a conotação dos movimentos religiosos com o “ocidente”; (4) a carência de quadros nas áreas de ciências sociais e humanas, os quais estão completamente remetidos para a docência.

Gostaria, porém, de assinalar a importância dos relatos apresentados acima pois, permitiram a compreensão da realidade angolana nos diferentes aspetos: África/Angola pré-colonial; diversidade étnica e cultural; religião africana pré-colonial; lugar da religião africana no período colonial; penetração e ocupação colonial; cristianismo e igrejas independentes africanas no período dos movimentos de libertação nacional; igrejas na pós-independência e guerra civil em certos países africanos; multipartidarismo, economia de mercado e igrejas; porosidade das fronteiras africanas; imigrações em África.

1.4. O pentecostalismo carismático

O movimento pentecostal teve o seu início entre os séculos XIX e XX. Ele terá tido em grande medida origem nas divergências religiosas dos séculos XIV e XV, na sequência dos quais os seguidores do movimento protestante encetaram uma emigração para zonas onde pudessem exprimir a sua fé sem limitações, numa amplitude que chegou à América.

As raízes⁵⁸ do pentecostalismo são analisadas por vários autores. Para Viegas (1999:72), a vertente protestante/pentecostal pode ser entendida como uma corrente oriunda da experiência dos primeiros cristãos de Jerusalém que, no dia de Pentecostes, «[...] foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem» (Actos, 2:4).

Alguns membros de igrejas pentecostais, quando indagadas sobre as origens destas, respondem que o seu começo vem de Jesus e do Espírito Santo, portanto sem uma relação direta com um tempo e um espaço específicos. Alguns estudiosos afirmaram categoricamente a origem dos movimentos nos Estados Unidos da América. Daí,

⁵⁸ Ao abordar sobre as origens do pentecostalismo, Passos (2005:35) refletiu sobre o livro de Actos, 2: 4 e sublinhou que: “as origens do pentecostalismo, como o próprio nome indica, estão nas narrativas de Pentecostes, conforme o capítulo 2 de Actos dos Apóstolos. [...] A origem das igrejas pentecostais vem desta fonte permanente que afirma a efusão do Espírito Santo sobre os apóstolos, transformando-os em um grupo eclesial destemido e proclamador da presença de Cristo vivo. Outras narrativas sobre a ação do Espírito Santo, como as de 1 Cor 12-14, completam a de Actos, fornecendo referências para o comportamento dos pentecostais, assim como passagens sobre milagres de Jesus. [...] Foi assim que o primeiro grupo *holiness*, lendo os textos bíblicos, recebeu o Espírito Santo – e falou em línguas estranhas – dom do Espírito Santo. É assim que também hoje se origina um grupo pentecostal”.

difundiram-se para a América Latina (idem:15,16). As origens e características do pentecostalismo⁵⁹ são definidos por Burgess (2006: xiii) nos seguintes termos,

Classical Pentecostals usually mark their origins on 1 January 1901, at Charles Parham's Bethel Bible School in Topeka, Kansas, when Agnes Ozman spoke in tongues (glossolalia). We now are aware that this was not the first post-apostolic incidence of such glossolalia. In reality, the real significance of this date was that Pentecostals for the first time linked the "initial physical evidence of Spirit Baptism" with tongues speech. This has remained the common distinctive claimed by most classical Pentecostal denominations.

O Espírito Santo e a glossolalia passaram a ser centrais no que se refere ao culto pentecostal pois, à semelhança do que descreve o autor acima, novos "profetas" têm emergido na atualidade e vão fazendo menção ao dom divino que se manifesta nos corpos através do Espírito Santo. Inicialmente, o controlo dos fiéis era moderado e não existiam muitas restrições. Nos anos 60, apareceram líderes que começaram a tecer duras críticas aos seus antecessores e contemporâneos, no que toca à interpretação da Bíblia e à atitude dos crentes, começando a ser ensaiada uma série de proibições como o uso de bebidas alcoólicas, a prática do sexo antes do casamento, o adultério. Em rigor, esta crítica estendeu-se à atitude do crente em relação ao mundo envolvente, relativamente ao qual devia mostrar um comportamento exemplar, à luz das conceções da igreja a que pertencia.

Com este processo, desenhou-se uma nova dimensão ao nível do cenário religioso em geral e pentecostal em particular, com «centralidade na experiência emocional, o culto de louvor efervescente, a tendência à leitura literal dos textos bíblicos e a prática do exorcismo» (Passos, 2005:14). Esta realidade mais recente do pentecostalismo ficou conhecida como Neopentecostalismo⁶⁰ ou movimento carismático.

Efetivamente, segundo Burgess (2006),

The Charismatic movement emerged in already existing Christian denominations from 1959 onwards. On 3 October 1960, Dennis Bennett, an Episcopal rector in Van Nuys, California, announced to his congregation that in November 1959 he had been baptized with the Holy Spirit and had spoken in tongues. By the early 1960s people in virtually every major Protestant tradition had similar experiences. [...] All charismatic emphasize a "life in the Spirit" and the importance of extraordinary gifts of the Spirit, including but not limited to glossolalia, both in private prayer and in public worship (Burgess, 2006: xiii).

⁵⁹ Relatos sobre a evolução histórica desde a fundação do pentecostalismo ao pentecostalismo carismático (neopentecostalismo) podem ser encontrados em Bittlinger (1978).

⁶⁰ Ao longo do texto será recorrente a utilização dos termos pentecostal carismático, neopentecostal, carismático, neocarismático para significar a mesma coisa. A flutuação da terminologia será adequada ao tipo de autor em análise ou a assunção da mesma pelos meus interlocutores no terreno – lembrando que o terreno não se confinou apenas aos pastores e membros da Igreja Jesus Cristo Salvador; ele estendeu-se ao exterior da igreja com um conjunto diferenciado de entidades.

O movimento carismático é extensivo ao catolicismo mas os protestantes reclamam a sua exclusividade como marcador de diferenciação⁶¹. Navarro fundamentou a oposição entre neopentecostais e carismáticos católicos nos seguintes termos,

Pentecostal churches leaders decided not seek the aid of growing Catholic Charismatic Movement, despite the fact that share many of the beliefs regarding the reception of the gifts of the Holy Spirit, such as faith healing and the speaking of tongues. When I asked a pastor from the assemblies of God why Pentecostals and Catholic Charismatics did not build an ecumenical movement together, he answered, “the Catholic Charismatics did not build an ecumenical movement were they would give up their idolatry and stop worshipping the virgin of Guadalupe” (Navarro, 2001:59).

Com base em critérios de “fidelidade bíblica”, os neopentecostais insinuam a existência de heterodoxia no seio dos católicos pela sua ausência de fidelidade à Bíblia manifesta, nomeadamente, na veneração de ídolos – insinuação esta que me foi contestada por alguns católicos.

Tal como referi anteriormente, as oposições são verdadeiros marcadores de alteridade onde cada denominação religiosa procura ganhar espaço e promover a sua ideologia como aquela que mais se aproxima da “verdade bíblica”, sendo, como sabemos, as ruturas e divergências entre o protestantismo e o catolicismo muito antigas. No âmbito desta tese, pretendo apenas observar o campo que se consubstancia num pentecostalismo carismático e não num catolicismo carismático⁶².

Tendo como escopo da minha abordagem o movimento religioso em Angola, importa, antes de mais, referir que o pentecostalismo adquiriu no país particularidades que devem ser evidenciadas antes de qualquer análise. Assim, o movimento religioso em estudo adquire várias nomenclaturas: *African Pentecostal churches*; *New Independent Pentecostal*; *Charismatic Churches, prophet-healing, Spirit or spiritual churches* (Anderson, 2004); igrejas neotradicionais africanas⁶³; Igrejas Independentes Africanas⁶⁴ (Viegas, 2008). Essas são as categorias mais gerais que se apresentam em termos de classificação. É interessante referir o facto de se verificarem alguns casos de atribuição

⁶¹ Neopentecostal ou carismático.

⁶² Em relação ao catolicismo carismático ver Camurça (2001); Carranza (2001); Cordes (1999); Mariz (2004); Mata (1999); Oliveira (1978); Steil (2001); Gabriel (2009).

⁶³ São grupos de religiosos que «aparentam ser “modernos” na gestão da doença e da cura identificando-se como cristãos. O Espírito Santo e a Bíblia constituem os pilares da cura, recorrendo-se a versículos, como por exemplo Romanos 12:6-8; I Coríntios, 12: 4-11. O transe e a revelação diagnosticam os males. Libertam e purificam os doentes utilizando a água» (Viegas, 2005:165).

⁶⁴ São o «resultado de uma aculturação, ou seja, do contacto entre as culturas tradicionais africanas e a cultura cristã ocidental, não escapando do ponto de vista da integração cultural a um sincretismo religioso» (Viegas, 2008:146).

de tais categorias de forma pejorativa. Além disso, a fronteira entre as diferentes categorizações apresentadas afigura-se bastante ténue, existindo entre elas vários cruzamentos e continuidades.

O pentecostalismo chegou em Angola por intermédio de um pastor de nacionalidade portuguesa, **Joaquim Cartaxo Martins**, em **1949**. Este movimento surgiu com a designação de Assembleias de Deus e foi-se desenvolvendo entre Luanda e Kwanza Sul, tendo, posteriormente, incorporado novas modalidades e expandindo-se para várias partes do território angolano.

O pentecostalismo tem crescido bastante nos últimos anos, totalizando-se cerca de 550 milhões de fiéis no conjunto de pentecostais, carismáticos e neocarismáticos. As estimativas do *World Christian Database*⁶⁵ apontam para 189 milhões de carismáticos, 275 milhões de neocarismáticos e 81 milhões de pentecostais espalhados pelo mundo. A base teológica deste movimento é complexa e difícil de se entender, pois a teologia pentecostal carismática cruza e incorpora em tendências não pentecostais (Grim, 2009: 484).

1.4.1. As nuances do neopentecostalismo

Com já referi em páginas anteriores, há uma grande produção de estudos relativos ao neopentecostalismo, relativamente aos quais interessa aqui ressaltar alguns elementos mais importantes. Oro (1997:10) recorreu à definição de Freston (1993) que considera o neopentecostalismo como o pentecostalismo de segunda e terceira vaga. Num estudo anterior, o autor caracterizou o modo de ser pentecostal nos seguintes termos: pentecostalismo de líderes fortes, pentecostalismo anti-ecuménico, pentecostalismo “liberal”, pentecostalismo de cura divina, pentecostalismo eletrónico e pentecostalismo empresarial (Oro, 1996).

A classificação apresentada acima por Oro (1996) sugere uma diferença entre o neopentecostalismo e outros movimentos religiosos. Este facto é visível no estudo de Silva (2007) que evidenciou uma das prioridades deste movimento em relação à necessidade de eliminar a presença e a ação do demónio no mundo, classificando as outras denominações religiosas como pouco implicadas nessa contenda, ou até mesmo

⁶⁵ Para mais informação estatística sobre os fluxos religiosos cristãos ver: <http://worldchristiandatabase.org/wcd/> Consultado no dia 2 de Setembro de 2013.

como espaços privilegiados da ação dos demónios, os quais se “disfarçariam” em divindades cultuadas nestes sistemas. Apesar de ser discutível o posicionamento neopentecostal em relação às outras igrejas, a sua “cruzada contra o demónio” constitui a razão fundamental da sua grande propagação. O quadro desta forte expansão religiosa foi analisado por Mariz (2009) quando relatou que o Brasil tem evidenciando grandes fluxos religiosos para o exterior que constituem um fenómeno associado a rotas dos emigrantes brasileiros que procuram trabalho fora do país.

A categorização do neopentecostalismo depende muito do posicionamento que se tem em relação a determinada crença ou culto. Assim, enquanto alguns aclamam o movimento neopentecostal como o epíteto da salvação e harmonia do homem, outros desconfiam das suas ações.

Entretanto, aprez-me evidenciar a conceção de Risério (2007:195) segundo a qual o neopentecostalismo seria como um «protestantismo de massas, fundado no emprego intensivo, extensivo e agressivo dos meios de comunicação [...], uma igreja empresarial, mediática e mercadológica». Utilizando como contexto de análise o Brasil, Risério (2007) apresentou o neopentecostalismo como um movimento que se distingue da igreja católica e do protestantismo tradicional pela sua participação direta na cena pública e político-partidária do país, disputando posições de poder. Há também um conjunto de questionamentos que as “igrejas históricas” fazem dos rituais organizados pelo neopentecostalismo: «no Neopentecostalismo há muitas misturas e em algumas reuniões [...] não se sabe se o culto é um culto cristão ou culto afro, usam amuletos como rosa ungida, água, sal grosso, o 7 como número da sorte, e corrente para todos os fins» (Pereira, 2010:59).

Uma das bases de sustentação do neopentecostalismo é o carácter inovador ou autónomo que cada igreja pode tomar. Este ponto de vista foi desenvolvido por Romeiro (2005) quando estabeleceu uma comparação entre as “igrejas históricas” e os segmentos neopentecostais. Para este autor, numa “igreja histórica” os diferentes templos mantêm certa semelhança litúrgica, musical e literária que reflete a posição doutrinária do grupo. Na maior parte dos casos, «até a arquitetura do prédio e a cor são iguais em todos os templos» (Romeiro, 2005: 48). O autor recorreu a Rivera (2001) para identificar as diferentes nomenclaturas do neopentecostalismo: pentecostalismo autónomo, isopentecostalismo, pentecostalismo neoclássico, pós-protestantismo, pós-

pentecostalismo, pentecostalismo crioulo, pentecostalismo mestiço, protestantismo sincrético e ultrapentecostalismo (idem: 49).

A questão do género é também bastante debatida em relação ao movimento neopentecostal que, ao contrário do pentecostalismo inicial, apresenta maior abertura para as mulheres, as quais passaram a ter um papel bastante ativo no seio da igreja sendo, nesta altura, ordenadas muitas mulheres na categoria de pastor. Nesta linha de pensamento, Anderson *at al* (2010:189) referiu que «o neopentecostalismo valoriza mais a experiência do que as qualificações eclesiais e, neste caso, tanto homens quanto mulheres são necessários para a árdua tarefa de evangelização porque o mundo está no fim».

*

Foi-me possível observar a atitude de alguns crentes e pastores de igrejas não pentecostais/neopentecostais que acabam por apresentar, durante o culto, características de movimentos pentecostais/neopentecostais. Este cenário é observável na 2ª Igreja Baptista do Lubango, na Igreja Evangélica Sinodal de Angola, na União das Igrejas Evangélicas de Angola, só para citar alguns casos.

A leitura que se tem feito do neopentecostalismo em Angola tem na maior parte dos casos, refletido a propagação da IURD⁶⁶. Não quero refutar este posicionamento, mas é necessário analisar o movimento religioso em Angola tendo em conta quatro eixos de influência: (1) as igrejas independentes africanas (no caso angolano pode-se destacar o tocoísmo e o kimbanguismo⁶⁷) com grande influência da fronteira norte de Angola⁶⁸; (2) igrejas protestantes desenvolvidas na fronteira leste⁶⁹; (3) igreja desenvolvida na África do Sul⁷⁰ e Namíbia, a partir da fronteira Sul (província do Cunene); (4) o movimento proveniente do Brasil, largamente influenciado pela IURD.

⁶⁶ Igreja Universal do Reino de Deus.

⁶⁷ Para mais informação sobre a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo sobre a Terra (kimbanguista) e a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (tocoísta), vide Sarró & Llera (2009) «Prophetic Diasporas. Moving Religion Across the Lusophone Atlantic». In *African Diapora 2*.

⁶⁸ República do Congo (Brazzaville) e República Democrática do Congo (Kinshasa).

⁶⁹ República da Zâmbia.

⁷⁰ De referir que a emergência do *apartheid* na África do Sul e a resistência da SWAPO na Namíbia resultaram num certo isolamento da África do Sul, tendo estes desenvolvimentos servido de tampão para a difusão rápida para Angola dos movimentos religiosos aí desenvolvidos.

O cenário religioso em Angola gira em torno dessas quatro correntes de influência que, até certo ponto, determinam o tipo de público nas vertentes cultural, académica e económica bem como o tipo de culto e os símbolos de fé utilizados pela igreja.

1.4.2. Das igrejas independentes africanas ao neopentecostalismo angolano

O surgimento das igrejas independentes africanas resultou de um longo processo de absorção e readaptação de diferentes formas de culto religioso ao longo dos anos e constituiu uma forma de preservação e adequação do culto nativo dentro de parâmetros “ocidentais” de reflexão religiosa. Estes processos foram evoluindo ao longo do tempo e resistiram as diversas migrações e encontros de culturas ocorridos em território africano e, inclusivamente, aos processos de assimilação forçada implementados durante a colonização portuguesa. Ficou subjacente uma espécie de resistência cultural a todas as tentativas de anulação da realidade cultural africana impostas pelos colonizadores.

A diversidade de crenças continuou até à atualidade e é comum observar diversas famílias partilhando cultos cristãos e animistas. Eis o que se verifica entre os povos de origem bantu. Esta ideia foi evidenciada por Gabriel (1978:95) quando afirmou que:

Os antepassados próximos continuam como que a participar da vida da família e, por isso, os vivos prestam-lhes homenagem não só pelo dever filial mas também para evitar que eles se irrite e lhes causem danos se não forem tratados com o devido respeito. Daí o cuidado com os cemitérios, com os «óbitos» e funerais, com os objectos colocados sobre as sepulturas e que julga poderem servir ainda aos espíritos dos defuntos, e até o costume bárbaro de outrora em que com os grandes chefes eram sepultados escravos para os servirem na outra vida.

O cristianismo em África tentou anular as práticas baseadas na crença do poder dos antepassados e nas possibilidades de cura praticadas por “especialistas” conhecidos como curandeiros ou quimbandeiros. Estes processos passaram a ser realizados de forma paralela, uma vez que, muitos indivíduos que se diziam convertidos ao cristianismo, praticavam cultos aos antepassados africanos⁷¹.

⁷¹ Estas igrejas conheceram um crescimento significativo sobre o qual Gabriel (1978) referiu que “um especialista de Nairobi calculava em cerca de cinco mil as pseudo-igrejas que nos últimos cem anos nasceram na África negra. [...] Dividem-se essas igrejas nas seguintes categorias: (1) «Igrejas» bantos da África do Sul, as mais numerosas de todas, que surgiram desde 1880 para cá; (2) «Igrejas» da região do Congo, donde saiu o quimbanguismo, com ramificações em Angola; (3) «Igrejas» cismáticas provenientes do anglicanismo e do protestantismo, espalhadas pela África Oriental e em certas regiões da Ocidental, como a Costa do Marfim e a Libéria; (4) «Igrejas» inspiradas no meio étnico, como na Zâmbia; (5) «Igrejas» oriundas da Igreja Católica – as menos numerosas -, como a do Sagrado Coração, na Zâmbia, e a da «Legião de Maria», no Quênia (Gabriel, 1978: 609, 610).

Altuna (2010: 217) contribuiu de forma interessante para este debate considerando estas igrejas como “subprodutos” do trabalho evangelizador das missões cristãs em África que deram origem ao movimento das “igrejas africanas independentes” ou “etíopes” e o movimento de profetas, messiânicos ou “sionistas”. As principais razões do seu surgimento foram indicadas pelo autor nos seguintes termos:

[...] Emergiram da necessidade de interpretação e entendimento pelos africanos dos ensinamentos bíblicos, confrontados com a temática social dos europeus que os difundiam. Pois a contradição patente entre o que estes pregavam e a sua prática social que os levava a discriminar os africanos, deu azo a que estes últimos interpretassem a bíblia da sua maneira e, como é óbvio, fundassem as suas próprias igrejas ou aguardassem pela vinda de outro Messias que os salvaria do jugo colonial. É sintomático que a etapa do surgimento dos movimentos messiânicos corresponde à fase da destruição sistemática das sociedades africanas e da implantação dos sistemas coloniais em África (Ibidem:217).

As igrejas independentes africanas, pela sua natureza e forma de reinterpretação da Bíblia e do universo foram largamente questionadas, estigmatizadas e perseguidas pelas igrejas consideradas “históricas” e pelas autoridades coloniais da época, que viam nelas um perigo para a concretização dos preceitos coloniais, na medida em que se podiam transformar em palcos para a emergência e sustentação dos movimentos de emancipação política em território africano.

Sugiro a apresentação das modalidades de atuação das igrejas independentes africanas como uma espécie de mimese⁷², «forma muito típica de estudar (e por vezes silenciar) a inovação religiosa em África» (Sarró & Blanes, 2008: 848). Seguramente que a imitação não pode ser tida como uma linha de pensamento para explicar tudo. Explicar a inovação cultural ou outros fenómenos desenvolvidos por sociedades mais distantes e menos desenvolvidas em termos de projeção técnico-científica seria voltar a recorrer às teorias difusionistas como uma análise monolítica do universo cultural. A religião inclui símbolos bastante complexos e «muito mais elaborados: não há uma ação e uma cópia, antes a aprendizagem de um comportamento como plataforma para lutar por um reconhecimento e por direitos» (ibidem:848).

Para alguns estudiosos, as igrejas independentes africanas teriam por base um sincretismo religioso que poria em evidência uma série de sistemas religiosos, cuja combinação teria resultado no fenómeno religioso independente. Ora, a observação destes processos e sua complexidade também não podem ser avaliadas na perspetiva do

⁷² Sarró & Blanes (2008) referiram-se a mimese em relação à interpretação que se estava a dar ao kimbanguismo.

sincretismo, que pode ser bastante redutora e essencialista. Sarró e Blanes afirmaram que:

[...] Também seria um erro supor que apenas o africano é sincrético: muitas formas de cristianismo africano que se movem pelo continente são claramente “anti-sincréticas” e acérrimas inimigas de qualquer mistura. Possivelmente é tão fundamentalista um católico do Congo ou da Guiné como um católico polaco, e não é por isso que aquele seria menos “africano” que seu vizinho animista, muçulmano ou pentecostal (idem:843).

*

A verdade é que as diferentes explicações oferecidas sobre as igrejas independentes em Angola integram a figura da cura por processos não científicos, o que leva à sua classificação como “seita”, conceito bastante problemático para uma análise deste fenómeno. Destaco Schubert (2000:58):

As igrejas independentes africanas são manifestações espontâneas, que surgiram geralmente em torno da figura de um curandeiro ou curandeira, de uma pessoa ou grupo com dons e comportamentos proféticos. Algumas permanecem como movimentos dentro das igrejas estabelecidas, outras se separam das missões religiosas em processos às vezes conflituosos ou surgem desde o início fora de igrejas constituídas. Algumas ficam limitadas a uma aldeia ou a um bairro, outras se tornaram grandes Igrejas institucionalizadas.

Por seu turno, Viegas (2008:146) considerou as igrejas independentes africanas como o «resultado de uma aculturação, ou seja, do contacto entre as culturas tradicionais africanas e a cultura cristã ocidental, não escapando do ponto de vista da integração cultural a um sincretismo religioso».

É meu entendimento que algumas igrejas se mantiveram como tradicionalmente africanas, outras adaptaram-se a um novo formato que se identifica com os preceitos bíblicos cristãos e, nesta releitura da bíblia, algumas impuseram a figura de um Cristo negro (kimbanguismo), outras reconheceram a figura de Cristo, introduzindo, todavia, um profeta que passou a ser a representação de Cristo na terra (tocoísmo).

É bastante difícil abordar a temática das igrejas independentes africanas sem se fazer referência aos movimentos kimbanguistas e tocoístas, nascidos num país vizinho, o Congo Democrático. Pela porosidade das fronteiras africanas da época, principalmente pela circulação constante de indivíduos por razões decorrentes dos confrontos coloniais, Rego (1970:25) considerou os movimentos sincréticos em Angola como processos que emergiram nos Congos belga, francês e português. Foram fundados por profetas Bakongo, Simon Kimbangu e Simon Toco, que pensaram em construir uma igreja africana negra e orientada para o restabelecimento das antigas fronteiras nacionais do antigo reino do Congo.

Assim, a aparente apatia ou suposto desaparecimento das crenças tradicionais africanas resultante da atuação da igreja em contexto colonial é bastante controversa, já que assistimos à coexistência de vários cultos ao nível de Angola. É o caso do culto dos antepassados e dos elementos da natureza como forma de proteção e presumível cura.

O kimbanguismo sugere a ideia de uma Nova Jerusalém em África (Nkamba⁷³) sendo que os europeus usurparam parte da “verdadeira” história do cristianismo na qual Simão Kimbango constitui a reencarnação de Cristo em África (Sarró & Blanes, 2008; Sarró & Santos, 2012).

O tocoísmo e o kimbanguismo podem ser tidos como as primeiras manifestações de movimentos independentes africanos em Angola. Instalados ainda em plena época colonial, ambos os movimentos apresentam, em termos de historial, pontos convergentes⁷⁴ e um grande crescimento mundial de que resulta a tese de existência de uma diáspora kimbanguista e tocoísta. Ambos os líderes tiveram uma influência cristã baptista, com particular realce para Simão Toco que, além da influência baptista, teve a kimbanguista e a das testemunhas de Jeová.

Detive-me um pouco no kimbanguismo e no tocoísmo porque as igrejas neopentecostais emergentes em Angola apresentam, em relação à sua história e formas de atuação, alguns elementos de conexão que se assemelham aos movimentos citados. Todavia, parece curioso que estes movimentos não tenham tido grande sucesso na Angola pós-independência como ocorre no Zaire, onde na década de 1960 se converteram numa religião oficial (Sarró & Blanes, 2008: 846).

A dificuldade de instalação dos movimentos kimbanguista e tocoísta em Angola pode ter diferentes justificações: (a) impedimentos de implantação durante o período colonial (pressão em Angola e no Congo Belga); (b) prisão de Simão Kimbango pelos belgas até à sua morte; (c) deportação reiterada de Simão Toco pelo interior do território angolano e posteriormente para os Açores; (d) crise de liderança gerada pelo desaparecimento dos

⁷³ Considerado como o berço do kimbanguismo em África e está localizado na República Democrática do Congo. Estão lá sepultados os restos mortais de Simão Kimbango e Muilo (sua mulher).

⁷⁴ Apesar de se estudar o movimento de forma separada, pois o tocoísmo parece adotar uma postura mais cristã do que o kimbanguismo cujo profeta se considera a reencarnação de Cristo em África. Alguns fiéis kimbanguistas consideram Simão Toco, fundador do tocoísmo, uma revelação espiritual de Kimbango que, na impossibilidade de conduzir o processo de difusão de uma igreja com características africanas pela terra, fez descer sobre Toco o Espírito Santo para a expansão do movimento religioso africano.

fundadores; (e) quadro político ideológico implantado no país após a independência (marxismo-leninismo); (f) política de hostilização conduzida pelas “igrejas históricas”; (g) tendências étnicas (predominância Bakongo) e o ideal de retorno às fronteiras anteriores à conferência de Berlim (Kimbanguismo) que conduziram a reservas por parte de potenciais aderentes.

Tanto o kimbanguismo quanto o tocoísmo, apesar de não serem movimentos religiosos tão disseminados e aceites em toda a extensão do território angolano como os cultos neopentecostais, constituem uma das primeiras formas de releitura do cristianismo no mundo e uma base de inspiração para o novo movimento pentecostal com origem em África e no Brasil. Olhando para o circuito religioso nesta perspetiva, nota-se claramente que a anterior periferia passa a ser o centro de elaboração e difusão de novas formas religiosas. A mudança do eixo de difusão, da América (Brasil), África (Nigéria, República Democrática do Congo⁷⁵ e África do Sul) para a Europa foi enunciada por Gabriel (2009:189) nos seguintes termos:

A expansão religiosa a partir de países do Sul em direcção aos países do Norte, a que se chama o retorno missionário, é um fenómeno que tem sido bastante discutido em trabalhos que abordam a temática dos fluxos de mobilidade religiosa transnacionais. [...] Esse momento corresponde ao que alguns investigadores têm designado como “retorno missionário” das ex-colónias para as suas ex-metrópoles.

Esta tese fora anteriormente exposta por Sarró & Blanes (2008:843), segundo os quais o cristianismo que Portugal transportara para o Atlântico nos últimos séculos estava agora a retornar para Portugal como uma bola que ressalta na parede. No entanto, «não se trata apenas de um ressalto de ida e volta. O cristianismo é disseminado por todo o oceano Atlântico lusófono: de Portugal a África e ao Brasil; do Brasil a Portugal e África; de África a Portugal e ao Brasil». Apesar de ser um movimento essencial para a compreensão religiosa de Angola, deve-se acrescentar os itinerários relativos ao próprio continente africano que tem conhecido um significativo movimento neopentecostal alicerçado em bases culturais africanas bastante sólidas.

Foi neste quadro que se começou a desenvolver em Angola um movimento neopentecostal que convive com várias perspetivas religiosas e que engloba uma grande diversidade étnica. A conjuntura política anterior (sistema bipolar com grande influência do socialismo nos contextos de possível aderência ao movimento) cristalizou

⁷⁵ Conferir em: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/39126/existem-900-igrejas-a-espera-de-legalizacao-em-angola>. Consultado no dia 11 de Julho de 2013.

um processo cuja estrutura de funcionamento terá tido, até certo ponto, emergido no seio dos movimentos protestantes, sendo de destacar a conferência dos Bispos da Igreja Evangélica Luterana Unida da Alemanha na qual foi emitido um documento com o seguinte teor:

We watch attentively and hopefully the charismatic renewal in countless Christian communities throughout the world. Many people hunger for fellowship and a new spirit but do not yet see how they are to be achieved. In our view this clearly shows that God claim the whole man with his intellect, emotions and actions. Man can evade this claim only at price of missing the meaning of his life. We therefore beseech God graciously to further the work of renewal in his Church and its congregations also in and through the charismatic movements (Bittlinger, 1979:2).

Trata-se de um pentecostalismo que parece ter feito a síntese da diversidade cultural africana e as diversas formas de interpretação do cristianismo no mundo, tendo-se a suposta “monotonia” ou “rotina” das “igrejas históricas” transformado numa intensa e dinâmica atividade religiosa onde a resolução dos problemas dos fiéis pode encontrar uma solução.

A “asfixia” pela qual as igrejas passaram durante a implantação da primeira República pode ser entendida como um importante instrumento para a proliferação religiosa registada a partir de 1992. Este facto foi analisado por Schubert (1997:413) nos seguintes termos:

O sistema político da República popular fez com que, pela intimidação e à persuasão, a prática não correspondesse às estruturas democráticas do protestantismo. Tal como no palco político, os conflitos e divergências no seio do protestantismo eram, muitas vezes, resolvidos na mesma via da repressão, exclusão e dominação. A consequência foi, ao longo dos anos, uma série de cismas que dividiram e enfraqueceram as denominações existentes. Junto com as novas Igrejas e comunidades que foram fundadas por pessoas que regressavam do exílio, deu-se o fenómeno da “proliferação de Igrejas e seitas”.

O sucesso do neopentecostalismo em Angola apresenta um quadro de leituras bastante diversificado e, entretanto, não está muito distante daquilo que tem sido discutido ao nível do Brasil. Para tal, analisando o pensamento de Casanova (2001), Robbins (2003: 222) corrobora a existência de um certo paradoxo em relação ao protagonismo atual dos movimentos pentecostais: (1) o pentecostalismo globaliza tanto sucesso porque é desterritorializado. Não está baseado num único lugar e tem centros de elaboração bastante disseminados; (2) o pentecostalismo está bastante localizado pois, por onde se dissemina, há a possibilidade de ser praticado pelas populações locais.

Corroborando o pensamento de Silva (2007), entendo que outra razão para a grande propagação do pentecostalismo e neopentecostalismo tem que ver com o seu carácter

hostil em relação às crenças religiosas tradicionais cujo culto é dirigido aos antepassados com procedimentos de cura diferentes dos evidenciados na bíblia. Há uma espécie de disputa entre os pastores das igrejas supracitadas e os “curandeiros tradicionais”(quimbandeiros) e, como afirmarei mais adiante (ver *infra*, capítulo 5), os cultos pentecostais e neopentecostais têm contado com grande aderência comparativamente aos procedimentos de “cura tradicional”. Outrossim, o carácter “camaleónico⁷⁶” das igrejas neopentecostais engendra algumas similitudes em relação ao “culto tradicional” e apropria-se de alguns procedimentos rituais convergentes com as culturas locais (particularmente do quimbanda). Consolida-se, entretanto, algum cuidado no sentido de excluir os aspetos que colidem com a bíblia e a doutrina neopentecostal.

Todavia, a frequência do quimbanda ou outro tipo de culto dirigido aos antepassados não foi totalmente preterida e existem muitas situações de dualidade de culto, no qual a opção quimbanda tem sido realizada de forma subterrânea.

Angola debate-se com uma explosão religiosa bastante diversificada, cuja origem está situada no Brasil e na República Democrática do Congo. Os movimentos neopentecostais angolanos não podem, de maneira nenhuma, ser analisados de forma estanque. Generalizaram-se de tal maneira que as “igrejas históricas” possuem no seu seio membros que frequentam alternadamente cultos em igrejas neopentecostais e tentam traduzir uma atitude diferente no seio das suas igrejas de eleição. Este processo é sintetizado por um pastor de uma das igrejas consideradas “históricas” nos seguintes termos:

Os movimentos não estão institucionalizados mas existem cá no interior da nossa igreja. Não dá para combater, temos de orientar e adaptar a nova dinâmica ao rumo da igreja. Há várias ondas. Temos de dar direção, não há como proibir. Existe a onda do Espírito que se fundamenta num livro da bíblia; a questão é litúrgica e cada um apresenta o seu *modus operandi* e é flutuante porque se reúnem em várias igrejas. Isto acontece naturalmente. Geralmente o líder não é o líder da igreja são apenas alguns membros. Acredito que a terceira reforma vai ser a coabitação entre a instituição e o movimento porque precisamos de um equilíbrio. Não é só osso ou só carne. E isso não acontece em poucos anos. Tem-se dito que o paradigma leva mais de 100 anos⁷⁷.

⁷⁶ Faço referência ao termo “camaleónico” para definir a forma como as igrejas neopentecostais se adaptam a meios culturais muito distintos e conseguem congregar um tipo de público bastante heterogéneo.

⁷⁷ Fonte: José Bernardo Luacuti, 2012.

Trata-se de um fenómeno global que vai encontrando espaço de atuação em diversas partes do globo e que tem conhecido um grande crescimento, como descreveu Steil (2001: 116),

O pluralismo religioso é um fenómeno moderno que tem sua origem na ruptura do monopólio de uma religião como a *igreja* oficial de uma determinada sociedade. Um monopólio que é quebrado tanto pelo avanço da razão secular, que se impõe através das ciências positivas, quanto pela diversificação do campo religioso, que resulta do rompimento da relação orgânica entre Estado e religião. Assim, a perda de um aparato estatal, que lhe garantia a reprodução social e a exclusividade, introduziu uma transformação estrutural que redefine o papel da religião da modernidade. Deste ponto de vista, a pluralidade de religiões e de interpretações do mundo atestam antes uma condição estrutural da religião nas sociedades modernas, do que um retorno ao passado. Na medida em que a religião deixa de ser fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento. Se desde uma perspectiva estrutural, a sociedade moderna pode ser caracterizada como “a-religiosa”, em relação à esfera da cultura, do sistema de significados e símbolos que constroem os sentidos da ação humana, ela é “politeísta”. Ou seja, ao mesmo tempo em que se organiza a partir de instâncias seculares autônomas, como o Estado e o Mercado, os diferentes indivíduos que a compõem podem cultivar uma imensa diversidade de deuses.

O movimento carismático está também presente no seio do catolicismo: destaco a “aldeia de oração”, um movimento carismático que emergiu no Lubango em que alguns fiéis frequentam os dois espaços de culto, a igreja católica “histórica” e a igreja católica firmada no catolicismo carismático que tem como espaço a “aldeia de oração” localizada no bairro da Mapunda.

Dirijo-me, de seguida, para uma igreja neopentecostal com origem na República Democrática do Congo, a Igreja Jesus Cristo Salvador, cujos líderes (profeta, apóstolos e pastores) procuram interceder junto de Deus para a solução das preocupações de centenas que fiéis que a frequentam.

Capítulo 2. Contextualização histórica e antropológica

O presente capítulo atravessa temáticas relativas à história e à etnografia da província da Huíla e do Lubango desde os primeiros contactos entre portugueses e os nativos até a implantação da igreja em toda a extensão da província; integra ainda aspetos específicos do quotidiano dos seus habitantes e a forma como as várias correntes religiosas foram tomando corpo num contexto multicultural.

2.1. Lubango - Resenha histórica, Localização Geográfica e população

A história dos territórios da África subsariana enfrenta dificuldades de análise no que respeita ao período anterior à presença colonial. Efetivamente, há uma maior produção historiográfica ao nível dos territórios que conheceram alguma influência de outras culturas, fundamentalmente a árabe.

Keita (2009:32,33) sublinhou a importância das fontes escritas árabes com base no carácter “desapaixonado” que as caracteriza e destacou uma substancial produção documental de autores como Ibn Battuta, Ibn Khaldun, Al Bakri, Es MasÚdi, Al-Idrissi, Al Omari, Mahmoud Kati, Abderahamane Es-Saadi. Assim, os relatos de escritores árabes, chegaram a influenciar certos contextos ao ponto de haver autoridades tradicionais africanas que, aprendendo a escrita árabe, começaram a relatar naquela língua os acontecimentos ocorridos nos seus territórios. São os chamados escritos afro-muçulmanos. Esses relatos circunscreveram-se aos reinos do Ghana, Mali, Songhai e Kanem Bornu⁷⁸. Esta influência chegou à África Oriental onde, através do Índico, movimentos significativos de asiáticos interagiam e deixavam a sua marca em importantes impérios como o Monomotapa⁷⁹. A estas fontes juntaram-se as europeias, que são relativamente recentes e datam da época dos descobrimentos europeus, particularizando-se os relatos providenciados por viajantes, sacerdotes e comerciantes

⁷⁸ Reinos que floresceram na África ocidental e que tiveram uma forte influência árabe. Marcaram a chamada idade média africana, período em que África atingiu o ponto mais alto em termos de organização nos vários domínios. Tem sido consensual o facto de, a partir do século XII e até ao fim do século XVI, a África negra ter conhecido um desenvolvimento simultâneo de todas as suas regiões, do ponto de vista económico, político e cultural. Estes quatro séculos são considerados como a grande época da África negra e contaram com um longo processo de preparação que desembocou na fundação da maior parte dos reinos africanos. É conveniente dizer que se enfatiza excessivamente este período, comparativamente com outros, em virtude da quantidade de informação disponível (Ki-Zerbo, 1972: 163).

⁷⁹ Império que se desenvolveu no interior da atual república do Zimbabwe. Significa “grande casa de pedra”, localizando-se entre os rios Limpopo e Zambeze. Este império abrangia também a região de Moçambique.

portugueses. No entanto, na perspectiva de autores africanos e africanistas, comparativamente às fontes árabes as europeias foram, durante anos, tidas como menos credíveis.

Quanto ao resto do continente africano, nota-se uma grande lacuna de fontes escritas e os diversos acontecimentos narrados estão baseados na tradição⁸⁰ oral e nos mitos de origem – embora sejam antropológicamente muito importantes. O território angolano em geral e o Lubango em particular não fogem à regra. Estando localizado na escarpa da Chela, no interior, e com rios inavegáveis, o acesso era bastante difícil, daí a razão de tão tardio alcance da região por grupos exteriores.

Consta na história oral que Lubango é um nome originário de uma autoridade tradicional de grande influência nesta região. Trata-se de *Mwene Luvango*⁸¹ que pertence ao grupo ovanyaneka, considerado autóctone da região. *Mwene Luvango* não é o nome de um soberano, como alguma literatura refere. Trata-se de um título atribuído a uma individualidade que governa uma determinada região. Na cultura ovanyaneka, o chefe não se chama pelo nome, mas pela função⁸²; donde *Mwene Luvango*, por ter sido o responsável por esta depressão⁸³, o qual dependia do rei do Lupolo (comuna da Huíla), a autoridade máxima da região. Não era soba e podia ser designado por *otyipundi*⁸⁴ porque não era da linhagem dos que governavam.

Se recorrermos aos mitos cosmogónicos, encontramos narrativas interessantes sobre a origem do termo Lubango. Eis um destes mitos:

Um tipo “taradinho” que andava pela lagoa da *Mukanka* e vinha em direção à zona do Luvango onde encontra uma pessoa ferida. Ele pergunta: o que se passa? A outra pessoa responde: algo bateu-me no olho e estou com muita dor. Acho que sou o culpado, diz o indivíduo proveniente da *Mukanka*. Estava naquele sítio a cortar um pau (árvore) e de certeza que um galho saltou para a tua vista. Era uma grande distância e era difícil que isto acontecesse. O homem não conseguiu olhar para a cara dele, sabia apenas que era coxo. O lesado, ao encontrar o resto da comunidade, afirma ter sido salvo por alguém que ao mesmo tempo assumiu as culpas da sua desgraça. Questiona-se ao lesado se conhecia o indivíduo. O mesmo responde que não viu a cara dele mas percebeu que este coxeava. O soba chamou os seus conselheiros e perguntou quem andou por cá e coxeia? Os conselheiros responderam em uníssono: é o fulano. Ele não mede as consequências do que diz, acho que

⁸⁰ Este termo é utilizado ao longo do texto por comodidade de expressão e no seu sentido literal, não no interior da oposição, codificada em antropologia e sem pertinência analítica, entre tradicional e moderno.

⁸¹ Soberano do Lubango, dirigente no período que antecedeu a ocupação da região pelos portugueses.

⁸² Curiosamente, o mesmo evitamento relativo a autoridades religiosas e políticas verifica-se noutros contextos africanos, particularmente bantu, como os analisados por Luc de Heusch (1986, 2000, 2002).

⁸³ *Etoto lyompala*. A localização do Lubango está associada à expressão “depressão”, por estar cercado por serras.

⁸⁴ Representante de uma autoridade tradicional.

é louco. Será possível uma pessoa cortar um pau lá e a casca chegar até aqui? *Etanta*⁸⁵. A única maneira de salvar o indivíduo é confundir o queixoso. O tribunal popular entra em ação para decidir. Vamos chamar uns quantos varões mais ou menos da faixa que ele indicou e vamos simular coxear para ele reconhecer com o olho que sobrou. Então faz-se o julgamento. Estão cá os aleijados todos, veja quem é? Não estou a ver quem é! Então aproveitam a oportunidade para absolver o acusado. Ficou concluído o ditado: um é que arranjou o problema mas os desta terra solidarizaram-se para resolver isso. Trata-se de uma expressão de solidariedade entre os *ovaluvango*⁸⁶ – “o problema de um é nosso problema”. Dessa reunião surgiram dois clãs totémicos *Ovakwampopya*⁸⁷ e *Ovakwankali*⁸⁸. É desta forma que começa a ser caracterizada esta região⁸⁹.

Será relevante apresentar a origem dos *ovanyaneka*, que constituíram a base do povoamento desta região, por ser o grupo mais significativo⁹⁰ na altura em que os portugueses chegaram à zona do Luvango, a que posteriormente chamaram Lubango.

2.1.1. Os Ovanyaneka: origens.

Vistos como os primeiros ocupantes da região do Luvango, torna-se necessário um breve historial sobre a sua migração e instalação. Esta avaliação permitirá a compreensão deste contexto que atualmente apresenta um quadro cultural bastante heterogéneo com uma predominância ovimbundu, etnia proveniente do centro de Angola, e que anteriormente era vista como inimiga, pelas guerras⁹¹ travadas nesta região e pelos escravos que tinham sido aí capturados e levados para outras paragens.

A origem, migração e instalação dos diferentes grupos étnicos angolanos evidencia um défice de informação escrita e as poucas descrições que existem baseiam-se em relatos da tradição oral e que coincidem com os mitos de origem:

Eles são provenientes dos grandes lagos e os primeiros a chegar faziam parte dos clãs dos *ovakwangombe*⁹² que se estabeleceram no Lupolo, tendo mais tarde sido destronados pelos *ovakwambumba*⁹³. Este cenário vai ser alterado com a chegada dos *ovakwatyikuyu*⁹⁴ que no

⁸⁵ Pessoa que diz coisas sem sentido.

⁸⁶ Habitantes do Lubango.

⁸⁷ Os da jurisprudência.

⁸⁸ Os que se atribuíram a culpa

⁸⁹ Fonte: Tyamukwavo, 2012.

⁹⁰ Refiro-me a um grupo mais significativo, porque o grupo que faz parte do fundo antigo do povoamento angolano e conhecido como habitantes anteriores à presença dos Ovanyaneka-Nkhumbi, era o Khoisan.

⁹¹ Guerras do *Nano*. *Nano* é uma expressão umbundu, língua dos Ovimbundu que significa “cima”. Pelo facto de os Ovimbundu se localizarem a norte dos Ovanyaneka, as guerras travadas entre os portugueses e os Ovimbundu atingiram também o território dos Ovanyaneka onde os Ovimbundu tentavam reabastecer-se e refugiar-se das investidas dos Portugueses. Assim, o confronto entre Ovimbundu e Ovanyaneka ficou também conhecido por guerra do *Nano*. Assim, os Ovimbundu do planalto central ou indivíduos provenientes desta região passaram a chamar-se munano ou vanano (termo que, além de significar “os de cima”, era também um marcador de alteridade para designar os estrangeiros).

⁹² Clã totémico, os do boi. Uso o termo “totémico” por ser empregue pelos interlocutores que me forneceram os dados em análise.

⁹³ Clã totémico, os da figueira (árvore).

seu processo de migração pediram a Deus uma serpente que lhes pudesse servir de guia. Esta serpente desaparecia algumas vezes e era necessário procurá-la. Num destes episódios a serpente foi parar à região do Dombe Grande⁹⁵ enrolada a uma árvore chamada *otynguyu*⁹⁶. Deste local a serpente dirigiu-os ao monte *Tyivila*⁹⁷. Chegou, seguidamente, ao território do Luvango e expulsou os *ovakwambumba* que haviam destronado os *ovakwangombe*. Chama os *ovakwangombe* e diz: “você foi o primeiro a chegar então dar-vos-ei dignidade”. Empossam-nos! É empossado e independentemente de já ter trazido uma mulher, vai aos *ovakwangombe* buscar uma mulher que passa a ser favorita nas cerimónias. Isto vai gerar alguma rivalidade entre *Mpata*⁹⁸ e *Luvango*. Pelo facto de *Mpata* ter recebido muita dignidade diz que devia ter poder sobre o *Luvango* e, porque empossou a nova hierarquia no *Lupolo*, teima em liderar o *Luvango*. Porém, este último diz que não, “nós decidimos⁹⁹ e vamos depender da *ombala* central do *Lupolo*”¹⁰⁰.

Tal como afirmei acima, os aspetos relacionados com o conceito de “Lubango”, bem como a origem, migração e fixação dos Ovanyaneka- Nkhumbi, só podem ser explicados com base nos mitos de origem, dada a ausência de fontes escritas.

Apesar de alguns questionamentos em relação à sua autenticidade, continuam a ser elementos de análise bastante fecundos em diversos campos do saber. Os membros da estrutura social de alguns contextos revêm-se nos mitos como base essencial para a compreensão do seu passado e formatação das suas maneiras de estar e pensar o mundo no presente. Eles resistiram no tempo e correspondem hoje ao passado cultural de diversos territórios, constituindo, assim, um cartão-de-visita de elevado interesse para quem pretende conhecer uma determinada cultura.

Algumas sociedades dão grande importância aos mitos de origem e transmitem-nos às gerações seguintes com algum rigor. Revêm-se neles e consideram-nos um importante elemento de conhecimento das suas raízes culturais e conseqüente formação da sua identidade cultural.

Os Ovanyaneka-Nkhumbi do Lubango atribuem legitimidade às histórias do seu passado, que se resume em larga medida à tradição oral uma vez que a escrita chegou a esta região através da colonização e implantação da igreja. Segundo Henderson (1990) este grupo é um dos mais conservadores de Angola.

⁹⁴ Clã totémico, os do figo (fruta). Dizem ser descendentes de Jundo (de *ondjundo* – martelo) que nos Grandes Lagos bateu com um martelo sobre o solo e criou as nascentes do rio Nilo.

⁹⁵ Município da província de Benguela.

⁹⁶ Uma espécie de figueira.

⁹⁷ Na região de Quilengues, município da província da Huíla.

⁹⁸ Significa “teimosia, discussão, disputa”. Corresponde hoje ao município da Humpata na província da Huíla. Chamou-se Vila de São Januário na era colonial.

⁹⁹ *Okuvanga* – “decisão, determinação”. O Luvango é tido como um local de decisão.

¹⁰⁰ Fonte: Tyamukwavo, 2012.

2.1.2. Lubango. Cristianismo e colonização

O cristianismo continua a ser uma realidade religiosa bastante solidificada no mundo, apesar de ter sofrido algum recrudescimento no contexto europeu.

Parece haver uma mudança ao nível dos centros de difusão do evangelho, com o Brasil e a África liderando os fluxos de desenvolvimento e reinvenção da fé cristã, e constituindo o neopentecostalismo a principal configuração desta nova vaga de crença.

O processo de expansão do cristianismo foi acompanhado por um aparato importante ligado à igreja, nesta altura católica, dada a necessidade de evangelizar os autóctones e permitir, posteriormente, uma dominação colonial mais efetiva. É neste contexto que a presença colonial em África foi justificada pelas teorias coloniais da época, ancoradas nos pressupostos do evolucionismo e darwinismo social dentro de um trinómio: evangelizar, civilizar e pacificar. O objetivo fundamental era justificar às novas gerações europeias as razões da ocupação de territórios distantes. Nesta sequência, talvez seja propositado apresentar um discurso colonial que resume este processo no território angolano e que foi proferido por Carrisso em 1934:

O indígena por mais tosco e boçal que seja, é homem como nós, e como tal deve ser tratado. Sei bem que certas raças estão bem próximas da animalidade; não ignoro também os defeitos do negro, a sua irresistível tendência para a preguiça, o seu espírito infantil que tão facilmente descamba para a crueldade, a completa ausência, pelo menos em muitos casos, dos sentimentos a que chamamos lealdade e reconhecimento. Não nutro quaisquer espécie de ilusões a este respeito; sei bem como as cousas são. Mas isso não me impede de considerar como o mais elementar dever dos povos colonizadores, o esforço para melhorarem, por meio de um trabalho que, sem dúvida, é muitas vezes ingrato e causa cruéis decepções, a mentalidade e a moralidade dos povos sobre os quais exercem o seu domínio. É esta uma questão prévia, fundamental, que devo proclamar bem alto: colonizar não é substituir uma raça fraca ou inferior por outra, mais bem dotada ou mais bem armada; colonizar é uma obra social, cujo primeiro objectivo é a elevação do indígena. E é com ufania e desvanecimento que afirmo que foi esta sempre, a base da colonização portuguesa [...]. A missão é uma oficina e uma escola – uma espécie de laboratório transcendente onde o preto é assistido em todas as actividades possíveis. Cuida-se da alma pela catequese, mas também pelo trabalho. A actividade é constante, e revela-se pelas mais variadas formas: constrói-se a igreja e as outras instalações, trata-se da horta, curtem-se peles e fazem-se botas, imprimem-se e encadernam-se livros, ensina-se a ler, escrever, contar, faz-se música – e que direi mais? Até faz-se ciência pois a alguns missionários devemos obras científicas de real valor. A missão religiosa é, pois, e com grande diferença, o melhor instrumento de civilização de que dispõem as nações colonizadoras. Protege-las, acalentá-las, auxilia-las, multiplica-las – eis a conveniência, para não dizer o dever, das nações que assumem o pesado encargo colonial. A esta conclusão chegam todos os que se ocupam honestamente do assunto (Carrisso, 1934: 14 e 22,23).

O discurso apresenta laivos indiscutíveis de uma tentativa de harmonização entre a questão colonial e os processos de “civilização, pacificação e evangelização”. Evidencia uma matriz racista ao associar o negro a uma criança, legitima a presença colonial

portuguesa e apresenta a colonização como mecanismo de “civilização” e aculturação. Trata-se de uma perspectiva bastante questionada pelos estudos pós-coloniais, fundamentalmente no âmbito dos *subaltern studies*¹⁰¹. Todavia, o discurso hegemónico estabelecido continua a fazer parte do dia-a-dia de alguns angolanos. São claramente as marcas pós-coloniais que se manifestam na sociedade angolana atual e o Lubango, sendo a segunda cidade mais “mestiça¹⁰²” de Angola, conhece indivíduos que ainda hoje assim procedem.

Eis o que pode ser interpretado como uma forma de acomodação para justificar o estado de apatia em termos de desenvolvimento económico e humano de muitas nações africanas, independentemente dos seus recursos naturais. Tanto negros quanto brancos, em circuitos de sociabilidade, fazem comentários como: “o preto não consegue governar! Não tenham ilusões. O continente africano está adiado”.

O discurso dos assimilados angolanos (hoje designados maioritariamente por “indivíduos de segunda”¹⁰³) engendra um sentimento nostálgico bastante evidente e, se antes se enaltecia uma ideia de emancipação política que os conduzisse à autodeterminação, hoje pensa-se e exalta-se os “privilégios da colonização” representados pela alimentação, vestuário, escrita, cálculo aritmético e pelo cristianismo. Este último permitiu a supressão de algumas práticas rituais hoje consideradas penosas. Em muitas ocasiões se fez a pergunta: o que seria de Angola se os europeus não a tivessem alcançado? Há discursos que enunciam que a ausência dos europeus poderia ser colmatada pela presença de outros povos. Seriam principais concorrentes os árabes, chineses e outros asiáticos que se tinham estabelecido no norte de África e na costa do Índico.

¹⁰¹ De acordo com Prakash (1994: 1476), a divulgação dos *subaltern studies* começou em 1982, com uma intervenção na historiografia sul-asiática criticando de forma intensa o modelo pós-colonial e levando à reformulação de conhecimentos produzidos. Os desafios que este movimento propõe não ficaram circunscritos a Ásia do Sul e à história. Estenderam-se a outras áreas. O termo “subalterno” aparece agora com frequência em estudos sobre África, América Latina e Europa e tem sido um modelo de análise crítica da história, literatura e antropologia. A questão da subalternidade surge para desconstruir uma série de formulações produzidas para justificar a colonização e, tanto quanto seja possível, repor a “realidade” dos chamados subalternos.

¹⁰² Utilizo o termo do senso - comum. A utilização dos termos mulato/mestiço decorre do facto de ele ser usado constantemente pelos meus interlocutores, não correspondendo, por isso, a uma categorização de natureza antropológica.

¹⁰³ Eram tidos como “brancos de segunda”, todos os brancos nascidos fora da metrópole. Aqueles que nasciam em Angola tinham esta designação. Algumas famílias influentes da altura enviavam as mulheres grávidas a Portugal para evitar este rótulo depreciativo. Entretanto, alguns negros assimilados também passaram a contestar as lideranças atuais e apregoar a colonização.

Pelos argumentos apresentados, pode-se concluir que se torna difícil prever uma África autónoma e “evoluída” sem o suporte de grupos culturais de outras proveniências, pese embora que Ki-Zerbo e outros escritores africanos e africanistas tenham apresentado argumentos de uma África completamente autónoma e bem estruturada em todos os domínios e que não ficava nada a dever, em termos de organização, a qualquer outra região do mundo (Ki-Zerbo, 1977).

Independentemente dos dados expostos, é ponto assente que a produção historiográfica africana, imediatamente a seguir aos movimentos de emancipação política, teve uma acentuada componente emocional: ela visava elevar o moral dos africanos que estava bastante diminuído. Em jeito de compreensão das leituras dos escritos africanos da época, pode-se conjecturar que uma colonização diferente da europeia fosse menos difícil. Segundo Diop (2011), o “afro-pessimismo¹⁰⁴” passou a ser uma tendência dos discursos atuais.

*

Retomando a expansão quatrocentista e a ocupação do território que é hoje conhecido como Angola, importa referir que os portugueses atingiram, sob o comando de Diogo Cão, a foz do rio Zaire em 1482 e estabeleceram contactos com os representantes do reino do Congo. Dessa altura até 1575, quando Paulo Dias de Novais fundou a capitania de Luanda, viveu-se o chamado período afro-português que se consubstanciou em relações de amizade e trocas comerciais.

O processo de penetração portuguesa fez-se pela costa, aproximando-se paulatinamente do mítico interior, marcado por uma série de relatos pouco entusiasmantes para quem pretendesse alcançá-lo. Esta situação foi sintetizada por Gabriel (1978: 226, 227) nos seguintes termos:

A África tropical foi durante séculos justamente considerada o cemitério dos brancos que se atreviam a desvendar-lhe os segredos. A malária, a febre-amarela, a varíola, a doença do sono e outras epidemias mortais, fizeram com que só muito tarde o continente se abrisse aos europeus [...].

Depois de fundada a capitania de Luanda em 25 de Janeiro de 1575 por Paulo Dias de Novais, seguiu-se a fundação de Benguela em 17 de Maio de 1617 por Manuel Cerveira Pereira e de Moçâmedes em 4 de Agosto de 1849 por Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro.

¹⁰⁴ Ver em <http://www.buala.org/pt/mukanda/por-os-nossos-imaginarios-a-dialogar>. Consultado no dia 25 de março de 2013 às 12h28.

A exploração do planalto da Huíla começou a ser evidente com o sucessor de Manuel Cerveira Pereira (fundador do distrito de Benguela), Lopo Soares Lasso, que comandou uma expedição às cabeceiras do rio Cunene, em 1627. A sua equipa expedicionária mostrou-se maravilhada com o clima deste planalto que fazia recordar o clima de certas regiões de Portugal. Uma vez difundida a informação, começaram as intenções de colonização da região que conheceu dois itinerários diferentes de penetração: uma por terra, a partir de Benguela, e outra por mar, em direção a Moçâmedes. A situação foi evoluindo de tal maneira que foi criado em 1852 o fundo especial de colonização que apoiava o processo de povoamento da região, feito inicialmente por alemães, uma equipa de caçadores e, ainda, por meio de colónias penais agrícolas. Importa realçar que este processo de povoamento não teve resultados encorajadores¹⁰⁵.

Optou-se, seguidamente, por colonos madeirenses cujo primeiro grupo, a bordo do navio Índia, chegou a Moçâmedes em 18 de Novembro de 1884. O segundo grupo contava com mais de cem madeirenses que atravessaram penosa e longamente o árido deserto de Moçâmedes e extensos vales, para se estabelecerem no Lubango no dia 19 de Janeiro de 1885. Encontraram apenas uma cabana¹⁰⁶ de capim para os albergar e, insatisfeitos, pensaram em voltar mas o mar ficava tão distante que um retorno seria ainda mais desesperante. Decidiram ficar e começaram a praticar a agricultura como subsistência (Dias, 1957:35). A data do estabelecimento da segunda vaga de madeirenses é tida como a da fundação da colónia de Sá da Bandeira, na qual foi realizada a primeira missa pelo padre José Antunes da comuna da Huíla onde se havia instalado uma missão católica. «Em homenagem ao Marquês da Sá da Bandeira pelo seu empenho na colonização do sul, o Lubango passou a designar-se Sá da Bandeira» (Ibidem:35).

*

¹⁰⁵ Fundamentalmente pela utilização de degredados que foram estabelecidos em colónias penais agrícolas. Pelas dificuldades de se encontrar brancos livres que aceitassem ir para África, recorreu-se a famílias portuguesas carenciadas e a prisioneiros que, indo para África, ficavam libertos das anteriores penas legais. Foram dirigidos para a prática da agricultura mas, por não terem experiência agrícola, acabaram por desenvolver outras atividades que não beneficiavam as pretensões coloniais de Portugal. Para além de se terem desviado dos objetivos para os quais tinham sido indigitados, passaram a práticas pouco recomendáveis como violação de mulheres, alcoolismo e crimes diversos (Bender, 2009: 119 a 126).

¹⁰⁶ Por se terem estabelecido em cabanas de capim, o local da sua instalação ficou conhecido por Barracões.

Os referidos colonos foram para um território do qual muito pouco sabiam e nem sequer tinham conhecimentos sobre o período apropriado para a sementeira, razão pela qual se propagou a fome entre os recentemente chegados, em alguns casos conduzindo à morte de alguns indivíduos. E não terão morrido mais portugueses porque Mwene¹⁰⁷ Luvango, autoridade máxima da região por altura da chegada dos portugueses,

Saiu em auxílio dos mesmos disponibilizando algumas reservas de cereal que tinha disponível e ensinando aos colonos o momento mais apropriado para a sementeira. Este, nesta altura, estava fugido após uma derrota sofrida no confronto com o seu confrade da Quilemba. Depois disso recuou para sul, estabelecendo-se no Cangolo¹⁰⁸.

Num momento anterior à desmoralização e recuo de Mwene Luvango, houve uma forte resistência à penetração portuguesa na região, que começou a ter algum sucesso pela superioridade militar dos portugueses, baseada na utilização de armas de fogo e na construção de fortes.

No período de supremacia colonial portuguesa de Sá da Bandeira e a derrota das bolsas de resistência do Humbi e Cunene, foi feita a construção dos caminhos-de-ferro que, ligando Moçâmedes ao Lubango, proporcionaram a ascensão do último à categoria de cidade, em 31 de Maio de 1923. A região passou a integrar os distritos da Huíla e de Moçâmedes.¹⁰⁹

Em 5 de julho de 1955, Moçâmedes voltou a ser um distrito autónomo. Só em 10 de Julho de 1970 teve lugar a desanexação do Cunene do distrito da Huíla, para se formar o distrito do Cunene. Esta alteração administrativa decorreu da extensão do distrito da Huíla que, pelo seu crescimento e importância, tornava difícil a administração do mesmo território por um único responsável. Há relatos de mortes consecutivas de governantes coloniais que tentavam supervisionar o referido distrito (Dias, 1957: 37). A história de Sá da Bandeira foi desde cedo marcada pelo catolicismo. Por conseguinte, a evolução histórica do Lubango fez-se acompanhar pelos variados movimentos religiosos que se foram instalando e abrindo missões em diferentes partes do país. Não é possível conceber a diversidade religiosa atual sem se ter em conta a missão religiosa em Angola que, como disse acima, começou com um período de pré-evangelização de 1482 a 1491, e cujo auge ocorreu entre 1491 e 1975, com um período de esmorecimento

¹⁰⁷ Mwene é um título que se atribui a um chefe “tradicional”.

¹⁰⁸ Fonte: Sérgio Sousa, 2011.

¹⁰⁹ O primeiro contava com os concelhos do Lubango, Chibia e Caconda, bem como as circunscrições administrativas de Quilengues, Ganguelas, Gambos, Alto Cunene e Baixo Cunene; o segundo, o conselho de Moçâmedes e as circunscrições da Bibala e Porto Alexandre.

da atividade missionária entre 1834 e 1873. A fase de «agonia da atividade missionária é justificada pela expulsão de todos os religiosos ou monges por ordem do ministro português Joaquim António de Aguiar¹¹⁰» (Muaca, 2001:27).

A atividade missionária do Lubango fez-se acompanhar pela implantação da igreja em Angola. Os fluxos da migração religiosa fizeram-se através de influências das províncias vizinhas, Huambo¹¹¹, Benguela, Cunene¹¹² e Namibe¹¹³. A história religiosa da área ou com a implantação da igreja católica na atual comuna da Huíla¹¹⁴, em 7 de dezembro de 1881, a partir da qual foram fundadas outras missões católicas. Deste modo, os padres da Missão da Huíla foram convidados a realizar a primeira missa a 19 de Janeiro de 1885, dia que consagra a fundação do Concelho de Sá da Bandeira¹¹⁵, conhecido anteriormente por Lubango (Cf. Gabriel, 1978; Santos & Torrão, 1993).

Teve início um período de expansão da atividade missionária que conheceu a elaboração de vários marcos como a construção da Sé Catedral (1886), a capela da Nossa Senhora do Monte¹¹⁶ (1921), o Cristo Rei (1957), entre outros. A capela da Nossa

¹¹⁰ O Governo Provisório da República publicou um diploma, elaborado pelo ministro da Justiça, Afonso Costa, que manteve em vigor a lei pombalina de 3 de Setembro de 1759 "pela qual os jesuítas foram havidos por desnaturalizados e proscritos" e "expulsos de todo o país e seus domínios para neles mais não poderem entrar" e a lei de 28 de Agosto de 1787 que determinou a expulsão imediata da Companhia de Jesus, assim como o decreto de 28 de Maio de 1834 (da autoria de Joaquim António de Aguiar) que extinguiu todos os conventos, mosteiros, colégios, hospícios e casas de religiosos de todas as ordens regulares. O mesmo diploma declarou nulo o decreto de 18 de Abril de 1901 que autorizara a constituição de congregações religiosas no caso de se dedicarem exclusivamente à instrução e beneficência ou à propaganda da fé e "civilização" no ultramar. Por este diploma, operou-se, assim, a expulsão dos jesuítas e de outros membros das demais companhias, congregações, colégios e casas de religiosos pertencentes a ordens regulares se fossem estrangeiros ou naturalizados – e, no caso de serem portugueses, eram compelidos a viver vida secular ou, pelo menos, a não viver em comunidade religiosa. Do mesmo modo, foram tomadas disposições sobre o arrolamento e avaliação dos bens das associações ou casas religiosas, sendo de imediato declarados pertença do Estado os bens móveis e imóveis "das casas ocupadas pelos jesuítas". Este diploma remeteu ainda para futura legislação sobre as relações do Estado português com as igrejas (a futura Lei da Separação), sem embargo de, desde logo, prever a sua apreciação pela próxima Assembleia Nacional Constituinte. Ver: <http://www.fmsouares.pt/aeb/crono/id?id=00648> consultado no dia 16/01/2014.

¹¹¹ Nova Lisboa.

¹¹² Pereira D'Eça.

¹¹³ Moçâmedes

¹¹⁴ Era conhecida por Alba Nova. Escolheram esta região por haver água em abundância. A água era essencial para essas missões porque permitia a autossuficiência alimentar baseada essencialmente na agricultura e na criação de animais. Esta tendência predominou também em relação aos protestantes que se estabeleceram no centro de Angola.

¹¹⁵ Em homenagem ao Marquês de Sá da Bandeira.

¹¹⁶ A construção dessa capela, em terreno próximo ao sopé da serra, foi orientada pelo pedreiro Jacinto Rodrigues e pelo carpinteiro João da Silva. Ainda se encontrava em construção quando, em 15 de Agosto de 1902, o pároco celebrou uma missa campal junto à ermida inacabada, usando uma imagem de N^a Senhora da Conceição. Foi Venâncio Ferreira Rodrigues quem adquiriu, no Porto, a imagem de N^a Senhora do Monte, em cumprimento de uma promessa feita; essa imagem chegou ao Lubango em 29 de

Senhora do Monte está localizada na serra que circunda o imenso vale do Lubango e que é conhecida atualmente por Serra da Chela, num dos pontos mais altos da qual foi erguido o monumento do Cristo Rei. Esta serra era chamada Tyicomo pelos nativos.

A Capela da Nossa Senhora do Monte tem uma narrativa distinta. Em princípio, haveria um projeto de construção de uma linha férrea que devia obedecer à morfologia da Serra da Chela para evitar a passagem do comboio pelo centro da cidade. Iniciadas as obras e depois de se ter efetuado o traçado ao longo da escarpa da Chela, havia a necessidade de se construir uma ponte para ligar duas serras separadas por uma fenda, para dar seguimento ao traçado até ao seu destino. A tentativa de construção da ponte levou à morte de muitos operários, na sequência das quais o projeto foi abandonado e construída no cimo da serra uma capela.

Apesar de serem espaços católicos, têm sido partilhados por outras práticas religiosas como os movimentos neopentecostais que vão realizando os seus cultos de oração e cura. Indagados sobre a apropriação de um espaço sagrado católico com símbolos que não são aceites pelos protestantes, os meus interlocutores dizem usar o monte no espaço contíguo ao católico.

*

A par do movimento católico, começaram a surgir algumas bolsas de protestantes. O primeiro grande centro de influência foi no Cunene onde vigorava a Igreja Luterana, a qual teve um grande desenvolvimento devido aos alemães que percorriam a Namíbia¹¹⁷. Este movimento esmoreceu com o fim da primeira guerra mundial e concomitante derrota da Alemanha.

Novos atores entraram em cena. Eram os *bóer* que haviam começado o *grand trek* a partir da África do Sul, fugindo dos confrontos com os ingleses. Esses camponeses holandeses tinham iniciado uma longa caminhada e encetaram contactos com os portugueses para se estabelecerem no planalto da Huíla, movimento que começou em

Junho de 1903. Concluída a capela original, o novo pároco Padre José Martins, em nome do Bispo de Angola e do Congo, abençoava-a em 14 de Agosto de 1903. A partir do dia 15 de Agosto de 1903 a população do Lubango passou a dirigir-se à capela para celebrar a romaria que se tornou tradicional. Em 1919, João Henrique de Azevedo idealizou e desenhou uma capela mais ampla e que podia ser visível a partir de qualquer ponto da vila e que foi inaugurada em 1921. A partir de 1930, a imagem era levada em procissão da capela para o parque, pois muitos madeirenses, já idosos, não tinham forças suficientes para subir ao local. Houve várias interrupções nas romarias e a última teve lugar em 1975 com o advento da independência de Angola, tendo-se elas reiniciado apenas em 1986 (Sousa, 2013).

¹¹⁷ Na altura sudoeste africano.

1878 com a sua fixação na região do Humbe que, nesta altura, era o bastião da resistência anticolonial na região sul.

Incomodado com a presença bóer na região, o soba do Humbe, Chaungo, atacou uma delegação bóer em 1879. Em resposta, os bóeres arrasaram a libata¹¹⁸ do soba que se pôs em fuga, tendo sido mortas 25 pessoas dessa libata. Chaungo pediu a intercessão dos comerciantes¹¹⁹ portugueses. O governador de Moçâmedes¹²⁰ só foi informado seis meses depois; apressou-se, em Fevereiro de 1880, a convidar os bóer a instalarem-se no planalto. Havia ao todo 277 pessoas de raiz europeia e foram-lhes concedidos 200 hectares de terra (Pélissier, 1997:146).

Eram protestantes, o que não dava qualquer apreensão aos portugueses porque as vantagens eram superiores à diferença religiosa: «tinham carros puxados por bois que facilmente transpunham grandes obstáculos e carregavam grandes quantidades de mercadorias; fariam entrar na região 100 cavalos e 2000 bois; traziam 300 espingardas» (ibidem:146).

A presença bóer na região ajudou, até 1900, os portugueses a extinguirem a resistência de Chaungo. Esta parceria abriu o caminho para um desenvolvimento económico significativo e foi uma das primeiras experiências para a implantação do protestantismo na região. Acontece que os bóer ficaram circunscritos a Humpata e a sua influência religiosa não se fez sentir com grande intensidade na região.

A primeira grande experiência de implantação do protestantismo no Lubango fez-se através da fundação da Igreja Portuguesa do Cabo, fundada em 1889 por Andreus Murray, Martha Osborn e Spencer Walton. Tendo como motor de implantação a Missão Geral do Cabo (MGC), viria mais tarde a transformar-se em UIEA (Luacuti, 2001: 11),

¹¹⁸ A libata é uma espécie de aldeia (designada por *imbo*, *limbo*, *quimbo*, *kimbo*, *eumbo*). O termo “aldeia” é uma importação portuguesa que foi adaptada aos agrupamentos familiares africanos. Pelas características que se podem observar numa aldeia tipicamente ocidental, deduzimos que o conceito não se coaduna com a realidade africana em geral e angolana em particular. No contexto angolano podemos chamar os agrupamentos familiares rurais *Imbo*, *limbo*, *eumbo*. De *imbo*, por corruptela portuguesa, surgiu a designação *quimbo*, por vezes usado depreciativamente.

¹¹⁹ Importa lembrar que a chegada de europeus à região integrou diversas personalidades e as que granjeavam alguma simpatia das populações eram os comerciantes a julgar pelos produtos disponibilizados às populações e às trocas comerciais que realizavam. Havia, pois, uma relação de cordialidade entre os comerciantes e os nativos.

¹²⁰ Por esta altura o Lubango dependia administrativamente do Namibe.

que entrou pela fronteira de Angola com a Zâmbia e se implantou na província do Moxico¹²¹.

As estruturas coloniais tinham esboçado um quadro de distribuição das diferentes entidades religiosas pelo território e, nesta ótica, a Missão Geral do Cabo recebeu a orientação de se estabelecer abaixo do paralelo 14, implantando-se no Lubango e depois no Namibe. Os primeiros contactos tiveram lugar em 1930 e, em 1940, foi autorizada a fixação da missão no território. Nessa altura, os missionários foram enviados para o Chiange para “domar os nativos” que eram vistos como muito rebeldes. Depois, a Missão Geral do Cabo cresceu e desenvolveu-se pela área da Humpata e os cultos eram feitos numa casa privada, cujo dono, José Pio, tinha contactos com os missionários do Bailundu – o missionário Tacker¹²². O primeiro baptismo fez-se no rio da Humpata. Segundo um dos meus interlocutores, no Lubango o pastorado foi cedido a um indivíduo, cuja mulher pertencia à linhagem dos bóeres. Os primeiros encontros foram realizados no seu restaurante e os cultos eram efetuados no restaurante e na casa do indivíduo referido, no bairro franciscano. As atividades religiosas atingiram o ponto mais alto em 1944 e, em 1946, foi inaugurado o templo. Eis o que foi a primeira igreja protestante na cidade do Lubango¹²³.

O processo de influência evangélica na cidade em análise contou indiscutivelmente com o contributo dos diversos movimentos evangélicos em expansão no território angolano, que, desde o século XVIII, se tinham expandido pelo norte e centro. Era nestas missões que muitos nativos faziam os seus estudos, os quais incorporavam uma forte influência evangélica. Na verdade, só lhe estavam reservadas duas possibilidades para prosseguir os estudos a nível secundário: ou frequentar o liceu Salvador Correia de Sá em Luanda ou ir para Sá da Bandeira. Alguns tiveram como preferência a região de Sá da Bandeira para frequentar o liceu Diogo Cão¹²⁴. Eram estes estudantes que, no desejo de continuar a manifestar a sua crença em Deus, começaram, desde cedo, a procurar uma igreja evangélica.

¹²¹ Importa referir aqui o imenso trabalho realizado pela congregação evangélica em África (AF) através de um missionário chamado Beli, a partir do Leste de Angola (Moxico). Pode-se considerar este processo o início da implantação da União de Igrejas Evangélicas de Angola, uma vez que foi a primeira igreja evangélica a estabelecer-se no sul de Angola.

¹²² Os missionários não agiam de forma isolada. Mantinham contactos entre si e, até certo ponto, traçavam estratégias de implantação e evangelização conjuntas.

¹²³ Fonte: pastor José Bernardo Luacuti, 2012.

¹²⁴ Que conheceu a sua implantação entre os anos 20 e 30 do século XX.

O processo fez aumentar o número de fiéis que frequentavam os cultos domésticos na casa privada acima referida. A aptidão desenvolvida por alguns estudantes para pastores deu origem a movimentos de implantação de novas igrejas evangélicas na região.

Independentemente da anuência do governo colonial para a implantação da igreja evangélica, ela continuava a ser olhada com desconfiança porque os estudantes nativos adquiriram níveis de conhecimento cada vez mais elevados. De facto, a desconfiança colonial relativa às igrejas não católicas foi, desde de cedo, visível nos discursos coloniais:

Precisamos de missionários portugueses, de muitos missionários portugueses, ardendo em fé e repassados de espírito e sacrifício. Não podemos, nem devemos, fechar a porta às missões estrangeiras; mas devemos dar àquelas que representam a secular tradição portuguesa os indispensáveis recursos para poderem exercer a sua nobilíssima função. Só assim se evitará o espectáculo confrangedor de vermos nas mãos de estrangeiros, que nenhuma afinidade têm com o nosso espírito e com a nossa raça, completamente indiferentes às nossas aspirações nacionais, o mais poderoso instrumento de civilização e de aperfeiçoamento moral de que se utilizam as nações coloniais (Carriso, 1934: 7 e 8).

A ideia de uma colonização baseada na defesa dos ideais da portugalidade era a tônica dominante e, conseqüentemente, as igrejas protestantes passaram a ser encaradas como o berço do nacionalismo angolano e os missionários a serem controlados pela polícia secreta da altura (PIDE-DGS). Alguns pastores, com particular realce para os negros, foram presos por suspeita de ação anticolonial. Apesar dessas suspeitas, levantadas pelo governo português, a igreja foi-se implantando por todo o país. A independência (em 1975) e o multipartidarismo (em 1992) constituíram, de facto, o grande impulso para o *boom* religioso que se registou no território angolano.

2.1.3. Localização Geográfica e População

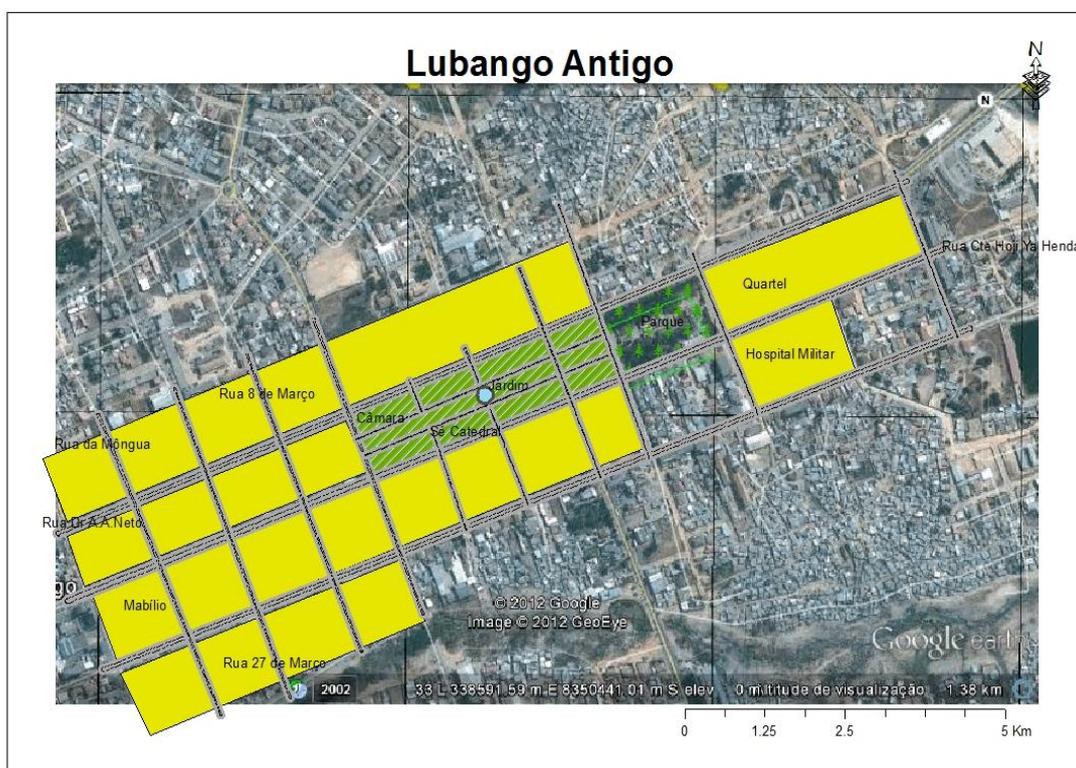
Localização do Lubango



Mapa nº 1. Lubango. Fonte: Bahu e Chissingui (2012).

O Lubango pós-independência é um dos municípios da província da Huíla e localiza-se na zona sudoeste da província. É limitado a norte pelos municípios de Quilengues e Cacula, a leste pelo município de Quipungo, a sul pelo município da Chibia e a oeste pelos municípios da Humpata e Bibala, pertencendo o último à província do Namibe. O

município integra as comunas de Lubango¹²⁵ (comuna sede), Hoque, Cacula, Arimba e Quilemba. Desde a elevação do Lubango à categoria de cidade (em 1923) e à emancipação política de Angola (em 1975), a vida social circunscrevia-se às ruas¹²⁶: Pinheiro Chagas (rua do Picadeiro, prolonga-se até a Guedal – hoje conhecida por rua Hoji Ya Henda); Lobo das Neves (rua da rádio Huíla – rua Primeiro de Agosto); São José (rua da Acajobel que vai ter ao estádio do Benfica – Rua Deolinda Rodrigues). Tendo como base as ruas acima indicadas, o Lubango antigo abrangia os espaços representados no mapa a seguir:



Mapa n.º2. A distribuição arquitetónica do Lubango antigo. Fonte: Bahu e Chissingui (2012).

Apesar de se apontar os Ovamwila como o principal marcador étnico da região¹²⁷, pelo facto de ter sido um dos primeiros grupos a implantar-se nesta zona, nota-se uma grande miscigenação, uma vez que os vários grupos culturais se vão instalando e deixando a sua marca. Tratando-se de uma região bastante miscigenada, já não se pode dizer que os

¹²⁵ O município do Lubango tem uma superfície de 3 147 km². Estima-se uma população de 1 414 115 indivíduos, sendo 690 764 homens e 723 351 mulheres. É o município mais populoso da província da Huíla (Huíla, Presente e Futuro, 2007: 30).

¹²⁶ A questão das ruas do Lubango tem merecido um debate interno bastante aturado, sobre o qual as opiniões divergem. Um grupo defende a ideia de se manter os nomes coloniais; outro acha que se deve manter os nomes atribuídos no período pós-independência; outros, ainda, defendem a integração de dois nomes por cada rua (o colonial e o pós-colonial).

¹²⁷ Tendo apenas encontrado os San que foram sendo empurrados para zonas mais remotas.

Ovamwila são o grupo maioritário e o olumwila a língua mais falada. Para melhor avaliação da situação, apresento uma resenha sobre as migrações internas no contexto angolano e huilano.

2.1.4. Principais grupos que habitam o Lubango

Partindo das diversas etnias que compreendem o território angolano, no Lubango podemos encontrar representados os Ovimbundu, Ambundu, Bakongo, Cokwé, Herero, Ambó, Ovanyaneka-Nkhumbi, Nganguela e San. Existem também europeus, principalmente originários da península ibérica¹²⁸.

Um aspeto que julgo importante e tentarei debater tem que ver com a ideia de existir uma série de pequenos grupos que se consideram subgrupos dos grupos enunciados acima. Acontece que a classificação efetuada teve como base critérios linguísticos e proximidade cultural. Além do já exposto, o critério principal de avaliação consubstanciou-se numa perspetiva *etic* e colonial. Os que estavam mais próximos do colonizador passaram a ser privilegiados e enunciados como o grupo principal e os outros satélites destes. No quadro dos “reavivamentos étnicos” e numa perspetiva de retorno à origem, nota-se uma tendência de valorização das culturas esquecidas no tempo e suplantadas por outras. Desta feita, existem alguns grupos que reclamam autonomia e origem autónoma, contrariando a ideia de inclusão em grupos com os quais dizem não ter qualquer ligação. Podemos enumerar os Handa (Melo, 2005), Nyemba (Sita, 2009), Hanha (Bahu *et al*, 2010), Lunda Cokwé (Bahu, 2011) entre outros.

Paralelamente, a colonização, a guerra civil e o seu fim resultaram num processo migratório interno bastante marcado que conduziu a casamentos e redes de sociabilidade interétnicos em várias partes. Assim, enquanto alguns continuam a valorizar e reclamar uma identidade étnica, outros consideram-na irrelevante. Mesmo que não se assuma com alguma regularidade, acredito que o hibridismo seja uma categoria a considerar no cenário angolano em geral e lubanguense em particular.

¹²⁸ Principalmente portugueses, porque o povoamento do sul de Angola não teve apenas ligação com o *ultimatum* inglês, mas também para contrabalançar o possível ascendente dos bóer, muito ciosos da sua independência, que nos finais do século XIX entravam em grandes grupos e se fixavam nesta região (Sousa, 2013). Também devo destacar a ida de portugueses e italianos provenientes de Pernambuco (Brasil) que se instalaram primeiramente em Moçâmedes.

Este hibridismo foi já analisado por Pinto (2006:121) que, ao estudar as categorias negro, branco, mestiço, mulato, cabrito e cafuzo o justificou, longamente, nos seguintes termos,

O pano de fundo actual parece-nos ser bem diferente, pelo menos no que diz respeito às origens dos angolanos cujo aspecto somático os identifica com o que se convencionou chamar brancos ou mestiços. De par com os cidadãos angolanos vulgarmente designados por negros ou pretos, oriundos dos antigos Estados bantus pré-coloniais que integravam o actual território de Angola, os quais constituem, sem dúvida, a maioria da população, coexistem outros cidadãos angolanos de outras origens. Depois de 1975, nasceram e cresceram em Angola, não apenas descendentes de portugueses, mas também de americanos (veja-se o caso dos cubanos), asiáticos (destaquem-se os indianos e os coreanos) e eslavos (nomeadamente ucranianos e servo-croatas que protagonizam um surto migratório ainda em curso). Vale a pena notar a este respeito que, presentemente, os progenitores não africanos de cidadãos angolanos são de ambos os sexos, sendo considerável o número de mulheres ditas *brancas* a terem filhos de indivíduos ditos *negros*. As misturas entre pessoas de *cores* diferentes – por cores entenda-se aqui, não apenas a da pele, mas também e sobretudo a das heranças culturais ancestrais – são inevitáveis e fazem parte da construção de uma identidade nacional, seja ela qual for.

Não se deve descorar o facto de uma “etnicidade forte”¹²⁹ ser visível apenas ao nível do interior rural. O cenário urbano, apesar de algum conservadorismo por parte de certos grupos, segue uma vertente de minimização étnica e a razão fundamental é o conjunto de casamentos interétnicos resultantes dos fluxos migratórios internos em consequência da guerra e da colonização.

2.2. Portugueses e nativos: discriminação ou harmonia?

Difícil seria encetar um discurso otimista em relação à ausência de discriminação racial e social no contexto lubanguense. Trata-se de um comportamento que não pode, todavia, ser circunscrito apenas aos brancos.

O contexto em análise manifesta uma relação meramente profissional entre brancos e negros com alguma discriminação que, em nenhum momento, se poderia comparar ao *apartheid* que vigorava na África do Sul. Diante do quadro que se estava a viver, prevaleciam dois cenários: ou uma integração completa entre nativos e portugueses; ou uma separação fundada numa relação estritamente profissional. Prevaleceu a segunda posição que tinha que ver com a superioridade do colonizador que se consubstanciava na unidade cultural (língua portuguesa, gastronomia e etiqueta), nível de instrução, superioridade militar e, o mais óbvio, os objetivos coloniais¹³⁰.

¹²⁹ Para significar grupos étnicos “fechados” do ponto de vista da preservação da sua identidade cultural e da transmissão dos seus rituais de geração em geração.

¹³⁰ Fonte: Rogério Pinto, 2011.

Independentemente de todas as divisões estabelecidas, verificou-se no contexto do Lubango, tal como acontecia no Brasil, alguma miscigenação que parecia corroborar o luso-tropicalismo proposto por Gilberto Freire e a potencial “superioridade” da colonização portuguesa¹³¹. No entanto, as bolsas de miscigenação deram-se porque muitos portugueses sem companheira, e para satisfazer as necessidades sexuais, envolviam-se com africanas. Os filhos resultantes destas relações nem sempre eram perfilhados, como nos indica a seguinte referência:

O senhor Farrica, antes de se estabelecer no Lubango, vivia no Kuroca onde teve filhos mestiços. Pela pressão familiar foi a Portugal casar-se e trouxe a mulher para o Kuroca. Esta tinha sempre complicações de saúde. Partiu para o Lubango e estabeleceu-se junto ao local onde mais tarde foi construída a Sé Catedral. Começou a ter filhos com a mulher e, esta, depois de se ter apercebido que ele tinha filhos mestiços, foi buscá-los à aldeia e pô-los a viver na mesma casa com os filhos do casamento. Ao fim de semana, era costume as famílias andar pela rua Pinheiro Chagas e, deparavam-se com a imagem da “mãe branca” à janela com os filhos brancos e mestiços brincando no quintal. Questionavam-se em relação à proeza e coragem desta mulher em conseguir dar uma educação equiparada aos filhos brancos e mestiços quando a realidade denotava uma certa discriminação em relação aos nativos¹³².

A discriminação estendia-se aos próprios brancos, através de uma estratificação por classes. O centro da cidade era habitado apenas por brancos portugueses de um estatuto social elevado; os restantes brancos viviam na periferia e, em muitos casos, não podiam entrar em estabelecimentos destinados à elite social portuguesa. Era o caso de restaurantes como “Tirol” e “Flórida” aos quais os restantes brancos tinham o acesso vedado, o mesmo acontecendo em relação ao “Grande Hotel”. A discriminação não era feita apenas entre os brancos da elite que habitavam o perímetro urbano relativamente a outros brancos, descendentes de madeirenses e outros que viviam na periferia. O procedimento era também inverso, entre brancos da periferia contra brancos do centro, fundamentalmente os brancos que tinham nascido em Angola, considerados “brancos de segunda”. Esta situação pode ser exemplificada no trecho a seguir:

¹³¹ A “superioridade” da colonização portuguesa foi largamente discutida por Gilberto Freyre na sua obra “o mundo que o português criou”, editada em 1940. Numa das suas passagens citadas por Castelo (2011:265) referiu: «o amor do homem pela mulher e do pai pelos filhos, acima dos preconceitos de cor, de raça e de classe, conferiu à mestiçagem nas áreas de colonização lusitana um pendor mais humano e mais cristão, tendo permitido uma intensa mobilidade e adoçado as durezas do sistema de trabalho escravo. A atitude positiva do português para com o mestiço, considerada “única em povo europeu moderno”, revela um “elemento fortíssimo de caracterização psicológica e sociológica do bloco de sentimentos e de cultura” constituído pelo “mundo português”». Entretanto, esta teoria foi bastante criticada e um dos primeiros autores desta crítica foi Mário Pinto de Andrade que denunciou «as generalizações em que repousa a doutrina lusotropical e o desinteresse que Freyre revela pelos aspetos políticos e económicos do colonialismo [...] lembrando que nos territórios tropicais colonizados pelos portugueses e, sobretudo, nas colónias africanas não se podia falar em reciprocidade cultural» (idem:275).

¹³²Fonte: Rogério Pinto, 2011.

O meu pai não acreditava que havia caputos¹³³ honestos porque os que vinham cá parar vinham no cumprimento de uma pena. Ele cresceu com esta ideia de que todos os indivíduos que vinham de Portugal eram bandidos e ladrões. Por isso essa mestiçagem na família e a exigência de casar apenas com filhos da terra. Só tive um tio que se casou com uma branca da Humpata. A tia Bernardina era negra, a tia Fátima era mestiça, só uma branca porque era da terra, da Humpata senão não entrava na família. Nós não vivíamos no centro da cidade, vivíamos na chamada periferia e tínhamos montes de negros a viver conosco nas suas cubatinhas e eu ia lá comer o nosso funge. Não eram afastados. Mesmo entre nós brincávamos muito o wela, arco. Havia muitas dificuldades e o meu irmão ainda conta que ia com os sapatos a mão até à porta da escola. Calçava para entrar e, à saída, descalçava-se para poupar. As pessoas de raça negra quanto muito andavam descalças e não tinham condições para comprar um par de calçado ou quedes. Faziam os seus noncacos¹³⁴. Havia essa discriminação económica. Mas isso era generalizado e não diferenciava raças. Aliás quando foi do 25 de Abril fui ao restaurante Florida exigir um galão e um bolo de chocolate que durante anos quis comer e eles nunca me venderam e, desta vez me venderam. Não me tiravam da Florida só que não me atendiam porque ali eram os filhos da *socialite*. Entre brancos também havia classes. O meu pai era barbeiro e então quem éramos nós para entrar na Florida? No Grande Hotel? Nem pensar. Frequentávamos muito o combinado a quem o senhor Teixeira fazia questão de deixar-nos ali por vezes toda a manhã a estudar, mas quando chegava a hora do almoço ele dizia: por favor, quem me dá dinheiro é quem vem almoçar. Arrumávamos os livros e saíamos. O senhor Teixeira também era de cá. A Tirol era para os empresários, engravatados, indivíduos que tratavam de negócios¹³⁵.

A discriminação verificava-se também entre os negros, que estavam divididos por classes, pelo seu nível cultural e pela sua proximidade em relação aos brancos. No contexto do Lubango, os negros provenientes das missões, tanto católicas quanto protestantes, eram vistos como distintos e, até certo ponto, discriminavam os outros negros, que eram tidos como “atrasados”¹³⁶. Eis o que nos remete para aquilo a que eu chamaria máquina do assimilacionismo que impelia os negros a adotar um comportamento que os pudesse colocar numa posição social diferente da que tinham antes. Houve também uma série de apadrinhamentos de negros por parte de brancos que deram lugar a uma elite negra.

¹³³ Portugueses.

¹³⁴ Chinelos feitos de borracha com uma sola de pneu.

¹³⁵ Fonte: Sérgio Sousa. Lubango, 2011.

¹³⁶ «Nós nascemos aqui. Antes, o meu pai teve filhos mestiços do Kuroca. Depois foi a Portugal casar-se. A minha mãe foi sofrendo de paludismo muitas vezes e tiveram de sair do Kuroca para o Lubango. Vieram a cavalo e em tipoia. Desceram a serra, viram uma casa com uma luz e dormiram aí. Afinal já estavam no Lubango. A nossa casa foi a primeira casa de construção definitiva particular. Isto aqui não era uma grande discriminação como se pretende fazer crer. Em casa dos meus pais eu via como a minha mãe tratava dos empregados, mas a minha mãe era uma santa criatura. Os empregados a tinham como mãe. Os pretos não tinham instrução nem grandes possibilidades, havia alguns que provinham de missões católicas ou evangélicas. Foram essas pessoas que foram aproveitadas depois da independência. Tive poucos colegas negros. Tive uma colega negra que era filha do Dr. Álvaro de Meneses que era um grande médico mas era de S. Tomé. Estudaram aqui. Também não eram incentivados a estudar com exceção dos que viviam perto das missões. O primeiro automóvel particular era do meu pai, vindo da Ford. O negro do Huambo era mais educado e civilizado, mas o povo daqui era muito bom. Aqui não havia racismo. Havia pouca oportunidade» (Sra. Palmira de Figueiredo Fernandes Ventura, 2011).

Os grupos que fazem parte do fundo antigo do povoamento angolano, os San, eram identicamente discriminados por outros negros, sobretudo os de origem bantu. Essa discriminação vingou no tempo e, na atualidade, ainda existem muitas situações de discriminação em relação a essas “minorias étnicas”¹³⁷. Casamentos entre San e Bantu são raros no contexto lubanguense. Todavia, existem relações que resultam em filhos que, na maior parte dos casos, não são assumidos pelos progenitores bantu que consideram os San inferiores. O indivíduo resultante de uma relação entre um Bantu e um San é chamado *tchiombo*, quer dizer, *mukankala*¹³⁸, “mais escuro”.

2.3. Bairros históricos e novos

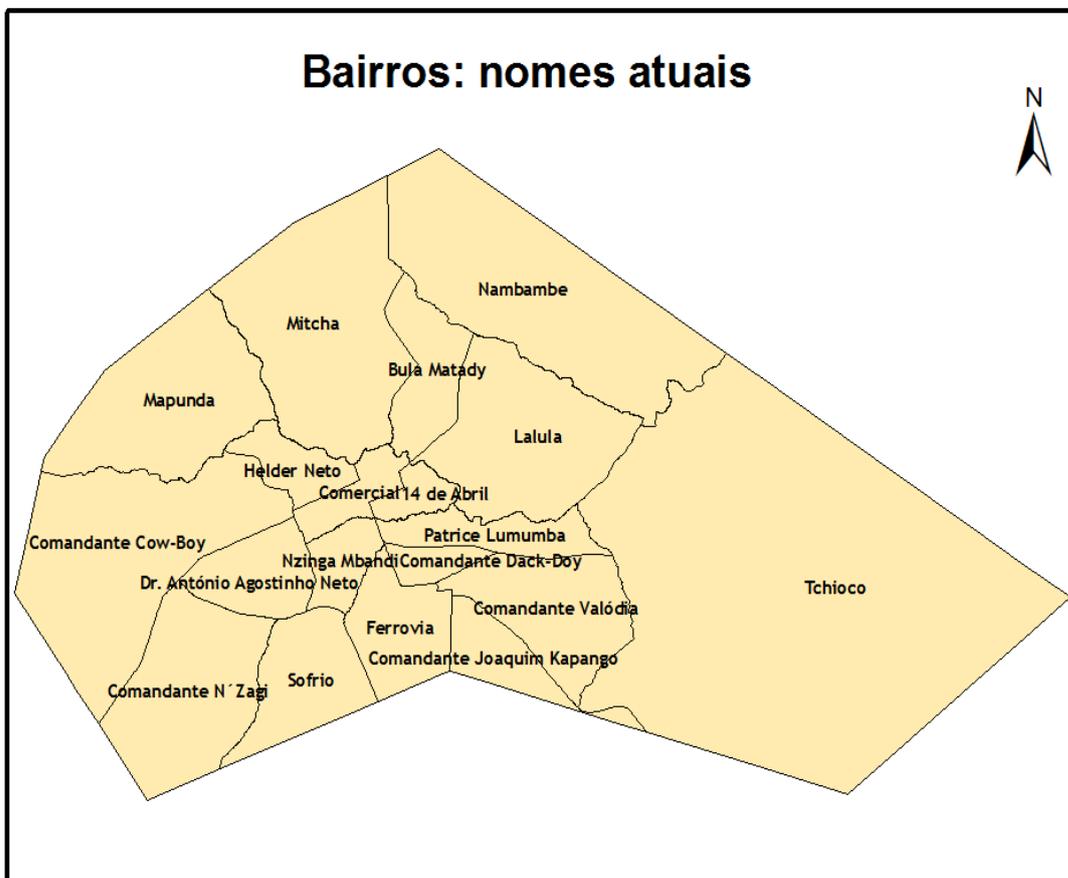
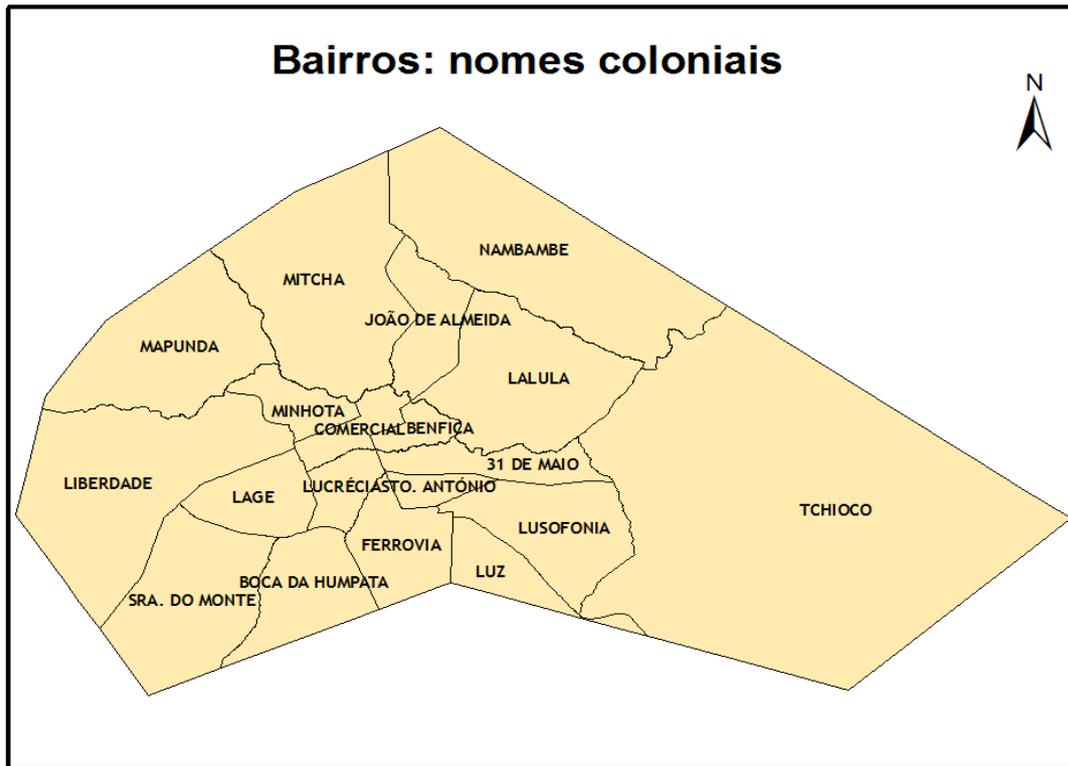
No contexto angolano, a categoria “bairro” implica duas dinâmicas: (1) local urbanizado e organizado, contendo todas as estruturas necessárias como asfalto, arruamentos e redes técnicas; (2) zona suburbana caracterizada por construções precárias. Nesta zona vivem, geralmente, pessoas com um rendimento financeiro muito baixo as quais, no contexto lubanguense, são maioritariamente deslocados de guerra que, procurando um local mais seguro, acabaram por aí se instalar.

As duas componentes de bairro enquadram-se literalmente naquilo que era o Lubango colonial e o atual. Assim, o período de instalação de madeirenses e outros que afluíram à cidade nos séculos XIX e XX foram reconfigurando a dinâmica da região, organizando-a em função da atividade desenvolvida.

O contexto lubanguense apresenta uma forma muito peculiar de configuração de bairro que extravasa a ideia de demarcação baseada em limites naturais ou artificiais. Há situações particulares no interior de certos bairros que podem conduzir à criação de um novo bairro no interior de outro e que não tem que ver com os limites oficialmente estabelecidos pela administração. São tidos como uma criação dos seus moradores que, desta forma, vão distinguindo os diferentes espaços do bairro e marcando a sua ligação com o mesmo.

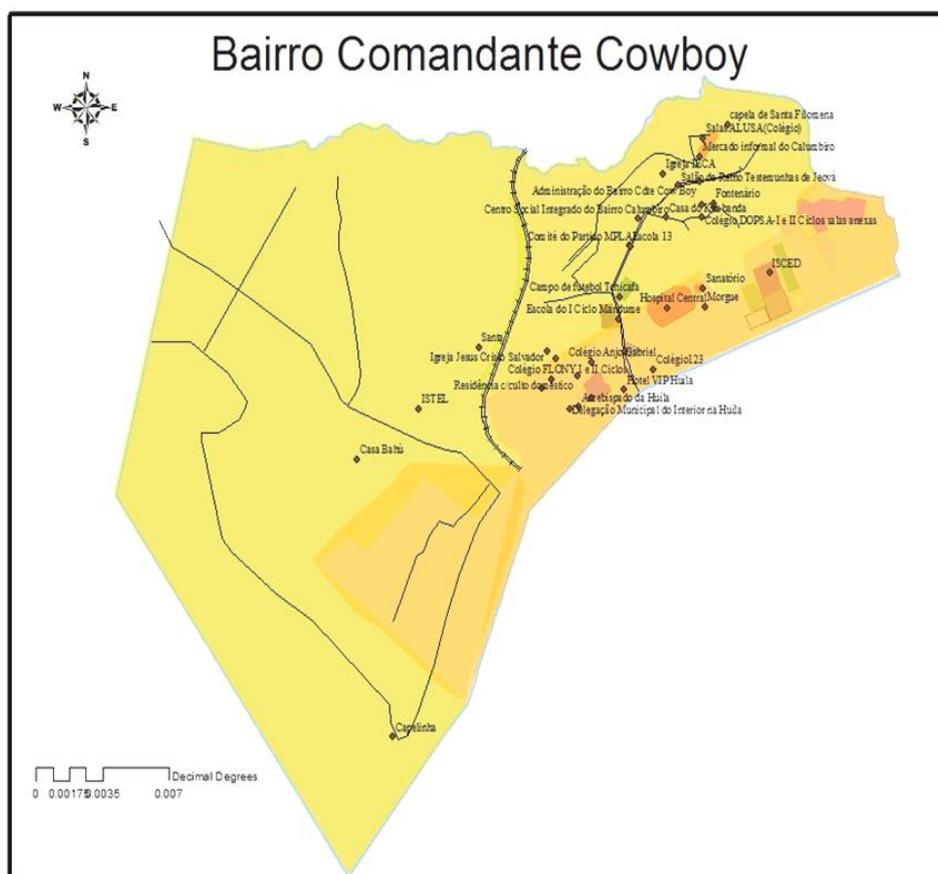
¹³⁷ Uso aspas, uma vez que a expansão adquiriu outras significações e foi frequentemente codificada com finalidades ideológicas e discriminatórias.

¹³⁸ Termo pejorativo atribuído pelos Bantu aos San que significa “os que comem caranguejo”.



Mapa nº 3. Bairros coloniais e atuais. Fonte: Bahu e Chissingui (2012).

A história e a morfologia dos bairros parece-me extremamente interessante, desde logo pela sua reverberação na composição atual. Remeterei, no entanto, os elementos mais pertinentes para o Anexo G e deter-me-ei no bairro onde está implantada a Igreja Jesus Cristo Salvador.



Mapa nº 4. Bairro Comandante Cow Boy e elementos circundantes. Fonte: Bahu e Chissingui, 2012.

O Bairro **Comandante Cow Boy** tem como referência o bairro Calumbiro¹³⁹, habitado maioritariamente por “indígenas”¹⁴⁰ e caracterizado por alguma habitação precária. Havia também brancos, dos quais é comumente destacada a família Santos, que se supõe ter vindo do Brasil. O pai da família, empreiteiro de profissão, formou uma equipa de futebol, cujos atletas eram carpinteiros, pedreiros e outros operários. Integrava indivíduos de todos os extratos sociais e étnicos. Foi um dos grandes

¹³⁹ Era chamado Calumbiro por causa de uma árvore que se chama Mumbila. Os sobas sempre que se quisessem reunir iam para debaixo da árvore Mumbila. De Mumbila resultou Calumbiro que é tido como um nome nativo que resistiu no tempo e não foi sequer abolido pela administração colonial.

¹⁴⁰ Designação colonial atribuída aos nativos que não se enquadravam no estatuto colonial correspondente ao grau de assimilado.

impulsionadores do carnaval de rua, na altura constituído maioritariamente por nativos. Trata-se de um bairro também rotulado como local de prostituição de eleição para os estudantes que frequentavam o então liceu Diogo Cão. Ainda hoje, algumas das prostitutas que afluem ao perímetro urbano do Lubango são provenientes do Calumbiro¹⁴¹.

Podemos encontrar no bairro um conjunto de estruturas importantes, de que se destacam a Universidade Mandume Ya Ndemufayo¹⁴², o Instituto de Ciências da Educação da Huíla (ISCED-Huíla), o hospital central do Lubango, o arcebispado, o supermercado Shoprite. Com estas estruturas coexistem, contudo, entidades ligadas à “cura”, como os quimbanda Francisco e Santa Catarina. Há uma grande diversidade cultural, com uma predominância ovimbundu e com a representação política dos partidos MPLA, UNITA e FNLA.

A independência de Angola trouxe consigo mudanças significativas ao nível da toponímia, passando, alguns bairros, a adquirir nomes que homenageavam heróis da luta de libertação nacional. Curiosamente, a nova designação, independentemente do facto de ser a nomenclatura oficial introduzida pelo governo, não é aquela com a qual os habitantes do bairro se identificam. Na verdade, muitos habitantes do Lubango não conhecem os nomes atuais dos bairros em que vivem.

A maior parte das administrações dos bairros do Lubango funciona em instalações do MPLA (comités de bairro) o que torna a fronteira entre o Estado e o partido bastante tênue ou mesmo inexistente. Foi-me dito que as administrações de bairro não são reconhecidas pelo Ministério da Administração do Território, o que as coloca numa condição de relativo abandono com um funcionamento bastante deficiente, dependendo de algum apoio - incipiente - da administração municipal do Lubango. Há compromissos políticos para se transformar algumas das administrações de bairro em municípios, o que poderá dar-lhes uma maior dinâmica.

¹⁴¹ Há igrejas oficialmente reconhecidas pelo governo angolano que exercem a sua atividade no bairro de Calumbiro. São elas: Igreja Católica e Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA). Existem também igrejas não reconhecidas: Impacto da Fé Cristã, Igreja Pentecostal Proclamação das Forças de Deus, Missão Internacional Ganhar Almas para Jesus Cristo e Igreja Jesus Cristo Salvador.

¹⁴² Em homenagem ao rei e resistente do reino do Kwanhama (Cunene). Era no período colonial o Liceu Diogo Cão.

Do ponto de vista étnico, os bairros são bastante heterogêneos e contam com todos os grupos angolanos, embora exista uma predominância ovimbundu. As pesquisas realizadas ao nível das administrações de bairro evidenciam uma convivência pacífica entre os diferentes grupos. Não se pode descorar a presença de europeus, fundamentalmente portugueses, de libaneses e de asiáticos, divididos entre chineses, vietnamitas e indianos. Entre os africanos, predominam congolese democráticos, namibianos, ruandeses e malianos. Esta diversidade populacional faz-se acompanhar de uma série de elementos culturais como a gastronomia, religião e outros que indicam a pertença identitária dos seus habitantes.

*

O quadro da pluralidade étnica do Lubango e dos seus bairros está também formatado em função do espaço e da forma de estruturação das famílias. No meio rural observa-se a tendência para as famílias se organizarem em *eumbo* (*quimbo*¹⁴³ ou *limbo*) no qual existe um aglomerado de habitações, geralmente da mesma família, numa mesma localidade e, nalguns casos, dispostas de forma circular e noutros distante entre si mas integrando um agregado familiar de várias gerações. Assim, os pais, filhos e netos (neste caso o primeiro filho e os seus filhos) ficam numa dada região; o segundo filho e seus filhos noutra região e assim sucessivamente. Nesta situação, a dispersão constitui uma forma de se ocupar o máximo de terras possíveis e nos momentos de produção há interajuda entre toda a família. Existe um patriarca ao qual se deve um certo temor reverencial porque é tido como o chefe da família e, no caso de irregularidades, chama os faltosos e repreende-os com vigor. É respeitado por toda a família porque é ele que distribui a terra e resolve todas as crises que podem surgir.

Com o eclodir do conflito armado angolano, este modelo comunitário foi transposto para as cidades em cujas periferias várias famílias tentaram reproduzi-lo. Este processo teve várias consequências que contribuiram para uma certa desorganização urbana, por as famílias não terem tido em linha de conta os arruamentos e alinhamentos das casas. Ele resultou também numa crise de relacionamento entre parentes por a família ser bastante numerosa, englobando avô/avó, pai/mãe, irmãos, filhos, sobrinhos, primos, netos. As dinâmicas urbanas não permitiam uma convivência saudável entre todos estes atores e o relato que se segue elucida bem as tensões familiares em contexto urbano:

¹⁴³ A reconfiguração destes espaços por consequência da colonização mereceu uma análise demorada de Florêncio (2010).

Terminei a tropa colonial e vim para a cidade estudar, contrariamente, os meus colegas africanos de tropa voltaram para a aldeia casar-se. Terminados os meus estudos comecei a trabalhar e a apoiar a minha família que estava no *quimbo* porque sou de origem camponesa. O agravamento da situação militar em Angola e pelo fato de terem atingido a nossa casa tive de ir buscar a minha mãe e minhas irmãs, correndo um grande risco porque fi-lo de autocarro em pleno período de hostilidades. Trouxe-os para a minha casa e mais tarde juntaram-se os meus irmãos e alguns primos o que perfazia cerca de oito pessoas sem contar com os meus filhos, parentes da minha esposa e alguns filhos das minhas irmãs. Os conflitos iniciais foram entre a minha mulher, as minhas irmãs e a minha mãe. Como sabe, no *quimbo* a mulher tem de ser completamente subserviente ao marido e a sogra, preparando a roupa e fazendo a comida que não pode ser chá durante a noite, deve ser funje. Se isso não acontece surgem muitos problemas. A situação ficou mais conflituosa porque eu exigia às minhas irmãs que fossem a escola para eu não ser o único elemento da família a estudar, surgiram problemas porque elas queriam casar-se pois, no *quimbo* as mulheres devem casar-se cedo e a minha mãe opôs-se ao meu pensamento. A situação ficou insustentável, a minha mulher abandonou a casa e, numa reunião familiar decidiu-se que as minhas irmãs e mãe deviam ir para outro local e foram. Antes disso, a minha mãe sugeriu que todos construíssem no mesmo sítio e assim ficaram. Hoje tenho ligação com os meus irmãos mas, com pouca regularidade, a maior parte mentalizou os filhos de que fui muito mau para eles e não prestei apoio suficiente, dei tudo a minha mulher. Hoje verifico uma autêntica falta de respeito porque muitos dos meus sobrinhos sequer cumprimentam porque não conhecem a verdadeira história e não sou eu que os vou contar. Fico em minha casa a criar os meus filhos porque ajudar o filho do outro gera muita ingratidão¹⁴⁴.

O caso acima espelha bem as ruturas entre as famílias em contexto urbano e a forma como estas tensões podem desembocar em acusações de vária índole, sobretudo quando há mortes no seio familiar, falta de casamentos, dificuldades em conceber, consumo excessivo de bebidas alcoólicas. Desta feita, para acautelar certos constrangimentos, regista-se uma certa atitude de contenção que se baseia na reciprocidade em termos de visitas ou simples aceitação do distanciamento, que se reflete em alguns provérbios ovimbundu: *ombua yove kuvilikiya, ya muele yiya*¹⁴⁵; *va linga ovindele ka va tu yongola*¹⁴⁶; *amanjange! Cosi capua, ci cale nō ndoco. Va tua ndo ovindele va kasi ndoco. Ka va tu tendele nd'epata ci kale nō ndoco*¹⁴⁷.

Os provérbios mencionados não constituem uma forma de subvalorização dos brancos ou insinuação de alguma afronta. Tal referência deve-se ao facto de as famílias brancas estarem referenciadas como sendo restritas.

¹⁴⁴ Fonte: Pedro, 2013.

¹⁴⁵ “Teu cão não precisa de chamar, vem sozinho”. Tradução de Lucas Bahu, 2013.

¹⁴⁶ “Eles viraram brancos, não querem nada connosco”. Tradução de Lucas Bahu, 2013.

¹⁴⁷ “Meu irmão! Está tudo acabado, fica só assim. Eles transformaram-se em brancos e comportam-se como tal. Não nos consideram como família e temos de os deixar estar”. Tradução de Lucas Bahu, 2013.

2.4. O multipartidarismo e o *boom* religioso

O multipartidarismo em África é algo muito recente e começou no final da década de 1980 e início de 1990. Este processo é justificado pela descolonização que desembocou numa guerra colonial que durou alguns anos e de cujo desfecho resultou a emancipação política de vários países. Vale a pena referir a extensão na qual o período subsequente à segunda guerra mundial fragilizou o processo colonial e serviu de catalisador para a emergência de movimentos de emancipação política mais ativos.

Importa lembrar que a segunda guerra mundial (que resultou na redefinição das relações entre nações e continentes, bem como entre cidadãos e Estado) teve uma inevitável reverberação em África, especialmente em 1956, quando Truman afirmou em plena guerra-fria: «se os países livres da Ásia e da África caíssem sob a alçada da União Soviética, perderíamos a fonte mais vital das matérias-primas de que necessitamos, incluindo o urânio que é a base do nosso poder atómico» (Borestelmann1990, in Wright, 2000: 54). O clima de paz armada que se vivia nesta época dá inteligibilidade a esta afirmação, pois a produção de armamento era vital para a sobrevivência e manutenção do poder norte-americano no mundo. Para tal, era necessário expandir o capital americano pelo globo e, numa primeira fase, países como a África do Sul, Congo Belga¹⁴⁸, Rodésia do Norte¹⁴⁹ e Rodésia do Sul¹⁵⁰ tornaram-se irrecusáveis por possuírem urânio, cobre e crómio.

Os primeiros passos do expansionismo norte-americano em África foram dados com a assinatura de acordos com a África do Sul, contribuindo, desta maneira, para a implantação do *apartheid* no território sul-africano.

Os interesses americanos no continente não se limitaram, todavia, aos territórios referidos e estenderam-se àqueles que tinham potencial em termos de recursos minerais e que estavam largamente influenciados pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, que garantia apoio material e militar aos territórios ainda colonizados em África. Vivendo-se num clima de guerra fria, tornava-se necessário para os Estados Unidos da América encetar uma aproximação aos territórios sob influência soviética.

¹⁴⁸ Atual República Democrática do Congo.

¹⁴⁹ Atual Zâmbia.

¹⁵⁰ Atual Zimbabwe.

Pelos seus recursos naturais e influência soviético-cubana, o território angolano passou a ser importante para os intentos norte-americanos em África.

Houve diferentes formas de atuação das quais podemos assinalar: (a) apoio a movimentos armados de libertação nacional (FNLA e, mais tarde, a UNITA); (b) criação e financiamento de movimentos rebeldes como o objetivo de implementar a democracia e o multipartidarismo (para ofuscar o monopartidarismo defendido pela URSS); (c) financiamento de movimentos religiosos protestantes que serviam para a instrução dos angolanos e conseqüente apoio aos movimentos de emancipação política.

Se, por um lado, havia um acordo com Portugal por causa dos Açores, por outro, era evidente um certo paradoxo em relação a Angola, território, nesta altura, importante para Portugal. O presidente Eisenhower afirmou, de facto, ser necessário que as potências ocidentais preparassem os territórios dependentes para uma eventual transição política, sem nunca usar a palavra “independência”. Nas suas palavras, o nacionalismo africano seria o único ideal capaz de substituir e evitar a penetração do comunismo. Seria, todavia, essencial que os Estados Unidos e os seus aliados procurassem virar estas elites para o lado ocidental, ajudando as populações desta região a melhorar as suas condições de vida¹⁵¹ (ver Marcos, 2011:5). No que respeita ao melhoramento das condições de vida das populações, o quadro apresentado por Eisenhower incluía o envolvimento de igrejas e movimentos de carácter filantrópico.

Apesar de ter havido uma forte influência do ocidente em África, os países colonizados começaram a ter maior confiança nos países do Leste que, perseguindo o objetivo de aumentar as suas zonas de influência e aumentar o poder em relação ao seu principal rival que era o ocidente, passaram a disponibilizar apoios de vária ordem.

Neste particular, o cenário africano começou a desenhar-se de tal maneira que, após as independências, os diversos países enveredaram pelo socialismo como orientação ideológica. Independentemente do otimismo socialista que vigorava, o ocidente elaborava esforços diplomáticos no sentido de revitalizar a sua imagem. Estavam em jogo vários territórios e a melhor forma de ganhar alguma credibilidade no seio dos mesmos era dar apoio moral e material à emancipação política. Ora, este

¹⁵¹ Apesar de ser um apelo ao mundo ocidental, esta conversa foi mantida entre Eisenhower e Salazar numa visita realizada pelo primeiro a Portugal a 19 de Maio de 1960.

posicionamento evidenciava uma contradição pois, vendo a questão neste prisma, ficaria-se pela ilusão de haver solidariedade de ambas as partes envolvidas na guerra fria.

Independentemente do rumo socialista seguido pelos diversos países africanos, as dificuldades da sua implementação começaram a tornar-se evidentes em pouco tempo e alguns líderes africanos tentaram adaptar este modelo de governação à realidade africana. Foi o caso de Julius Nyerere na Tanzânia. Outros, apesar da linha de orientação seguida, tentaram algum diálogo com o ocidente, estando António Agostinho Neto¹⁵² entre as figuras africanas que tentaram alguma aproximação com a França. Todavia, o cenário de mudança era um ideal, a julgar pela dívida emocional e material contraída anteriormente que, de uma ou de outra maneira, tinha influenciado de forma profunda vários intelectuais africanos que se reviam inteiramente no modelo de governação seguido, o qual se consolidava cada vez mais com a doutrina marxista-leninista lecionada nas diversas instituições de ensino.

O ano de 1989 tornou-se crucial para a mudança do quadro geopolítico internacional, com a queda do Muro de Berlim, subsequente desagregação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e um certo desmoronamento do socialismo. O discurso da época dirigiu-se para a economia de mercado (substituindo a economia planificada segundo o modelo socialista), multipartidarismo e democracia.

Apesar de ser um modelo debatido então como agora, nota-se que a maior parte dos países que enveredaram para o multipartidarismo não vivem num clima democrático. Analisando este modelo, alguns círculos de africanos afirmam ter sido o produto de importação do exterior que não se adequa às características das sociedades africanas, baseadas nos modelos dinásticos de transmissão do poder. Esta perspectiva choca com a seguida pelas novas gerações que integrava o modelo ocidental com o qual se identificam. O cenário angolano não foge a esta realidade e, por isso, Andrade (2006: 61) afirmou que:

Não obstante a adopção do sistema político multi-partidário e as alterações que se processaram, do ponto de vista da organização e funcionamento do poder político e até mesmo dos objectivos perseguidos, o actual sistema político-partidários angolano ainda está muito marcado pelo sistema político estruturado no regime de partido único que assentava em bases Marxistas-Leninistas. Em todas as esferas sociais continua a assistir-se, até hoje, a uma verdadeira invasão do Estado e é importante interrogarmo-nos sobre o motivo desta situação e sobre a necessidade de participação cívica e de inclusão sócio-política de todas as camadas sociais.

¹⁵² Primeiro presidente da República Popular de Angola, hoje República de Angola.

De uma maneira geral, a perspectiva do autor encontrou respaldo naquilo que é a realidade política, económica e social da sociedade angolana atual. Existe, contudo, um paradoxo em relação ao fluxo religioso contemporâneo, pois o marxismo inviabilizava a realização e extensão do culto religioso, pese embora a sociedade angolana ter aceiteado algumas práticas religiosas por os seus membros lhes terem dado apoio durante a fase de emancipação política. Pode, assim, observar-se que a implantação do socialismo em África em geral e em Angola, em particular, teve características peculiares, a julgar pelo facto de grande parte dos partidos políticos africanos terem evoluído na base de associações, sendo, muitas delas, de carácter religioso.

Pelas especificidades do multipartidarismo emergem novos desafios para os países africanos e Angola não foge à regra. Apesar das aspas que se impõem, as liberdades de expressão, reunião e culto passam a ser centrais no novo panorama angolano. A questão da liberdade de culto religioso aparece adensada com a emergência de organizações da sociedade civil que de forma geral, teriam a missão de coadjuvar o Estado na implementação da democracia. Não obstante, atribui-se ao governo angolano responsabilidades por não ter conseguido adotar uma política eclesial sólida devido à situação intrincada relativa às igrejas e movimentos religiosos em Angola. Por esta razão,

O Ministério da Justiça promulgou um Decreto em Abril de 1980 (Decreto publicado em 22.04.80 no Diário da República – órgão oficial da RPA), exigindo que todas as igrejas e organizações religiosas se registassem no ministério. No prazo de noventa dias todas estas instituições deveriam elaborar uma documentação detalhada, fornecendo dados sobre a sua procedência, sede, estrutura, número de membros, nomes de obreiros, a sua extensão, doutrina, práticas religiosas, demais atividades, fontes e recursos financeiros, contactos com o exterior, e outras informações deste tipo. O decreto ligava esta exigência de registo com a possibilidade de um reconhecimento oficial das igrejas pelo governo, sem, porém, ter definido os direitos e deveres daí resultantes. Exactamente isto provou ser uma estratégia extremamente esperta: foi uma maneira de, simultaneamente, dissimular e reforçar o verdadeiro objectivo do Decreto, i.e., um maior controle sobre as igrejas. A perspectiva de alcançar um estado legalmente assegurado fez com que as igrejas procedessem a uma autocensura ainda mais rigorosa. Em vários casos as igrejas se sujeitaram a arbitrariedade flagrantes das autoridades, para não colocar em risco o futuro reconhecimento por alguma atitude, que o governo pudesse interpretar como falta de respeito (Schubert; 2000: 190).

O autor referiu ainda que, através de mais um decreto a respeito da questão religiosa, o governo criou em 1984 a DINAR¹⁵³. Na avaliação do seu dirigente, a criação desta

¹⁵³ Direcção Nacional para Assuntos Religiosos, integrada na Secretaria de Cultura – Decreto 25/84, de 12.11.84. A DINAR passou, posteriormente a designar-se INAR (Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos), um Instituto tutelado pelo ministério da Cultura.

instância foi o início de um “namoro” entre Estado e igreja, constituindo um espaço para as igrejas colocarem as suas preocupações e terem um interlocutor válido junto das autoridades e do partido. Numa outra vertente, as igrejas olhavam para a DINAR como uma instância de controlo, dada a desconfiança que as autoridades tinham em relação aos propósitos das igrejas (ibidem:191). Apesar de serem passos tímidos, o processo de reconhecimento das instituições religiosas tornava-se cada vez mais evidente.

Neste âmbito, o ano de 1987¹⁵⁴ é tido como o prelúdio da legalização da atividade religiosa em Angola e privilegiou as práticas que se tinham implantado nos séculos XVIII e XIX. Foi uma decisão sem grandes dificuldades, a julgar pelo facto de muitos líderes da luta de libertação nacional terem passado por essas igrejas e terem sido elas o berço dos movimentos nacionalistas, prestando um grande apoio aos ideais da emancipação política. Neste diapasão, Viegas (2008: 145) apresentou o primeiro instrumento jurídico que reconhece as primeiras doze igrejas como sendo a base do *boom* religioso em Angola:

[...] O Decreto Executivo Nº 7/87 – reconhece as doze primeiras igrejas implantadas no país [...]. Os sinais de “tolerância religiosa” se fazem sentir com a publicação de um outro instrumento, ou seja, do Decreto Executivo Nº 46/91 de 16 de Agosto dos Ministérios da Justiça e da Secretaria de Estado da Cultura, que estipula os requisitos necessários para o reconhecimento jurídico das Igrejas e Organizações Religiosas. A maleabilidade deste instrumento legislativo e a transição para uma sociedade democrática, impulsionaram muitos dos cidadãos a organizarem as suas igrejas e procurarem um reconhecimento legal junto do Governo. É a partir deste período que o campo religioso cristão, em particular o evangélico pentecostal cresce de uma forma vertiginosa, anunciando e pregando temas como “sorte, saúde, expulsão de demónios e pacificação de espíritos”. Surgem, neste quadro religioso, outros novos cultos exaltando um “Deus vivo” e novas formas de religiosidade.

As igrejas legalizadas nesta altura foram a Igreja Católica, Igreja Evangélica Congregacional de Angola, Igreja Metodista Unida, Igreja Evangélica de Angola, Igreja Evangélica Reformada de Angola, Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra (kimbanguista), Igreja Evangélica Baptista em Angola, Assembleia de Deus Pentecostal, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Convenção Baptista de Angola, União das Igrejas Evangélicas de Angola.

A partir deste primeiro processo de legalização, começaram a surgir várias igrejas a tentar ser reconhecidas. Pelo seu número avultado e desconfiança das autoridades angolanas em relação à idoneidade dos seus líderes e atividade desenvolvida, foi

¹⁵⁴ O processo de mudança ideológica em Angola antecedeu a queda do muro de Berlim e a desarticulação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

aprovada a Lei nº 2/2004 que, no capítulo II, artigo 9º, estabeleceu as balizas para a legalização de uma instituição religiosa em Angola e consagrou o seguinte:

As confissões religiosas obtêm personalidade jurídica mediante reconhecimento feito pelo Governo, através do ministério da justiça, com o parecer favorável do Ministério da Cultura. O reconhecimento é pedido ao Ministro da Justiça em requerimento subscrito por um mínimo de 100 000 fiéis, maiores e com domicílio em território nacional, devendo as assinaturas serem reconhecidas notarialmente e recolhidas num mínimo de 2/3 do total das províncias do território angolano o requerimento é instruído com os respectivos estatutos e documentos necessários à prova da existência da confissão em território nacional e dele consta os princípios da doutrina respectiva, o nome da confissão, a descrição geral dos actos de culto (dias e seus horários), as regras de disciplina e hierarquia da organização, a identidade civil dos dirigentes e o tempo da sua implantação em Angola.

Se, por um lado, o capítulo II, artigo 9º da Lei nº 2/2004 apresenta algum rigor em relação ao reconhecimento de instituições religiosas em Angola, por outro, existem algumas ambiguidades e aberturas que permitem a implantação e proliferação de igrejas no território. As lacunas da referida lei estão plasmadas no artigo 6º, ponto 2:

Não carecem de autorização oficial nem de participação as autoridades competentes, as reuniões promovidas pelas confissões religiosas no número anterior, desde que se realizem dentro de templos ou em locais apropriados, bem como a celebração dos ritos próprios dos actos fúnebres dentro dos cemitérios, desde que não perturbem a ordem pública e paz social.

Este posicionamento tem servido de escape para o exercício de atividade religiosa no país, a julgar pela necessidade inicial de existência da igreja e construção de um templo (sem se ter em conta se o local da sua construção era num espaço urbanizado ou não). Isto quer dizer que a igreja é constituída e só depois se seguem os trâmites para a sua legalização que chega a levar anos e, mesmo que haja um parecer negativo, fica difícil contestá-la, dada a dimensão que entretanto atingira.

O INAR apresentou igualmente um quadro de orientações metodológicas sobre o fenómeno religioso no ano 2001¹⁵⁵ e, no seu ponto 16, refere que:

Não haja impedimento nas instituições religiosas não reconhecidas cujos processos correm os seus trâmites normais em harmonia com o Decreto Executivo Conjunto nº 46/91, a menos que suas práticas contrariem as leis constitucionais, atente a personalidade humana ou a vida dos cidadãos ou ainda contrarie o espírito e letra do despacho nº1/95.

Pelas lacunas apresentadas pela lei, muitas igrejas começaram a solicitar a sua legalização e este facto teve várias repercussões em diferentes sectores da sociedade angolana. Por exemplo, o quimbanda, tido como central no tratamento de doenças espirituais, tinha uma ação marginal e subterrânea, por ser encarado por alguns como “nocivo” por ter a capacidade de “fazer e tirar o mal”, foi sendo paulatinamente

¹⁵⁵ Apesar de ter surgido a Lei que regula a atividade religiosa em 2004, estes princípios não foram revogados.

preterido. Em sua substituição, apareceram as santas, mulheres dissidentes da igreja católica que reclamam um dom de cura, atividade que exercem nas suas residências.

A diferença entre ambas as entidades (quimbanda e santa) está na divindade a quem são dirigidas as preces. Enquanto o quimbanda realiza preces aos antepassados para a cura, a santa recorre a Cristo. Esta preferência é resultado do processo de expansão do cristianismo no território angolano que, a dada altura, passou a ser encarado como um marcador de estatuto social superior. As santas, independentemente de terem uma postura cristã, passaram também a ser vistas por algumas pessoas com alguma suspeição. Atendendo ao seu carácter marginal e subterrâneo, santas e quimbandas começaram a perder algum protagonismo em meio urbano em detrimento do florescimento dos movimentos neopentecostais que, no entanto, congregam alguns elementos praticados por quimbandas e santas.

A marginalização de quimbandas e santas tem contribuído para o aumento significativo de igrejas em Angola. Algumas têm estado a ser criadas por quimbandas que, alegando a sua conversão ao cristianismo e mantendo alguns fiéis, passam a exercer a sua atividade de forma aberta. Certas igrejas começam a ser encaradas como uma forma de re-avivamento do quimbanda, o mesmo acontecendo com as santas.

Apesar de haver, até certo ponto, um re-avivamento da figura do quimbanda e curandeiro através de formas novas como a igreja, existem, todavia, algumas figuras que realizam esta atividade em privado, mantendo os seus rituais e continuando a conquistar o seu espaço. Tentam superar os obstáculos causados por algumas igrejas que, nas suas homilias, satanizam a figura do quimbanda em função das suas práticas, fundamentalmente o culto aos antepassados que é considerado por essas igrejas como uma prática de idolatria.

Uma das características essenciais destes movimentos religiosos é a sua estrutura hierárquica familiar. Efetivamente, os diferentes líderes religiosos em Angola começaram por evangelizar os parentes mais diretos, promovendo nos cultos domésticos as diferentes entidades de uma família na gestão e organização da igreja. Esta tendência é tida como uma forma de controlar os fundos produzidos pela igreja, a qual, em alguns contextos, começa a ser considerada uma empresa familiar, limitando-se aos outros membros da hierarquia o acesso aos valores angariados. Começa-se a

desenhar uma espécie de elitização no seio de algumas igrejas que, até certo ponto, precipitam disputas internas para o controlo dos fundos.

Os cultos domésticos podem ser tidos também como uma forma de proliferação de movimentos religiosos. Sendo organizados pelo marido ou mulher superintendidos pela doutrina da igreja que frequentam, fazem participar no culto os amigos, parentes mais afastados, vizinhos e membros da igreja que habitam nas proximidades. Pela dimensão que foi tomando, e havendo dedicação dos participantes, este núcleo tanto se pode manter fiel à igreja quanto se desarticular e fazer emergir uma nova confissão religiosa.

No contexto ora descrito, a morte de um líder religioso constitui um fator de instabilidade e discórdias internas, sobretudo no que toca às modalidades de sucessão. A tendência é para uma substituição baseada em critérios hereditários e fundamentada na ideia de que os dons espirituais do pai passam automaticamente para o filho ou para um membro da família mais próximo. Existem descrições de que este dom pode passar para alguém que não seja membro da família e este cenário é acautelado pelo líder religioso antes do seu desaparecimento físico. Esta situação tem como fim último prevenir o enfraquecimento da igreja em causa.

Todavia, a igreja deve também ser encarada como um local de disputa pelo poder e as entidades envolvidas ambicionam a sua ascensão a um grau mais alto, tendo fundamentalmente em vista o controlo das receitas produzidas. Esta situação tem sido concebida no contexto angolano como uma das razões para o surgimento de cisões e subsequente criação de novas igrejas.

Outro fator muito discutido em relação à expansão excessiva de igrejas em Angola tem a ver com a doutrina por elas seguida. O confronto de gerações no interior da igreja começa a revelar que alguns dos princípios reguladores de certas igrejas não se coadunam com a realidade atual e devem ser a ela ajustados. No quadro dos elementos a serem restringidos, destacam-se o consumo regulado de bebidas alcoólicas, a introdução de bebidas alcoólicas nos convívios de crentes (principalmente nos casamentos), utilização de música nas confraternizações com a possibilidade de dança, a autorização do casamento na igreja de casais que se tenham envolvido sexualmente antes do

casamento¹⁵⁶ (mesmo que a relação tenha resultado em gravidez), o uso de calças, brincos e maquilhagem por parte das mulheres. A recusa, por parte dos mais conservadores¹⁵⁷, em realizar mudanças tem contribuído para a rutura e surgimento de movimentos secessionistas.

A conduta de alguns líderes religiosos que, em certos momentos, provocam perturbações que colocam a igreja numa condição desprestigiante também motiva o surgimento de facções que beneficiam dos fiéis descontentes.

As igrejas que tiveram uma origem exterior e cujos líderes se encontram fora do país, alimentam, pela saída de remessas financeiras, a possibilidade de cisões e, reclamando a capacidade de se autogerirem, rompem com seus líderes fundadores ou criam novas igrejas. Estas cisões são proibidas pela lei nº2/2004, Artigo 9º, nº 4 que destaca: «pode igualmente ser recusado o reconhecimento nos casos em que a confissão religiosa com idêntica ou diferente denominação, resulte da cisão ou desmembramento suscetível de confundibilidade com a já existente». Apesar do exposto, constata-se que a maior parte das igrejas em Angola resultam de cisões internas.

O fim da guerra e as consequências dela resultantes fez com que muitos daqueles que participaram direta ou indiretamente neste processo sentissem a necessidade de procurar auxílio psicológico para sarar a dor e dirimir os efeitos dos factos vividos. Dada a exiguidade de psicólogos no país e falta de hábitos de recurso à sua prática, a igreja apareceu como uma alternativa.

Não parece exequível vislumbrar a breve trecho o abrandamento do fluxo religioso que atravessa o país em geral e o Lubango em particular, cujos efeitos sociais estão longe de ser avaliados. É meu entendimento que as autoridades governamentais e os órgãos de soberania se demitem de uma efetiva intervenção devido a compromissos eleitorais e à

¹⁵⁶ A impossibilidade do casamento na igreja de jovens que tenham engravidado ou que se tenham envolvido sexualmente antes do casamento faz com que alguns procurem outras igrejas para casar. Uns vão para a igreja católica e outros integram-se em igrejas menos rígidas.

¹⁵⁷ Em conversas com alguns indivíduos tidos como os mais conservadores ressaltou a ideia de que existe uma doutrina na igreja que é discutida de cinco em cinco ou de dez em dez anos. Nestes foros, os fiéis deviam colocar as suas inquietações mas não o fazem. Participam da votação e produzem, de forma subterrânea, rumores. Vive-se numa sociedade vulnerável e a autorização do álcool poderá degenerar numa situação perigosa para a coesão da igreja e afirmação da fé. Trata-se de uma situação complexa e há receios sobre o futuro da igreja.

frequência destes lugares de culto por individualidades bem posicionadas económica, política, militar e socialmente.

Alguns líderes das igrejas emergentes proclamam a cura de personalidades importantes da sociedade angolana que as têm como protetores, purificadores e responsáveis pela sua permanência no poder. Existem muitos exemplos desta natureza e destaco o seguinte:

Estava a fazer um levantamento sobre igrejas e curandeiros em Luanda. Constituí uma equipe de estudantes aos quais distribuí alguns inquéritos e foram ao encontro de um curandeiro. À entrada do local depararam-se com uma conversa entre o curandeiro e o guarda de uma entidade política bem colocada a solicitar uma cobra para se manter no poder. O guarda hesitava em levar a cobra e o curandeiro dizia que a podia levar, porque a cobra estava trabalhada para não fazer mal. Os estudantes e eu ficámos bastante constrangidos pelo facto de conhecermos o dirigente e termos, até à data do acontecimento, muito respeito e consideração por tal figura¹⁵⁸.

Este é um entre os vários exemplos que caracterizam a sociedade angolana atual e que, em certa medida, contribuem para a proliferação e exercício ilegal da atividade religiosa no país. Muitas das igrejas, fundamentalmente as ilegais, são apadrinhadas, de forma secreta, por entidades influentes.

Numa visão menos otimista do que a apresentada acima, Vidal (2006:43), ao analisar as deficiências da sociedade civil em Angola afirmou que «[...] a reação do governo, que no final dos anos 90 em diante começou a conceder o reconhecimento a um número elevadíssimo de Igrejas protestantes, converge provavelmente, na tentativa de fragmentar e enfraquecer o movimento ecuménico».

Este posicionamento é partilhado por alguns líderes religiosos que se sentem agastados com a proliferação de igrejas, as quais, mesmo sem estarem legalizadas, exercem a sua atividade. Trata-se, manifestamente, de uma questão de grande complexidade e cuja análise excede o plano social das práticas religiosas e pode contribuir para a compreensão da própria estrutura e natureza do poder político.

Dada a popularidade que as igrejas possuem e atendendo aos desafios eleitorais que se começaram a impor a partir de 1992, o MPLA, que até então tinha restringido fortemente o acesso a membro do partido, passou a um recrutamento massivo de novos membros. Desta feita, as igrejas tornaram-se palcos de disputas internas entre os diversos partidos candidatos às eleições.

¹⁵⁸ Fonte: Fátima Viegas, 2012.

Num segundo momento, e atendendo às cautelas do Estado angolano em relação às igrejas, as dissensões no seio de algumas conduziu à emergência de outras que, a fim de verem os seus intentos salvaguardados, divulgam um discurso harmonioso em relação ao partido vencedor, identificando-se com ele. Os seus dirigentes, apesar de serem líderes religiosos, também são líderes políticos.

Pelos resultados alcançados nos dois últimos processos eleitorais (2008 e 2012), consubstanciados na vitória do MPLA, tornou-se comum a associação aos vencedores. Os discursos alinham-se no facto de que pertencer ao partido maioritário traz vantagens em termos daquilo que os media e o senso comum consideram uma proteção e rápida projeção política e económica. Olha-se para a oposição como um movimento em crise que não se vai reabilitar tão cedo. «Seguir um partido da oposição hoje é o mesmo que comprometer o nome e futuro da família. As conotações nunca mais acabam. Por isso aconselhei aos meus filhos a se juntarem ao maioritário. Meu filho! Para quê arranjar azar?¹⁵⁹».

Eis o que remete para uma nova formatação e maneira de se pensar a realidade política angolana atual que se faz sentir em diferentes sectores sociais. Como foi afirmado acima, a igreja não foge a essa realidade e procura ajustar-se a ela para sobreviver, sendo este quadro mais evidente entre as novas igrejas que se pretendem implantar de forma legal.

Há, inequivocamente, algum impedimento de atuação do governo em relação às igrejas porque nelas está grande parte do seu eleitorado, cuja significativa votação não pode ser desvalorizada.

2.5. Fundação da Igreja Jesus Cristo Salvador e instalação no Lubango

Durante a guerra colonial muitas famílias emigraram, devido às perseguições que sofriam por parte do governo e à estigmatização dos movimentos nacionalistas. As primeiras incursões militares foram feitas pela FNLA¹⁶⁰ que contava com um forte

¹⁵⁹Fonte: Teresa, 2012.

¹⁶⁰ Era conhecida por UPNA (União dos Povos do Norte de Angola). Por ter uma forte carga étnico-regional e ter sido criticada pela grande maioria dos líderes africanos que no pico do nacionalismo pretendiam uma África unida, Holden Roberto, líder deste movimento, mudou o nome do seu partido para

apoio dos Estados Unidos da América os quais, em período de guerra fria, tinham este movimento político como aliado para fazer face ao bloco de leste.

As incursões militares da FNLA contra o colonialismo português estavam regadas de ira e os ataques não poupavam sequer os africanos que trabalhavam para os portugueses e que, por isso, eram considerados traidores. Numa altura em que os americanos reduziam o apoio à FNLA, virando-se para a UNITA, a primeira começou a perder algum poder militar e foi obrigada a recuar face à resposta militar dos portugueses e do MPLA, que procurava ganhar terreno. Neste processo, os Bakongo e outros indivíduos afetos à FNLA começaram a ser perseguidos e, dada a proximidade destas entidades com as fronteiras, emigraram para os territórios vizinhos. As perseguições aos Bakongo eram mais intensas na capital, Luanda. Por esta razão, os fluxos migratórios não se fizeram apenas pelas fronteiras do país, sendo que alguns encetaram uma migração interna deslocando-se para o centro e para o sul.

Depois da independência, alguns emigrados começaram a regressar ao país com a família, alguns dos quais com filhos que tinham nascido fora do território angolano e que, em certos casos, tinham dificuldades em expressar-se em português. Esses passaram a ser rotulados como “retornados” e, em muitos casos, tidos como “não angolanos”.

A paz alcançada em 1992 foi relativa, resultando numa guerra civil que viria a ter fim em 2002. No intervalo destes dois momentos de paz, o retorno de angolanos refugiados no exterior do país aumentou extremamente com a chegada de indivíduos de diferente origem cultural. É neste quadro que pode ser entendida a figura do profeta fundador da Igreja Jesus Cristo Salvador. Enquadrada no ramo das igrejas neopentecostais, a igreja foi fundada por Paulo Joli Mulende, no Congo Democrático. Mulende era originário da província do Kwanza Sul, onde nasceu em 1947. Com o início da guerra colonial foi, com os pais, para o Congo Democrático onde estudou e passou a maior parte de sua vida. Era médico de profissão, levando, contudo, uma vida de boémia. Na tentativa de tomar outro rumo, encontrou-se com um profeta paquistanês de nome Cassimossi que lhe fez um tratamento com o qual deixou de beber. Nessa altura, foi profetizado que a vida dele se consubstanciaria em servir a Deus. Ficou naquela igreja por um período de

UPA (União dos Povos de Angola), passando, assim, a ser mais integrador. Posteriormente passou a chamar-se FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola).

mais ou menos seis meses, onde foi consagrado como discípulo e posteriormente sentiu que se desenvolviam nele alguns dons.

Diz ter sido através de um sonho que obteve a revelação (num monte para o qual se havia deslocado na companhia de um pastor chamado Tchombo) de que a igreja que iria abrir se chamaria “Jesus Cristo Salvador”. Na sequência do sonho, orou e jejuou nesse monte durante sete dias, prosseguindo com o projeto de seguir Cristo e servi-lo em toda a plenitude. A igreja nasceu na década de 1980 no Congo Democrático mas começou a sua atividade no Congo Brazaville, no bairro Pilá.

Mulende, contra a vontade dos pais e familiares, abandonou a atividade de médico e passou a dedicar-se à religião. A igreja começou a ter muitos aderentes e cresceu aceleradamente. Em função da proximidade com a fronteira, ela estendeu-se, em 1992, para Cabinda, Luanda, Namibe e Huíla. No entanto, apesar de ser o ano da abertura política e legalização de algumas igrejas, não conseguiu estar entre as formações religiosas legalizadas.

*

A Igreja Jesus Cristo Salvador obedece à seguinte hierarquia: profeta, apóstolos, pastores, evangelistas, doutores¹⁶¹, diáconos e discípulos. O profeta está no topo da hierarquia e é o fundador da igreja. Foi ele o arquiteto da estrutura, funcionamento e doutrina da igreja. A classe apostólica é também conhecida como classe missionária e tem a função de expandir a igreja dentro e fora do país. O quadro apostólico possui categorias como inspetor-geral, secretário-geral e conselho de presidentes. Os pastores responsabilizam-se pela pregação da palavra no templo e asseguram o funcionamento diário da igreja. Dividem-se em “pastor titular” e “pastor titular adjunto”. Os evangelistas também pregam a palavra e atuam junto das “almas perdidas”. O ministério doutoral engloba aqueles que ajudam na consagração do azeite e da água para assistir aos enfermos. Os discípulos fazem parte da classe inicial (presidente, diácono, doutor) e são responsáveis pela organização de várias tarefas relacionadas com os cultos dominicais e semanais.

Do ponto de vista bíblico há uma pequena alteração, já que o “ministério de Cristo¹⁶²” organiza essa hierarquia entre apóstolos, profetas, pastores e mestres. A Igreja Jesus

¹⁶¹ Categoria utilizada pela Igreja Jesus Cristo Salvador.

¹⁶² Designação feita pelos pastores.

Cristo Salvador inverte a pirâmide baseando-se na orientação que Deus deu aos profetas para consagrar os apóstolos. Segundo um pastor: «Existe diferença na função de cada um mas considero este facto irrelevante porque o objetivo final é fazer com que a obra do senhor corra bem»¹⁶³.

Enfrentando alguns problemas de saúde que o foram debilitando cada vez mais, o Profeta Paulo Joli Mulende morreu no dia 2 de Junho de 2013. A sua morte foi recebida entre os fiéis com bastante comoção e foi organizada uma comitiva de pastores e fiéis disponíveis, num total de trinta pessoas, que se deslocaram a Luanda para as exéquias fúnebres do fundador da igreja.

À morte do profeta foram-se associando uma série de rumores conducentes ao enaltecimento de ideias proféticas. Segundo o pastor auxiliar da igreja, dias antes da morte do profeta sonhou que um grupo de indivíduos se tinham deslocado à igreja para a encerrar. As premunicações estendem-se a relatos de discursos de despedida do Profeta Mulende, que dizia aos fiéis que estaria prestes a realizar uma grande viagem e que, no caso de acontecer algo com ele, os filhos deviam ficar sob a responsabilidade do Pastor Celestino, representante máximo da igreja do Lubango.

Prevendo a sua morte, o profeta elegeu, antes de morrer, a apóstola¹⁶⁴ Aldina da Lomba como representante da Igreja Jesus Cristo Salvador em Angola. Esta escolha está a ser interpretada, pelos pastores da igreja e fiéis, como uma estratégia do antigo líder para evitar disputas internas e tentar unir a igreja. O facto de Aldina da Lomba ser um membro influente do governo em Angola pesou também na escolha, por abrir portas para uma possível legalização da igreja.

¹⁶³ Fonte: pastor João Bosco, 2012.

¹⁶⁴ Uma vez que na história da igreja, os apóstolos eram sempre homens, esta palavra continua nos dicionários como masculina: «o apóstolo». Contudo, começa a haver, em algumas igrejas, a mesma função para as mulheres, apesar de ser ainda pouco frequente a expressão «apóstola», que não se encontra incluída nos instrumentos de normalização linguística. Para remediar a situação, o ideal seria escrever «a mulher apóstolo» / «as mulheres apóstolos» (Paulino Soma, 2013). Porém, dado que a expressão adotada pela igreja que estudei é “apóstola”, adotei também eu este termo.

Capítulo 3. A Igreja, os devotos e os agentes de culto

Este capítulo faz uma exposição da Igreja Jesus Cristo Salvador, tendo em conta os diversos intervenientes no processo de culto, a identificação social e redes de sociabilidade no interior da igreja. Será apresentada a natureza dos pastores em diferentes vertentes: confissão religiosa frequentada anteriormente, motivação para o ingresso na igreja em estudo, razão para a sua consagração como pastores, constrangimentos do seu quotidiano, relacionamento com os fiéis e com outros pastores. O capítulo em apreço descreve também o conjunto de produtos, objetos e símbolos intervenientes nos diversos rituais, a disposição dos diversos objetos no templo, a forma como é feita a ornamentação do púlpito.

3.1. Identificação Social

O quadro social da igreja embora diversificado detém alguma homogeneidade que sugere que prescindamos da ideia de uma clara estratificação social entre os crentes com recurso ao conceito de classe.

O suposto aumento da prática de feitiçaria em meio urbano e rural leva os diferentes grupos sociais lubanguenses a procurar um meio que os proteja das consequências do feitiço¹⁶⁵, havendo, naturalmente, várias opções, como a santa, o quimbanda e a igreja. A nível urbano domina o recurso a igrejas neopentecostais¹⁶⁶.

A igreja em estudo tem sido o destino privilegiado de fiéis lubanguenses que procuram equilíbrios de vária ordem e entre os quais se observa a presença de negros, brancos,

¹⁶⁵ Refiro-me às consequências do feitiço como reflexo dos discursos recorrentes na sociedade lubanguense que se traduzem em diferentes formas de proteção contra possíveis maldições. O “feitiço” corresponde a uma ação maléfica feita contra alguém por um indivíduo dotado de poderes particulares, que os meus interlocutores associam ao mundo “espiritual” – termo que emprego para reproduzir a terminologia usada no terreno. Quase sempre é veiculado por uma maldição, relativamente à qual, como analisarei nesta tese, a sociedade dispõe de um conjunto de personagens e de produtos desejavelmente passíveis de a anular e, por extensão, a raiz do mal, o “feitiço”.

O feitiço, que será um dos elementos centrais na minha abordagem etnográfica, é objeto de um grande repúdio para com os seus praticantes e leva à segregação das respetivas famílias. Para a minha análise, são importantes autores como Crapanzano & Garrison (1977); Lerner (1984); Purkiss (1996); Geschiere (1997); Niehaus, Eliazaar & Shokane (2001); West (2007), os quais, de forma geral, analisaram o feitiço como uma instituição bastante presente em diversos contextos, principalmente no africano onde o contexto da doença está, na maior parte dos casos, ancorada em situações de feitiçaria.

¹⁶⁶ É comum ouvir-se a expressão: “todos nós temos um *kacilingimwe*” – expressão em língua umbundo que traduzida literalmente significa “não faz nada”. Esta expressão corresponde à ideia de proteção, independentemente do tipo de proteção que se procure: pó de plantas, de tubérculos, de raízes, de ossos; diferentes tipos de vegetais; pelo ou partes de animais; e, apesar de algum constrangimento e resistência dos fiéis por estar associado a atos de feitiçaria, o recurso à igreja e à Bíblia.

mestiços, albinos¹⁶⁷ com ocupações como funcionários públicos, responsáveis de instituições públicas e privadas, indivíduos com formação académica (licenciados e mestres) e outros sem ela, camponeses e criadores de gado, vendedores ambulantes, e do mercado informal, proprietários de estabelecimentos comerciais, membros e líderes de partidos políticos, pertenças étnicas diversas, indivíduos com algum poder económico, indivíduos carenciados, membros de outras igrejas, soldados e oficiais do exército e da polícia, quimbandas e feiticeiros convertidos ao cristianismo, médicos e enfermeiros.

Independentemente desta aparente diversidade profissional e económica existe um claro equilíbrio em termos de sociabilização. Um indicador de diferença é dado pelo facto de indivíduos pertencentes à classes sociais privilegiadas ou detentores de algum poder financeiro solicitarem aos pastores que realizem os tratamentos nas suas casas. Tal se deve à necessidade de manter sigilo, dados os rumores que podem surgir em relação à frequência de uma igreja não legalizada e com um tipo de doutrina neopentecostal. O recurso aos serviços desta igreja é geralmente aconselhado por alguém com experiência anterior dos resultados obtidos ou conhecidos através de outras pessoas.

3.2. Redes de sociabilidade e grau de parentesco

Baseada no ministério da cura divina, a Igreja Jesus Cristo Salvador, independentemente do seu sucesso, detém apenas uma pequena franja de fiéis estáveis. Normalmente, pela dedicação, honestidade e fidelidade, são promovidos à categoria de discípulos e pelo estatuto adquirido acabam por cumprir o mandato para o qual foram nomeados. Efetivamente, a integração em qualquer plano da hierarquia da igreja é entendida como um sinal de reconhecimento e uma via para a aprendizagem dos segredos da cura.

As redes de sociabilidade têm como primeiro estrato o círculo de socialização do pastor que vai da família aos amigos e colegas de trabalho. Assim, por exemplo, um dos pastores que foi funcionário da empresa Angola Telecom congregou alguns trabalhadores da empresa com assiduidade ao culto os quais, por sua vez, foram influenciando outros colegas, familiares, amigos e vizinhos.

¹⁶⁷ Os termos negros, brancos, mestiços e albinos não têm obviamente conotações raciais, eles correspondem a terminologia classificatória usada pelos meus interlocutores.

A frequência da igreja é normalmente feita por convite de um amigo ou familiar quando existe um problema grave que não pode ser superado pelo hospital, pela santa, pelo quimbanda ou por outra igreja. Foi-me possível verificar que, na maior parte dos casos, o recurso a esta igreja é muitas vezes o culminar de uma longa trajetória em busca de ajuda para uma determinada situação¹⁶⁸. Baseando-se no postulado de que o problema de um membro da família é de toda a família e o processo de libertação, purificação e cura passa pela implicação dela.

Também é importante referir que, em certos casos, a saída de um dos membros da família da igreja precipita a saída dos restantes, acontecendo, na maior parte das vezes, que quem sai é uma mulher: a avó, a mãe ou a cónjuge. Eis o que decorre da conceção de que as mulheres são mais eficazes do que os homens na identificação de resolução de um problema no seio da família, e que, por isso, têm autoridade suficiente para promover a solução encontrada, neste caso a saída da igreja.

Além disso, a representação das mulheres no culto é superior à dos homens por lhes estar adstrita a capacidade de proteção espiritual da família, principalmente dos filhos. As situações de saída verificam-se quando a estrutura da igreja começa por defraudar os fiéis, sendo os fatores de rutura mais importantes as transgressões sexuais envolvendo pastores, como a suspeita ligação de um pastor com uma mulher casada ou com filha desta. Igualmente decisivo é o desvio de fundos ou a falta de transparência na respetiva gestão.

Do ponto de vista étnico, é problemático afirmar a predominância de um determinado grupo pois, como afirmei anteriormente, trata-se de uma igreja cujos fiéis a frequentam sobretudo para situações de cura e, depois, regressam às suas igrejas anteriores. Deste modo, há uma renovação constante de devotos com a decorrente diversidade étnica.

*

¹⁶⁸ Não se pode olhar para esta afirmação de forma linear pois, no caso de se recorrer ao quimbanda ou à santa, poderão estes ser também o culminar de uma longa caminhada em busca de cura.

As redes de sociabilidade identificadas ao nível da igreja organizam-se, como referi, a partir de núcleos familiares¹⁶⁹, que se expandem para sociabilidades anteriores à frequência da igreja, construídas principalmente no local de trabalho, redes de vizinhança que, finalmente, se cruzam entre si no interior da igreja. É este o plano em que a diversidade de estatutos tende a ser diluída na conceção de que todos constituem um só corpo como irmãos em Cristo. O tipo de patologia apresentada à chegada constitui também um fator relevante para a constituição de redes de sociabilidade no interior da igreja, dado que o fiel que se sente curado como que inicia quem entra pela primeira vez, dando instruções de como pode ultrapassar a doença ou os problemas que vive. Ele torna-se um acompanhante diário que, do ponto de vista psicológico, acaba por exercer um papel bastante importante no processo de cura de quem inicia o tratamento. Esta solidariedade, não elimina, todavia, as disputas e rumores no seio da igreja que já tive a oportunidade de referir.

De qualquer modo, a igreja desempenha um papel importante na construção de sociabilidades que vêm colmatar os distanciamentos entre familiares e amigos, frequentemente afastados no seu quotidiano pela dinâmica social e profissional. A frequência da igreja funciona ainda como um dispositivo privilegiado de informação, através do qual se toma conhecimento da situação de outros membros da família e amigos, dispersos na “comunidade imaginada” (Anderson 1983).

Havendo situações de doença ou morte entre os fiéis, a igreja é também um importante corredor de comunicação e de solidariedade, sendo os fiéis chamados a empenhar-se em contribuições financeiras e em bens para apoiar o “irmão” em dificuldades. Em caso de morte, o grupo coral organiza-se e passa a noite¹⁷⁰ em casa do morto, entoando hinos durante toda a noite em sinal de negociação com Deus no sentido de receber aquele que partiu e de consolar aqueles que ficaram. Os pastores participam também desta rede de solidariedade e realizam cultos no interior ou no quintal da casa emitindo mensagens de valorização das boas ações do morto e o facto de se ter convertido ao cristianismo. A

¹⁶⁹ Refiro-me à família nuclear ou extensa porque o recurso à igreja para tratamento é feito de forma secreta e bastante discreta o que leva à circulação da informação entre um grupo bastante restrito. Existem casos em que a frequência de uma igreja de cura divina é aconselhada por membros da família algo afastados. Independentemente de a sugestão ser feita por um membro da família nuclear ou extensa, a informação é mantida no núcleo mais restrito possível por se supor que o responsável pelo problema seja membro da família e, no caso de ter acesso à informação, poder agravar a doença.

¹⁷⁰ A frequência de uma igreja está também ligada ao facto de existir um grande apoio em situações de morte e permitir um funeral mais inclusivo com cerimónias de homenagem, recitais bíblicos e cânticos cristãos.

palavra é dada depois aos presentes e é lançado um apelo àqueles que ainda não se converteram e não frequentam qualquer igreja para que se convertam.

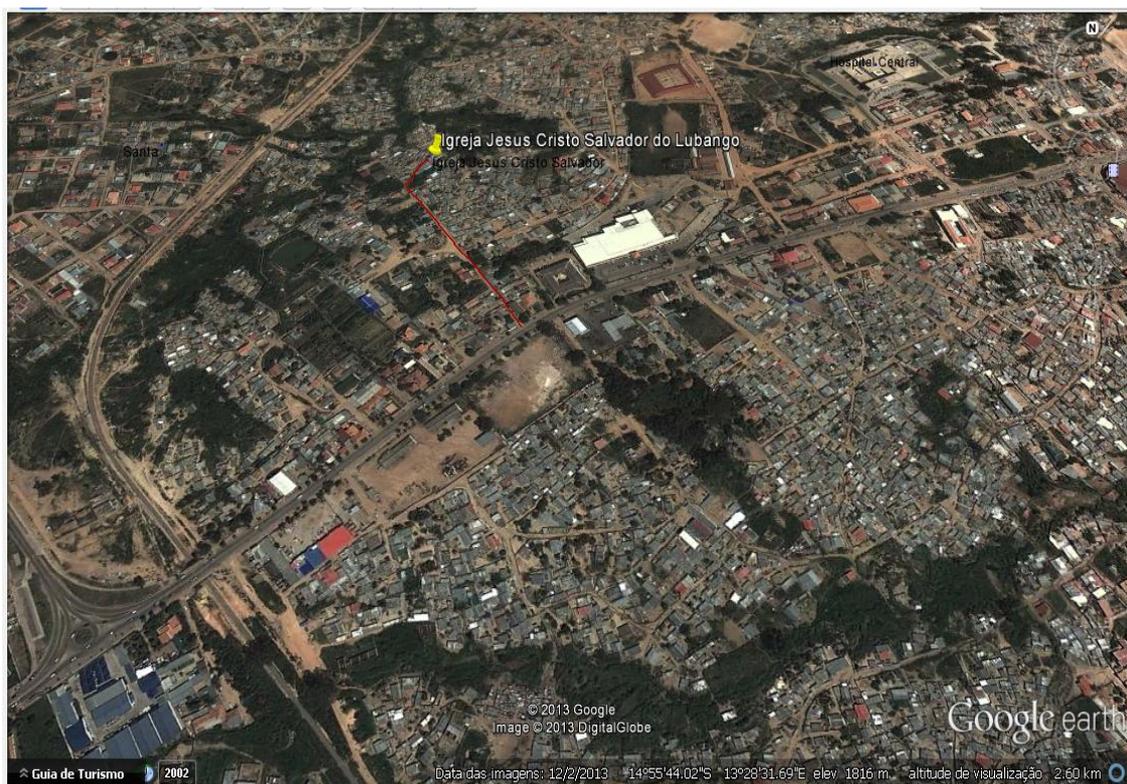
*

Terminado o culto, o espaço exterior à igreja é aproveitado para se praticar as línguas de origem e para reatar sociabilidades ocorridas durante a infância ou juventude. Estes factos refletem a natureza do Lubango como contexto de acolhimento, cujos habitantes são em grande parte originários de municípios periféricos ou de outras regiões do país, os quais se deslocaram para esta localidade por motivos de guerra, cumprimento do serviço militar ou por questões laborais.

A grande diversidade étnica no interior das igrejas leva à diversificação dos hinos entoados e da língua utilizada durante a pregação. Na Igreja Jesus Cristo Salvador, pode observar-se um clima de tolerância na diferença que contribui para a criação de novas redes de sociabilidade.

3.3. Movimentação social dos fiéis

Os eixos de circulação dos fiéis da Igreja Jesus Cristo Salvador estão relacionados com os horários das suas atividades e da sua localização em termos geográficos que, para além de ser acessível em termos de transportes (“hiaces candongueiros”), quando necessário, permite a frequência de quem deseje uma consulta de “baixa visibilidade”.



Mapa nº 5. Itinerário para a Igreja Jesus Cristo Salvador. Elaborado por Bahu e Chissingui (2013).

O eixo de circulação dos fiéis circunscreve-se aos diferentes bairros do município do Lubango. Utilizando o candongueiro¹⁷¹, conseguem chegar atempadamente ao local do culto, sendo que, aos domingos, alguns membros de outras igrejas aproveitam as primeiras horas da manhã para ir às suas igrejas de primeira socialização ou de conversão, pelo facto de o culto na Igreja Jesus Cristo Salvador começar às 10h30m¹⁷². Justificam-se dizendo que a Igreja Jesus Cristo Salvador realiza alguns rituais que não são praticados nas igrejas de origem, nomeadamente a purificação e libertação de espíritos malignos.

Alguns indivíduos frequentam a Igreja Jesus Cristo Salvador de forma clandestina e sem que os dirigentes da sua igreja habitual saibam, sob pena de serem submetidos a um processo disciplinar e possível afastamento, dada a recusa das suas igrejas da prática mencionada. Para uma melhor inteligibilidade deste processo, acompanhei o percurso de uma mulher que frequentava, ao mesmo tempo, três igrejas. Tendo sido batizada e sendo membro do grupo coral da Igreja Evangélica do Lubango (IEL), frequentava também a Segunda Igreja Baptista do Lubango (SIBL) e a Igreja Jesus Cristo Salvador.

¹⁷¹Toyota Hiace. São carrinhas fechadas, pintadas de azul e branco e fazem o serviço de táxi.

¹⁷² A ida à igreja de primeira socialização é também uma forma de se evitar estranheza pela ausência, ao manter-se a assiduidade habitual.

No início das nossas conversas, admitia contudo frequentar a segunda mas negava frequentar a última. Depois de algum tempo, admitiu ter frequentado a Igreja Jesus Cristo Salvador por recomendação de amigos e porque estava a viver uma fase muito difícil de sua vida: via coisas “estranhas”, tinha fortes dores de cabeça e sentia um grande desconforto. Submeteu-se ao tratamento e tudo passou. Afirmou que a Igreja Jesus Cristo Salvador e a SIBL oferecem algo que não pôde encontrar na IEL, de cujo rigor doutrinário discorda. A rede de relações familiares que tem na IEL impedem-na, todavia, de a abandonar.

Como já referi, a maior parte dos fiéis da Igreja Jesus Cristo Salvador são provenientes de outras igrejas, principalmente da igreja católica. E como também mencionei, é interessante o facto de os fiéis frequentarem esta igreja para a cura e, uma vez alcançado o objetivo, regressarem às suas igrejas de origem, mantendo no entanto algumas contribuições financeiras para a Igreja Jesus Cristo Salvador.

3.4. O rumor na igreja

A ascensão no seio da igreja é vista como uma forma de reconhecimento pelo desempenho prestado e constitui um fator de prestígio. Dada a existência de vários candidatos a um lugar na hierarquia, surgem rumores contra os escolhidos que, em certos casos, resultam em acusações graves e lesivas da respetiva integridade.

Claramente que o rumor é mais evidente entre mulheres e consiste frequentemente em insinuações de favores sexuais ou relacionamentos clandestinos. A sua propagação bastante rápida é um inevitável fator de perturbação, sobretudo no caso de o pastor ser casado, o que, além de problemas com a mulher, lhe cria problemas na própria igreja. Neste cenário, começam a atuar as diferentes redes de sociabilidades que, numa clara manifestação de poder, utilizam o rumor para fragilizar as pessoas e redes rivais.

Evidentemente que o rumor é praticado também por e entre homens, sobretudo quando ocorrem disputas entre os vários pastores da igreja, independentemente de estarem no Lubango ou noutras províncias. Os objetos principais de rumores são os que supostamente possuem dons espirituais que facilitam a sua intervenção com sucesso em casos considerados graves. Eis o que leva outros pastores a uma atuação subterrânea com vista a desacreditar o mais solicitado, realçando, para o efeito, os seus aspetos

menos positivos. A eficácia do rumor nos diferentes canais de comunicação é muito significativa e, a ser explorada etnograficamente (exploração que não poderei fazer no âmbito deste trabalho) poderia constituir um interessante contributo para aquilo que Lévi-Strauss considerou as “patologias da comunicação” – indiscrição (rumor) esquecimento, equívocos e nostalgia (Lévi-Strauss 1973).

Acredita-se que os dons espirituais estão repartidos e que é difícil a uma igreja ou indivíduo reunir vários dons simultaneamente. Estão, porém numa situação privilegiada os pastores que tiveram alguma experiência como quimbandas ou auxiliares de quimbandas, os quais, além de uma mente treinada e adaptada a situações de exorcismos e adivinhação, conhecem elementos da flora angolana que podem curar certas enfermidades. Igualmente se encontram numa situação de superioridade aqueles que possuem conhecimentos de enfermagem ou medicina. É interessante verificar o cruzamento de medicina natural e alopática – neste como noutros planos da crença e da cura.

3.5. A Igreja Jesus Cristo Salvador vista do exterior

Quando observada de forma atenta e sistemática a partir do exterior, a atitude dominante relativa à Igreja Jesus Cristo Salvador é o repúdio pela sua linha doutrinária, representado em críticas ásperas contra a igreja, os seus pastores e os seus fiéis. Ela é frequentemente referida através de termos como conjunto de “embusteiros”, “idólatras”, “feiticeiros” e “usurpadores” que se aproveitam da fragilidade das pessoas para se apropriar dos seus bens.

Uma outra perceção é a de a igreja ser composta maioritariamente por indivíduos economicamente carenciados e com um nível de literacia bastante baixo. Não é esta, todavia, a imagem que adquiri no trabalho de campo, no qual pude, como já disse, verificar a existência de indivíduos de todos os estratos sociais, incluindo indivíduos letrados e com um estatuto social valorizado, pese embora o facto de alguns não serem visíveis no contexto da igreja, preferindo “intervenções espirituais” em casa. Por isso, quando vista de fora, a perspectiva dominante do público afeto à igreja, principalmente aos domingos, é a de uma classe social com carências acentuadas, facto manifesto pela modéstia do vestuário e das quantias depositadas durante o ofertório.

Os pastores e fiéis estão conscientes da forma como são vistos por outros e acreditam que a descriminalização da sua imagem e da igreja provém das igrejas que se implantaram durante a era colonial e que não privilegiam a existência do Espírito Santo nos seus cultos como elemento de cura e libertação. Defendem, além disso, o argumento de que não há uma igreja «verdadeira e única. Deus não instituiu uma única igreja, aliás, Jesus quando começou a sua atividade não deixou um nome particular de igreja. Pediu apenas que o seguissem e espalhassem o evangelho por toda a terra. É o que estamos a fazer¹⁷³».

A relação da igreja com outras igrejas é nula e os seus membros encontram os pastores das chamadas “igrejas históricas” apenas em reuniões de concertação organizadas pela Direção Provincial da Cultura, na Huíla. Sentem-se discriminados e combatidos pelas igrejas que se implantaram anteriormente e foram legalizadas pelo governo angolano no período de abertura política para o multipartidarismo. Eis o comentário de um dos pastores:

Temos tido encontros em função de convites que nos são endereçados pela Direção Provincial da Cultura. Procuramos não nos enquadrar muito por causa da nossa forma de trabalho. A compreensão bíblica é diferente. Não é fácil que nós que nos inserimos no ministério da cura divina consigamos convencer aqueles que não acreditam nesse trabalho e não têm esse dom. Mas nós sabemos que o milagre existe. É a resposta da oração. Quando nós oramos e a oração é respondida isso é um milagre. Nos colocamos em oração a Deus e a resposta é positiva. A problemática está no facto de que quando aparece uma pessoa doente e nós curamos, vêm dizer-nos que somos mágicos. A igreja é universal. Se eu for a Luanda e não encontrar a Igreja Jesus Cristo Salvador, posso entrar em qualquer igreja. Um dia fui ao Menongue e não havia a minha igreja, fui a igreja Católica. Se eu for a algum sítio e não encontrar a Igreja Jesus Cristo Salvador, entro na IECA e qualquer outra. Não tenho problema de igreja. O importante é que a igreja siga Jesus Cristo¹⁷⁴.

*

A perspetiva que se tem sobre a Igreja Jesus Cristo Salvador depende muito da doutrina que a igreja observadora segue: «os do ramo pentecostal não colocam grandes entraves porque recorrem ao Espírito Santo e a glossolalia nos seus cultos. Agora as Testemunhas de Jeová, Sétimo Dia, Católica e outras igrejas evangélicas não acreditam em nós e dizem que somos feiticeiros e quimbandeiros¹⁷⁵».

Apesar de ter ouvido críticas bastante enérgicas contra igrejas que praticam a cura baseada em exorcismos e produtos naturais, a posição dos diversos líderes religiosos de

¹⁷³ Fonte: pastor João Bosco, 2011.

¹⁷⁴ Fonte: pastor Celestino, 2011.

¹⁷⁵ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

“igrejas históricas” foi algo cautelosa. Apresentaram a ideia de que os dons de cura têm respaldo bíblico, acrescentando que, todavia, uma igreja não pode reclamar para si todos os dons porque estes são concedidos por Deus que os distribui pelos seus servos de diferentes confissões. Esta opinião é partilhada pelo reverendo José Bernardo Luacute, pastor da Igreja Evangélica do Lubango:

[...] Deus é quem dá o dom. Mas ninguém é convertido sem que tenha um dom porque a igreja vive de maneira especializada e não é possível que ela tenha todos os dons. Eu posso dentre os demais membros ter um dom mas complementam-se com membros de outras igrejas que tenham outros dons. Então eu devo contentar-me com o facto de que numas transparece-se melhor e noutras menos. Se numa não transparecer não significa que não seja em si um corpo de Deus. Deus é louvado. O conceito de corpo de Deus não é um conceito sectário. Igreja x deve falar línguas a outra não. Não é desta maneira que a igreja se deve apresentar. Ela deve ser vista pelo poder regenerador do Espírito Santo. Neste sentido toda ênfase que visa deturpar o sentido que os dois têm não ajudam a dar o verdadeiro escopo do que a igreja é. Existem práticas sensacionalistas comediantes e de exorcismos que passam a alimentar mais uma vontade pessoal do que uma saúde bíblica. Percebo que o neopentecostalismo tem realmente aspetos muito bons que é acreditar no poder de Deus e na sua intervenção. Todavia, não se pode manipular as pessoas como se tudo estivesse focado em função de mim. As coisas acontecem realmente e qualquer crente está sujeito a ser um instrumento de Deus para fazer realizar essa vontade de Deus na vida de Deus. [...] Nota-se alguma idolatria em muitas dessas denominações¹⁷⁶.

A desconfiança em relação à atividade da Igreja Jesus Cristo Salvador decorre ainda do facto de os processos de cura recorrerem a objetos (e elementos como cadeiras) ou óleos, uma prática de idolatria criticada pela bíblia.

A liberdade dos fiéis é também questionada, nomeadamente a prática de sexo antes do casamento e a inexistência de um quadro de regras que os pastores deveriam cumprir sob pena de serem condenados. Este excesso de liberdade é uma ameaça tanto para a Igreja Jesus Cristo Salvador quanto para a missão cristã em Angola.

Alguns líderes católicos e evangélicos são de opinião que o fluxo de igrejas como a que foi objeto da minha investigação constitui um atentado à segurança do país e, caso não se tomem medidas urgentes para se estancar a proliferação religiosa atual, haverá alguma desordem em relação à linha de orientação cristã e deturpar-se-ão os preceitos plasmados na bíblia. «Apesar do Estado angolano ser laico, desta forma, dificilmente conseguirá construir uma sociedade sã baseada nos ditames da ética e moral. Teremos uma sociedade caminhando à deriva e os gestores do Estado serão cada vez piores¹⁷⁷».

¹⁷⁶ Fonte: pastor José Bernardo Luacute, 2012.

¹⁷⁷ Fonte: padre Gerardo Namolo, arcebispado do Lubango, 2012.

A Igreja Jesus Cristo Salvador, quando observada do exterior, é avaliada no quadro das igrejas emergentes, como considera o padre Gerardo Namolo,

O problema grande é este. Normalmente, depois de uma situação de guerra, calamidade, tempestade, quando há bonança tudo aparece. Depois de uma chuva tudo grita. As relas, rãs. Tudo grita de alegria. Com o fim da guerra a poeira decantou e todos querem sair das tocas e pôr as suas ideias. Nessas igrejas existe pouca preparação ou falta de preparação académica das pessoas e muita pobreza material e espiritual. No que toca a pobreza material, essas igrejas prometem mundos e fundos e as pessoas querem conseguir para se safar e encontrar alívio. Muitas vezes não têm sentido de igreja é mais uma forma de enganar teologicamente. Quando há estabilidade dá-se isso. Se não nos acautelarmos vamos ter um engarrafamento de igrejas e pisar-nos-emos uns aos outros. O Estado é laico e permite a fundação de igrejas. Mas se não houver um controlo da parte do Estado, esse vai criar problemas para si [...]. Não se compreende que um país com 16 milhões de habitantes tenha tantas igrejas. Se fizermos uma estimativa cada igreja terá 5 mil fiéis. Isso é para confundir as mentes. A igreja tem um princípio, um fundador. São coisas muito sérias que o nosso Estado tem que ter para não haver problemas no futuro. Mais tarde ou mais cedo as igrejas vão combater-se umas as outras. Os adeptos vão arranjar atritos como os que estão a acontecer na Nigéria (cristãos e muçulmanos), Irlanda (católicos e protestantes). Isso deve ser tratado com grande antecedência. O mal trata-se quando não tem raiz¹⁷⁸.

A referência anterior enfatiza a inexistência ou escassa preparação académica dos pastores das “igrejas novas”. Esta lacuna será, no entanto, colmatada pela Igreja Jesus Cristo Salvador através do projeto de, num horizonte muito próximo, se começar a frequentar cursos de Teologia nos diferentes níveis de ensino.

As críticas ao governo angolano são recorrentes, principalmente pelos líderes religiosos das “igrejas históricas” que acreditam estar a ser feito muito pouco para se pôr cobro à onda de igrejas que se vão instalando de forma descontrolada em todo o país¹⁷⁹.

Acredito que, apesar das fortes críticas tecidas pela sociedade e por entidades das “igrejas históricas”, o desaparecimento das igrejas recentemente implantadas em Angola, particularmente a Igreja Jesus Cristo Salvador, está longe do fim. Efetivamente, podem ser enumerados fatores, alguns dos quais já referi, capazes de assegurar a consolidação da Igreja Jesus Cristo Salvador, em Angola e no Lubango:

- (1) O ministério da cura divina torna-a plástica e porosa e garante a sua constante renovação;

¹⁷⁸ Fonte: padre Gerardo Namolo, arcebispado do Lubango, 2012.

¹⁷⁹ Contrariamente ao discurso de alguns líderes religiosos em Angola, está em curso um processo de encerramento de igrejas cujo funcionamento é considerado ilegal. Ver: <http://angola24horas.com/portal/index.php/religiao/item/718-mais-de-150-igrejas-proibidas-em-angola> consultado no dia 07 de Janeiro de 2014. Esta medida tem conhecido algum esbatimento das igrejas abrangidas por conta da lei 02/2004 de 21 de Maio. Por isso, algumas igrejas encerradas recorrem a lei 02/2004 e conseguem reabrir as suas portas ao público.

- (2) O seu carácter familiar é um fator para a sua permanência por ser uma fonte de rendimentos familiares e por muitos membros da família se dedicarem exclusivamente à atividade religiosa;
- (3) Os apóstolos e pastores dependem exclusivamente das receitas recolhidas pela igreja e pelos tratamentos que realizam individualmente;
- (4) As elites dirigentes procuram manter a sua atividade religiosa, dada a visibilidade que a igreja proporciona;
- (5) Os problemas sociais e psicológicos de que a sociedade angolana e lubanguense enfermam estão longe de desaparecer e a igreja tem sido o recurso dos indivíduos por eles mais afetados;
- (6) O país vive um processo de consolidação política por parte dos principais partidos, que procuram apresentar uma imagem de tolerância e solidariedade junto do eleitorado, porque o *boom* religioso que Angola está a viver oferece um número razoável de fiéis que podem ser absorvidos pelos diferentes partidos políticos. Por esta razão, as diversas entidades políticas procuram ter uma relação de cordialidade com as instituições religiosas, independentemente da respetiva situação legal¹⁸⁰.

Como disse acima, têm existido algumas fricções internas resultantes de rivalidades entre pastores pelo poder, as quais podem levar a ruturas numa igreja e à criação de novos centros de culto. Mas, mesmo neste caso, a cosmogonia e a matriz ritual da (s) nova (s) igrejas continuará a ter como base o profeta fundador. Assim se vai reinventando a “igreja mãe”, criando espaço para mudanças que, em algumas situações, podem garantir a sua continuidade.

3.6. A Igreja Jesus Cristo Salvador e os seus pastores

A consagração dos pastores da igreja em análise não passa por um ciclo de estudos em teologia, como acontece com a maior parte das igrejas implantadas atualmente em

¹⁸⁰ Como mencionei anteriormente, desde a luta de libertação nacional que as igrejas aparecem conotadas com entidades políticas. Existe hoje, por parte dessas entidades políticas, uma disputa pelos membros das diferentes confissões religiosas. Os processos de negociação tornam-se tão frequentes que cada instituição religiosa, em função dos seus interesses, evidencia a tendência política dos seus padres, pastores, profetas, apóstolos e fiéis. A pertença política de qualquer indivíduo passa a ser símbolo de proteção e projeção ao nível social. Todavia, a tendência atual é para a identificação com os partidos mais bem posicionados, principalmente o partido no poder, que tem dado algum apoio às novas igrejas. No entanto, algumas igrejas mantêm distanciamento dos processos políticos, denotando uma certa tendência para a “neutralidade”.

Angola. Efetivamente, os pastores das outras igrejas possuem formação diversificada mas a base para o exercício do pastorado passa por alguma experiência teológica obtida numa escola de nível básico, médio ou superior.

Na Igreja Jesus Cristo Salvador, a experiência é adquirida por meio de uma conduta adequada aos supostos desígnios de Deus¹⁸¹, aceitação e compreensão da doutrina da igreja e, finalmente, a compreensão satisfatória da bíblia. A consagração é feita pelo profeta e líder fundador da igreja, o qual, através da imposição de mãos¹⁸², torna pastor um membro da igreja seguro da fé.

O processo pode ser acelerado em função das necessidades da igreja, facto que se tem verificado dada a crescente procura dos dispositivos de cura nela realizados. Pode também ser observada alguma pressão em relação à abertura de novas missões em províncias onde a igreja não existe. Neste caso, a condição necessária para o seu funcionamento passa pela existência de um pastor experiente na doutrina da igreja.

No caso da Igreja Jesus Cristo Salvador, pelo facto de o processo de legalização não estar concluído, existe uma grande necessidade de aumento de membros, condição *sine qua non* para a concretização das assinaturas necessárias para o referido processo. Assim, o profeta faz passar uma mensagem segundo a qual a evolução na fé, o cumprimento da doutrina da igreja e os desígnios de Deus constituem um passo importante para que, independentemente do género, se possa aceder ao lugar de pastor.

Verifica-se uma certa integração e cooperação de todos os membros pertencentes à hierarquia da igreja nos processos de libertação e cura o que permite a sua familiarização com a complexidade dos rituais e, além disso, a aquisição de conhecimentos sobre as diferentes atividades referentes à igreja.

Nos cultos observa-se a possibilidade de qualquer crente aceder ao papel de líder religioso e, decorrentemente, poder ser mandatado para a abertura de uma nova filial da

¹⁸¹ A terminologia religiosa que usarei ao longo deste texto corresponde à usada pelos crentes (Deus, Senhor, Pai, Jesus Cristo, Espírito Santo e outros).

¹⁸² É a expressão utilizada pelos meus interlocutores para designar o ato muito frequente em todos os processos rituais no interior da igreja e tem duas etapas: (1) o pastor levanta as mãos ao alto em forma de pedido a Deus pela cerimónia que se pretende realizar (oração em forma de súplica); (2) colocação das mãos sobre o rosto ou outra parte do corpo do fiel ou paciente para o libertar ou curar de uma possível enfermidade. Constitui a imposição de mãos um gesto simbólico de pedido a Deus para interceder em termos de libertação, purificação e cura. Constitui também uma forma simbólica de promoção de um fiel numa função específica no interior da igreja.

igreja. Esta abertura no seio da Igreja Jesus Cristo Salvador é extensiva às mulheres, que podem exercer as atividades realizadas pelos homens e que, desta forma, poderão ambicionar o posto de pastor, existindo neste momento, como referi antes, uma mulher consagrada como apóstola. Após a morte do profeta fundador, ela tornou-se representante legal da Igreja Jesus Cristo Salvador, o que constitui um indicador relevante da igualdade de género existente na igreja.

O começo de novas missões e a respetiva promoção de novos pastores constitui um importante fator de equilíbrio para a estabilidade da igreja. Através da autonomia que se dá a alguns pastores e sua subsequente promoção atenuam-se algumas tensões¹⁸³ e descentalizam-se alguns focos de poder.

Pela competitividade que existe no interior da igreja, em que os indivíduos pertencentes à respetiva hierarquia ambicionam alguma promoção, nota-se uma significativa dedicação ao trabalho de organização da igreja e resolução de alguns problemas, mesmo que tal processo signifique o recurso a meios próprios.

Os atos realizados e a fé que os seus dirigentes dizem ter alcançado têm como objetivo tentar atingir o nível espiritual do profeta fundador e participar com maior intervenção nos processos de cura. O misticismo e o carisma atribuídos ao profeta fundador constituem um enigma e os seus principais seguidores ambicionam alcançar o estatuto do seu líder, que se consubstancia na libertação de fiéis e na intermediação em processos de cura. Verifiquei um elevado grau de respeito pela figura do “papá profeta¹⁸⁴” que era a única entidade no interior da igreja que podia promover ao grau superior de pastor ou apóstolo, através da imposição das mãos.

Para muitos membros da hierarquia da igreja, a promoção no seu interior e crescimento espiritual constituem um importante passo para uma autoproteção contra todos os malefícios do mundo exterior. Este processo pode também ser encarado como uma elevação do estatuto no interior da igreja e, conseqüentemente, a aquisição de uma maior visibilidade:

¹⁸³ Devo afirmar que as tensões no interior da igreja, apesar de alguma dissuasão, têm sido bastante frequentes. Os pastores que, pelas suas ações, conseguiram granjear algum prestígio encetam uma secessão e fundam o seu grupo de oração que pode evoluir posteriormente para uma igreja. Ao longo da minha pesquisa tive a oportunidade de registar cerca de quatro movimentos que se desintegraram da Igreja Jesus Cristo Salvador.

¹⁸⁴ Naturalmente que após a sua morte tal processo passará a ser orientado pela apóstola.

Estou muito feliz por cá estar e a minha vida mudou consideravelmente para melhor. Não tenciono abandonar a igreja porque não pretendo fracassar na fé para que os demónios que se haviam apossado de mim voltem e se tornem mais fortes por se fortalecerem em mais de sete como se pode ver em Lucas 11: 24-26. Para o meu crescimento espiritual tenho participado das atividades da igreja e fui recentemente promovido a categoria de diácono. Tenho tido já algumas visões. Em tempos abri o capô do meu carro e havia lá um embrulho que era feitiço. Consegui desativar o feitiço e queimar. Neste momento o meu objetivo é chegar ao nível de pastor para poder desativar feitiços e libertar aqueles que sofrem as consequências deste grande mal¹⁸⁵.

A visibilidade no interior da igreja apresenta-se como um fator de grande relevância para os membros da hierarquia e para os fiéis em geral. Ela pode, por isso, constituir um dispositivo para a emergência de rumores e rivalidades internas.

Baseando-me em entrevistas aos pastores e à classe dirigente da igreja, pude constatar que a maior parte deles teve uma vida baseada em excessos e, conseqüentemente, muito afastada dos princípios bíblicos. De forma unânime afirmaram ter sido católicos pela fé dos seus pais. Menorizam o facto de terem deixado de pertencer à igreja católica e apresentam argumentos baseados em críticas à doutrina por ela seguida.

O percurso pessoal dos agora pastores, pelo que mo foi transmitido, demonstra uma vida regrada. Com exceção do profeta, os restantes pastores eram, antes da conversão, desempregados, tendo a igreja surgido como um lugar de renovação da possibilidade de trabalhar. Alguns não sabiam que iriam dedicar-se à atividade de pastor, uma vez que o seu acesso à igreja tinha tido na sua origem a tentativa de cura de algumas patologias de que supostamente padeciam. Foram-se dedicando às atividades da igreja e, a certa altura, tornaram-se pastores. A trajetória do pastor Celestino sublinha o que acabo de sugerir:

Entro neste cenário a partir da província de Cabinda¹⁸⁶. Depois de ser desmobilizado a vida estava complicada. Fiz a tropa na Lunda Sul, Lunda Norte e Moxico¹⁸⁷. Após a desmobilização volto para minha família, não tinha salários e passava dificuldades. Aparece um amigo que prometeu enquadrar-me numa sonda petrolífera em Cabinda a julgar que a minha especialização na tropa era telecomunicações. Faltavam-me alguns cursos, não cheguei a fazer informática e Inglês. Não me consegui inserir na sonda e fui lutando pela sobrevivência. Fiquei doente e fazia consultas nos hospitais, a minha situação piorava, eu não me entendia. Aparece alguém que me aconselha a ir a igreja. A senhora insistia, mas neguei. Neguei porque era católico e havia crescido em meio católico. Não acreditava na existência dessa igreja. A senhora desenhou três cenários para mim: ou voltas para a tua família; ou vais morrer e ser enterrado numa vala ou aceitas ir a igreja. Olhei para mim e vi que os dois primeiros cenários eram muito complicados. Preferi ir a igreja, tive um encontro com o pastor e descobri que as origens das minhas dores e fracassos eram satânicas. Mesmo trabalhando não me conseguia orientar. A vida era de prostituição e

¹⁸⁵Fonte: Osvaldo, 2012.

¹⁸⁶ Província de Angola.

¹⁸⁷ Províncias de Angola.

álcool. Quando o dinheiro acabasse o pensamento de um projeto bom retornava. Quando tivesse dinheiro a vida era álcool e mulheres. Inseri-me na igreja e submeti-me ao tratamento na igreja, fui participando, fui trabalhando e comecei a organizar-me. Deixei a vida alcoólica, prostituição, cigarro e ambientes de festas, comecei a enquadrar-me na igreja e com algumas orientações tornei-me pastor desta igreja. Deixei Cabinda e fui a Luanda. Em Abril de 2005 fui transferido para a Huíla¹⁸⁸.

Neste contexto de análise, a trajetória de um pastor torna-se interessante por permitir observar a transformação da sua forma de vida. Afirmo-o porque indivíduos que no passado recorreram à feitiçaria (extremamente reprovada pela igreja) com vista a adquirirem capacidades particulares e sucesso em termos financeiros, viriam a tornar-se pastores e, sublinho, com uma aceitação notável. Consegue-se passar a mensagem de que o passado é passado e o indivíduo que se converte passa a ser uma nova criatura, uma criatura ao serviço de Deus. Alguns dos pastores entrevistados afirmaram que o conhecimento do “mundo real¹⁸⁹” constitui uma vantagem para a compreensão do outro mundo e uma maior capacidade de intervenção em termos de aconselhamento:

Eu era mundano e acho que a minha vivência como mundano se converteu numa vantagem. Aprendi a conhecer o mundo com alguma profundidade e assim, ganhei experiência o que, a partida, coloca-me numa situação avantajada para poder compreender melhor os fiéis ou aqueles que procuram um conselho. Parece-me que quem nunca esteve envolvido em situações de álcool e mulheres não tem entendimento suficiente para dissuadir outrem a continuar com tal prática¹⁹⁰.

Os pastores fazem questão de apresentar aos fiéis o seu percurso anterior à conversão. Esta atitude pode ser encarada como uma tentativa de aproximação aos crentes e de persuadi-los à conversão. Este percurso foi traçado pelo apóstolo Yenga, o qual, ao referir-se à sua inserção na igreja, destacou que:

Antes de ser crente era músico. Para ter fama e dinheiro arranjei feitiço. Tirava o “pé das pessoas” para tirar a sorte. Encontrei-me com o profeta que me alertou em relação ao mau caminho que seguia e disse-me serás servo de Deus e terás de abandonar esta vida. Comecei a frequentar a igreja e passei a sentir-me melhor. Houve um dia em que me foi colocada em frente uma senhora com problemas mentais, fiz uma oração e ela ficou boa. A partir deste dia abandonei tudo e segui a profecia¹⁹¹.

Trata-se de uma forma de promover a cultura de proximidade em relação aos fiéis, exaltando a sua dimensão humana e a possibilidade do perdão divino. Esta exteriorização pode ir no seguinte sentido: «se o pastor passou por situações como a

¹⁸⁸ Fonte: pastor Celestino, 2011.

¹⁸⁹ Os pastores quando se referem ao mundo querem significar as sociabilidades baseadas no uso de drogas (álcool e outras substâncias), sexo, prostituição e, atividades obscuras como a utilização do feitiço. Neste caso, quem procede como o explanado é tido como mundano – no sentido de aquele que desfruta dos prazeres do mundo.

¹⁹⁰ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

¹⁹¹ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

minha, porque não posso eu ser também filho de Deus e prosseguir o caminho da fé em Jesus Cristo Salvador?¹⁹²»

A decisão de um indivíduo se tornar pastor de uma igreja dedicada ao ministério da cura divina criou dificuldades acrescidas. Os familiares e amigos opunham-se tenazmente ao rumo tomado e punham grandes reservas ao facto de indivíduos que tinham feito estudos secundários ou superiores se tornarem pastores. Essa questão foi colocada ao apóstolo Yenga que me disse ter um curso superior em Engenharia de Construção Civil. O mesmo aconteceu, como vimos, com o líder fundador da Igreja Jesus Cristo Salvador, o profeta Paulo Joli Mulende.

Por se tratar de uma igreja vocacionada para o ministério da cura divina, abraçando a causa missionária os pastores assumem a responsabilidade de estar disponíveis para qualquer eventualidade ao nível da igreja ou fora dela. Deste modo, qualquer pessoa que precise de ajuda espiritual e entre em contacto com o pastor é atendido e orientado sobre os passos a seguir. Eis por que os pastores dizem levar uma vida de sacrifício, cujo objetivo final é «servir outrem ajudando-o, com a ajuda do Senhor, a ultrapassar os problemas que enfrenta e contribuir para a edificação de um mundo melhor¹⁹³».

A integração na igreja de uma grande diversidade de indivíduos, independentemente do seu passado, constitui um importante fator para o grande sucesso dos movimentos neopentecostais. Efetivamente, a crítica e a avaliação dos crentes está “nas mãos de Deus” e é sempre oferecida uma nova oportunidade a quem quiser entregar-se ao evangelho. Essa postura é transversal nos movimentos neopentecostais e, por isso, considero importante a referência de Alexander (2009: 122, 123),

[...] Margaret grew up in the slums of Nairobi, Kenya, in a polygamous family with an alcoholic father. She was pregnant at sixteen and again at seventeen and became involved in witchcraft, along with her sister and mother. Her mom took care of her two children, and she finished school and got a job as a model, but she was fired after an altercation with her boss. After several more rough years of changing employment, failed business ventures, and deep involvement in the occult, she attended a prophetic ministry campaign led by the prophet Emmanuel Eni. She didn't have the courage to go forward for prayer at the service but went to Eni at night, confessed her sins, and received a prophetic calling to ministry. Not long afterward, she had a nine hour vision that confirmed her prophetic gift; she heard God say, “I chose Mary because she was God-fearing and humble. Because you are obedient and humble, I will send you to restore my church... Africa shall be saved!” Margaret then began preaching, prophesying, healing, and delivering people from demons around the continent of Africa and because a highly visible and wonderfully humble

¹⁹² Fonte: Osvaldo, 2012.

¹⁹³ Fonte: pastor Celestino, 2011.

prophet for Jesus. She is also a Pentecostal bishop and leader of a church of five thousand [...].

Voltando ao contexto da Igreja Jesus Cristo Salvador, se por um lado os pastores são venerados e aclamados pelos fiéis, existem, por outro, questionamentos relativos à sua conduta. Esta situação engendra alguma incerteza e descontentamento por parte de alguns fiéis e funcionários da administração do Estado. A administradora do bairro Comandante Cow Boy, relatou que:

Havia um pastor da Igreja Jesus Cristo Salvador que, durante a noite ia sorrateiramente ao quarto onde dormiam as fiéis internadas na igreja e tentava ter relações sexuais com as mesmas. Uma amiga minha que lá estava internada apercebeu-se da situação e veio ter comigo. Eu pedi a eles que tirassem aquele pastor caso contrário chamava a polícia e mandava encerrar a igreja. Felizmente acataram o meu conselho e o pastor parece ter sido transferido¹⁹⁴.

A desconfiança em relação à atuação dos pastores desta igreja estende-se ao organismo de tutela na província da Huíla (Direcção Provincial da Cultura na Huíla) que, através do chefe de Departamento de Artes e Acção Cultural, destacou:

Existem fiéis que acusaram um dos pastores da Igreja Jesus Cristo Salvador de assédio e envolvimento sexual sem consentimento. Encaminhámos o caso para o ministério público e ainda não recebemos qualquer informação em relação ao desfecho do caso. Todavia, pode ser que sejam apenas acusações e não haja provas. É preciso acreditar na presunção de inocência que apenas o tribunal poderá deliberar¹⁹⁵.

Entrando pelos meandros da igreja e indagando os fiéis mais antigos, ficou claro que alguns dos pastores têm, de facto, a mácula de “fraqueza” sexual em relação a algumas crentes. Tudo é justificado pela dimensão humana que degenera, em certos casos, na possibilidade de ceder à tentação e “cair em pecado porque ninguém é perfeito e o pastor não é um Deus ou um *super-homem*”, como me foi sugerido.

Curiosamente, pude observar que a maior parte dos pastores não são casados¹⁹⁶ nem pela Igreja Jesus Cristo Salvador, nem pelo registo civil. Desta feita, inquiri alguns pastores em relação a tais situações e respetivos motivos, uma vez que a maior parte das

¹⁹⁴ Fonte: Sara, 2012.

¹⁹⁵ Fonte: Pedro Mussunda, 2012.

¹⁹⁶ Fi-lo acreditando que estando casados pela igreja, provavelmente tivessem mais preservados de assédios. Digo-o porque na sociedade angolana um homem que não seja casado está sujeito a assédios variados. Mesmo que viva em união de facto, pelo facto de não se ter casado vislumbra-se a possibilidade de dissolver a relação anterior e vir a casar-se com outra mulher. Por isso, quando uma mulher engravida, se o homem for casado a família desta mulher tem menos espaço de manobra em relação a quaisquer exigências. Pode acontecer que o mesmo homem assuma as duas relações, o que não constitui, no entanto, uma recorrência. Aqueles que aceitam a coexistência com duas mulheres são dissuadidos por familiares através de uma máxima popular bantu angolana: “não se deve abandonar uma mulher que te dê filhos”. Na sociedade angolana atual têm-se registado alguns aproveitamentos pois algumas famílias aceitam a realização de um alambamento (cerimónia anterior ao casamento, *cf. infra*, cap. 4) mesmo sabendo que o homem tem outra relação. Trata-se de um fenómeno novo que se está a generalizar e que carece de um estudo mais aprofundado.

igrejas do Lubango têm o casamento como pressuposto base para o exercício da atividade de pastor. Foi-me possível constatar a ideia de que a Igreja Jesus Cristo Salvador devia defender o casamento dos pastores como forma de manter o respeito dos fiéis e acautelar situações de assédio sexual. Porém, existe uma forma muito particular desta igreja encarar o casamento como afirma o apóstolo Yenga:

O casamento é a união de duas pessoas e deve passar pelo alambamento, conservatória e igreja. Não fizemos o casamento oficial na igreja mas já fizemos o casamento que a igreja pede que é a união de duas famílias. Vivemos com as nossas mulheres e não é pecado. Está aqui uma forma de se mostrar as pessoas que se é casado e ninguém mais poderá aproximar-se. A ideia baseada na exigência de um casamento religioso é doutrina de uma igreja e não vontade do Senhor. Não se pode reduzir o casamento a assinatura de papéis. O pecado é a fornicção com alguém que não é a pessoa com quem vivemos, o que passa a ser adultério¹⁹⁷.

Trata-se de uma perspetiva bastante interessante, porque se está a defender uma união de facto que não é oficializada como um casamento. Olhando para a sociedade angolana e para a forma como se encara um pastor, este posicionamento é reprovado energicamente pelas “igrejas históricas¹⁹⁸”, para as quais o casamento de um pastor tem de ser sancionado pela sociedade e realizado na igreja. Nestas igrejas, o pastor é visto como o seu espelho e um exemplo a seguir pelos devotos. Assim, «um pastor que viva maritalmente está em pecado porque a sua relação não foi consagrada por Deus e, neste caso, passa por uma relação antes do casamento. Os indivíduos que vivem desta maneira são, aos olhos de Deus, solteiros e adúlteros¹⁹⁹».

O tipo de casamento defendido pelo apóstolo pode conduzir as fiéis a uma disputa excessiva no sentido de o possuir, por haver a possibilidade de anulação da relação anterior, a qual não teve respaldo jurídico-religioso. Este facto é encarado por alguns crentes, fundamentalmente mulheres mais velhas, como a razão fundamental da existência de pastores que se envolvam com fiéis, relações que resultam algumas vezes em gravidez, que, pelo indignação que provoca, é interrompida a pedido do pastor em causa.

Além da condenação da união de facto de alguns pastores da Igreja Jesus Cristo Salvador por parte das ditas “igrejas históricas”, foi-me possível verificar também uma

¹⁹⁷ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

¹⁹⁸ Algumas destas igrejas proibem os seus fiéis de, com exceção de livros escolares, ler os que não forem de cunho eminentemente cristão; também devem evitar telenovelas e músicas consideradas mundanas. Neste quadro de limitações, um missionário evangélico de nacionalidade canadiana dizia aos seus estudantes: «o cristão deve ler todo o tipo de livros e ver qualquer programa de televisão. Aqueles que não veem não põem à prova a sua fé» (pastor Jim Holden, 2008).

¹⁹⁹ Fonte: pastor Vicente Brás, Lubango, 2012.

apreciação negativa de tais atitudes por parte de mulheres que condenaram a postura de alguns dos seus pastores, baseando-se no pressuposto bíblico segundo o qual: «o que Deus juntou não o separe o homem²⁰⁰». A união de facto tem sido considerada como a causa principal de ruturas de relacionamentos no seio de alguns pastores da Igreja Jesus Cristo Salvador, facto que raramente acontece entre os pastores das igrejas evangélicas “históricas”. Nas últimas, o pastor pode apenas separar-se em caso de adultério ou feitiçaria por parte da mulher. Se o fizer sem motivações justificáveis, é-lhe instaurado um processo disciplinar e, subseqüentemente, afastado de todas as funções de direção.

Efetivamente, nas igrejas evangélicas “históricas” os pastores devem seguir um rigor disciplinar bastante restrito. A fim de evitar situações de transgressão, é realizada uma avaliação dos atributos da mulher do pastor que, naturalmente, deve pertencer à sua igreja. Possíveis incompatibilidades conjugais são evitadas através de uma avaliação rigorosa do comportamento da mulher, a qual, entre outras qualidades, deve dar prova do seu empenhamento na igreja, na família e adotar uma forma discreta de vestir e de falar²⁰¹. Para justificar tais procedimentos, a doutrina da igreja inclui o desaconselhamento do chamado “jugo desigual”²⁰².

Todavia, contrariando o que expus acima, alguns fiéis são de opinião que os pastores da igreja são homens feitos de “carne e osso” e com as fraquezas que qualquer homem pode ter e, pela atividade que desenvolvem, são sujeitos a um forte assédio por parte das fiéis. É curiosa a explanação de Osvaldo:

Sabe Helder! A carne é fraca. Podes imaginar a quantidade de mulheres que acorrem a nossa igreja a procura de cura e somente cá encontram a resposta! Logicamente que o pastor passa a ser o herói de suas vidas, a figura mais importante e elas querem-no a todo custo. Para elas, namorar um pastor significa repelir o mal para sempre. Enfrentar o mundo sem que nada de sobrenatural as aconteça²⁰³.

Também é verdade que alguns pastores da igreja em estudo encaram esta questão com preocupação e dizem que têm tentado dissuadir outros pastores de se envolverem com as crentes, envolvimento este que tem constituído uma mácula grave para a igreja e tem contribuído negativamente para o processo do seu reconhecimento legal.

²⁰⁰ Marcos 10-9; Mateus 19-6.

²⁰¹ Em relação às formas de vestir e de falar, pretende-se que a futura mulher de um pastor não use roupas extravagantes, apertadas ou com decote expressivo. Deve falar baixo e evitar destacar-se, mantendo um comportamento de grande discrição.

²⁰² Para se referir a uma mulher ou homem que pertença a uma igreja diferente em termos doutrinários.

²⁰³ Fonte: Osvaldo, 2012.

Foi ainda possível observar que o cenário de condenação dos pastores envolvidos em transgressões sexuais fortemente reprovadas são objeto de disputa e demarcação do espaço de afirmação na igreja. Efetivamente, pelos processos de cura e antiguidade, existem pastores mais solicitados do que outros e, desta forma, os desaires de pastores são aproveitados por aqueles que almejam maior espaço no interior e no exterior da igreja.

Com exceção de processos disciplinares a pastores que se opunham a algumas disposições apresentadas pelo profeta ou que não colaborassem com ele em certas decisões, intrigava-me o facto de não haver medidas punitivas em relação aos pastores da Igreja Jesus Cristo Salvador que tivessem uma conduta pouco ortodoxa. A resposta foi-me dada por alguns fiéis que destacaram a bondade do “papá” profeta e a sua brandura para com aqueles que têm contribuído para a degradação da imagem da igreja.

Durante a minha recolha etnográfica e numa tentativa de obter um quadro comparativo necessário para a análise das continuidades e ruturas do quadro religioso lubanguense, constatei a punição e até a expulsão de pastores nas “igrejas históricas”. A punição passa por um processo disciplinar no qual o prevaricador não pode ministrar cultos, participar da Santa Ceia e de atividades importantes da igreja até terminar a sanção. Há casos em que, depois de se retratar diante do conselho da igreja, ele é readmitido. Em casos mais graves ocorre a sua expulsão.

Inferi que, pela necessidade de se estar numa fase em que a documentação para a legalização da igreja corre os seus trâmites, se procura ocultar qualquer tipo de transgressão para não perturbar o processo. Paralelamente, constatei o receio de que o pastor se torne um dissidente e, pela popularidade conquistada no seio da igreja, possa criar uma nova igreja, levando consigo um número considerável de fiéis.

Existe uma gestão da informação bastante rigorosa por parte da cúpula da igreja em relação aos supostos desvios na conduta de alguns pastores, os quais circulam apenas no núcleo central do recinto, de modo que os fiéis apenas se apercebem da existência de um processo disciplinar contra um pastor e não as respetivas razões. Daqui resulta uma tentativa de preservar a imagem do pastor ou apóstolo e de atenuar-se a gravidade da sua falta, para que os fiéis continuem a acreditar no referido pastor/apóstolo. No entanto, é difícil conter os rumores que produzem inevitavelmente uma certa

instabilidade e insegurança relativa à coesão da igreja, independentemente do facto de tais rumores poderem ser favoráveis ao pastor ou ao apóstolo.

Verifiquei algumas ambiguidades em relação aos processos disciplinares e à suspensão de pastores na Igreja Jesus Cristo Salvador, quando um dos apóstolos foi suspenso pelo profeta e impedido de realizar qualquer tipo de culto ou atividade ao nível da igreja. Esta suspensão durou mais de oito meses e, até à data da morte do profeta, o apóstolo continuava suspenso. No entanto, foi-me dito que o referido apóstolo abriu uma filial da Igreja Jesus Cristo Salvador no município de Chibia e, de acordo com os meus interlocutores, a referida abertura contou com a aprovação do profeta que havia exarado um despacho a suspender o apóstolo.

Esta situação contraria, igualmente, a orientação do Ministério da Cultura que, no quadro da proliferação de cultos em Angola, cancelou o processo de reconhecimento de novas igrejas e proibiu a abertura de filiais, incluindo filiais de igrejas reconhecidas. A verdade é que alguns pastores e membros da Igreja Jesus Cristo Salvador afirmam que existe uma excessiva flexibilidade por parte do profeta em relação à punição de pastores que violem os códigos de conduta e a doutrina da igreja.

Voltando à questão da conduta do pastor na igreja, o seu envolvimento com algumas fiéis, apesar de ser algo subterrâneo, pode ser encarado como “natural” e procuram-se argumentos para o defender. Poucos se arriscam a criticar a igreja e os pastores porque os sucessos obtidos, dada a sua relevância, são considerados mais importantes do que os “desvios de conduta”. Paralelamente, existe por parte dos pastores o reconhecimento das suas fragilidades e da sua natureza humana, por isso fazem questão de mostrar à igreja que também erram, falham e que os fiéis devem apenas seguir os ensinamentos de Deus.

3.7. O culto e o corpo da Igreja

O domingo é para alguns fiéis um dia especial. Por isso, e com o intuito de prestar tributo a Deus, procuram estar vestidos de forma particular e discreta. Às mulheres compete uma forma de vestuário específico que inclui um pano atado na cintura em forma de saia e um lenço para a cabeça.

A utilização do pano, para além de ser característica do vestuário feminino em várias regiões de África, constitui também uma forma de cobrir as partes íntimas da mulher após os processos de exorcismo e transe, justificando-se, essencialmente, porque algumas perdem o controlo quando submetidas a processos de exorcização, mostrando partes do corpo que devem ser ocultadas.

O simbolismo do pano tornou-se tão importante que a apresentação de uma mulher, sobretudo casada, sem o pano à cintura e o lenço na cabeça, pode ser encarada como um insulto ao espaço sagrado e uma atitude de despudor. No caso de ocorrerem situações desta natureza, as outras mulheres reagem negativamente e espalham rumores. Estas regras são apenas vinculativas para mulheres, casadas e solteiras, que se consideram membros permanentes da igreja.

O rigor em termos de vestuário estende-se aos líderes, que fazem os possíveis por apresentar-se “bem vestidos” em atividades religiosas, uma vez que um vestuário cuidado representa um tributo a Deus e o reconhecimento das bênçãos recebidas.

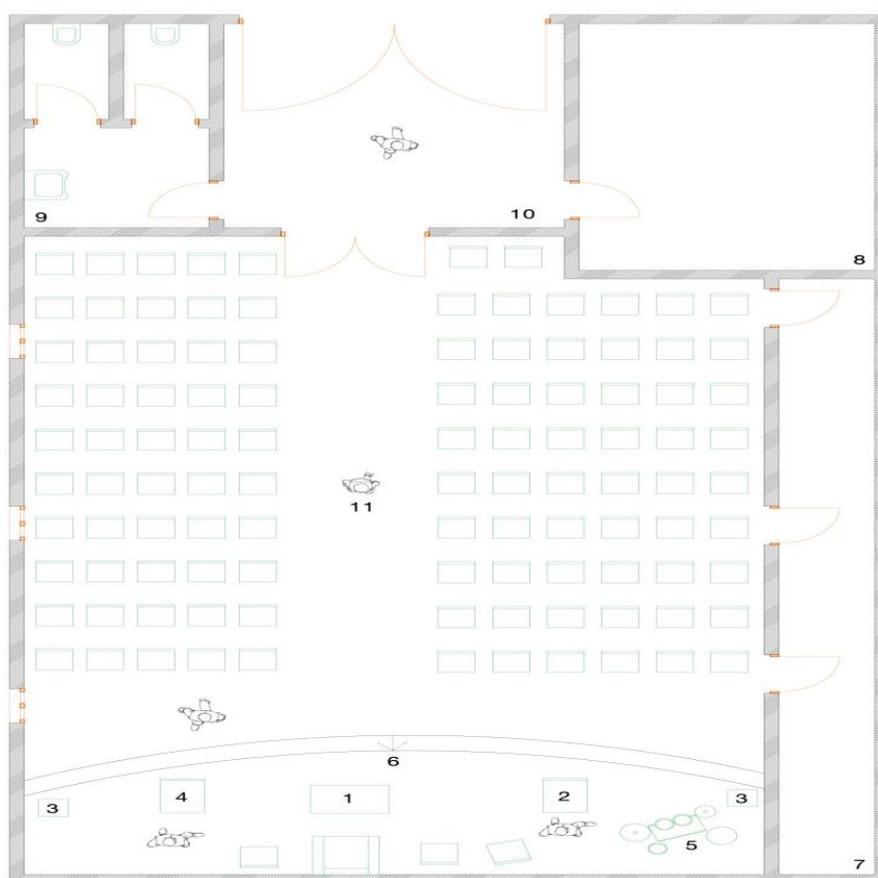
Os cultos contam com a contribuição de vários membros, do discípulo ao profeta. O seu início é organizado pelos discípulos que orientam o grupo coral para momentos fervorosos de louvor, a par do qual escolhem trechos da bíblia que são lidos e fundamentados aos devotos.

Há uma escala de trabalho para o qual os membros e detentores de cargos na igreja são destacados ao longo da semana. São chamados a dirigir coros, ler a bíblia, orar e ajudar nos rituais de libertação e cura. Este envolvimento dos membros permanentes da igreja tem que ver com a necessidade de familiarizá-los com as modalidades de atuação nos diferentes níveis do culto e potenciar a emergência de líderes religiosos capazes de organizar uma nova igreja, neste caso filial da igreja mãe.

A entrada do pregador é tida como um momento especial e ocorre quando a igreja está com uma grande parte dos lugares ocupados. É mobilizado um grupo coral que, em fila, entoia cânticos. Os cristãos e o pregador colocam-se no final da fila. Passo a passo, entram para o local de culto e, neste momento, os membros da igreja levantam-se em sinal de respeito pela entrada do pregador, até que este tome o seu assento colocado no púlpito.

3.7.1. A ornamentação do recinto de culto

Na Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango, o púlpito²⁰⁴ é a parte mais ornamentada e conta com um sofá decorado com tecidos especiais, colocado ao centro e encostado à parede. Ao lado, são colocadas cinco cadeiras também ornamentadas, as quais são ocupadas pelos membros mais influentes da igreja, normalmente pastores. Têm igualmente lugar no púlpito o baterista, o organista e o técnico de som.



Planta interna da Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango; Legenda: (1) mesa de centro; (2) suporte de madeira para leituras bíblicas (pelo auxiliar do culto); (3) colunas de som; (4) suporte de madeira destinado ao pregador; (5) instrumentos musicais; (6) jarro com arranjo de flores; (7) gabinetes do profeta, dos pastores e quarto de arrumos; (8) cozinha; (9) WC; (10) *hall* de entrada; (11) local do templo destinado aos fiéis. Fonte: planta elaborada por Pedro Neto (2013).

²⁰⁴ Entenda-se, neste contexto, púlpito como a parte mais elevada da igreja onde estão distribuídos os símbolos mais importantes e onde ficam os principais organizadores do culto. Um dos elementos mais importantes é o suporte de madeira onde se coloca a bíblia ou os tópicos da pregação. Pelas várias significações que o referido espaço representa, bem como pela importância singular do suporte de madeira, ao longo desta dissertação, referir-me-ei, algumas vezes, ao pequeno móvel de madeira como sendo o púlpito. Considero, todavia, o púlpito como uma tribuna, um altar, um palanque, um estrado e um suporte de madeira onde os sacerdotes pregam.

A organização do púlpito corresponde ao modelo tradicional de disposição dos objetos da igreja. Este espaço destaca-se dos outros por estar um pouco mais elevado e cujo acesso é feito através de degraus. As diaconisas encarregam-se da decoração da igreja e tentam variá-la de domingo para domingo. É possível observar que, em caso de cerimónias especiais, se tenta adequar a decoração ao ritual a ser realizado e a cor a ser utilizada é comunicada com antecedência pelo dirigente da atividade a ter lugar.

Segundo os pastores da Igreja Jesus Cristo Salvador, a mensagem e a cerimónia a realizar são exclusivamente uma orientação do Senhor e, em função do que Deus orienta aos seus pastores, determina-se também a cor e o tipo de ornamentação a utilizar.

Existem, além disso, mais três bancos ornamentados que servem para o ofertório. Dois dos bancos estão reservados à oferta diária²⁰⁵, o terceiro é uma espécie de caixa metálica semelhante a uma urna (como a usada para votações eleitorais) e destina-se ao dízimo. Em algumas cerimónias coloca-se um castiçal com seis velas no púlpito. As velas são mais frequentes nas cerimónias de luz.

Do lado esquerdo, encontram-se o púlpito, um pequeno suporte de madeira onde é colocada a bíblia para a leitura de passagens importantes e para anúncios sobre as atividades da igreja e outras situações a ela ligadas. Faço este destaque porque o pregador recorre muito raramente ao púlpito para a pregação; tenta percorrer o recinto da igreja e estar cada vez mais próximo dos fiéis. No canto superior esquerdo do púlpito, encontra-se uma aparelhagem de som constituída por uma bateria e um sintetizador que acompanham os hinos entoados durante o culto. As colunas de som que ficam na parte frontal da igreja, são distribuídas pelos cantos esquerdo e direito, abaixo do púlpito.

Descendo da zona do púlpito e no canto esquerdo, encontra-se o grupo coral de jovens que se apresenta com panos atados à cintura e lenços presos à cabeça. Ao lado deste grupo, está o coral de mulheres que usa um vestuário semelhante, estando na parte de trás da igreja e do lado esquerdo as crianças. Os coros são entoados em línguas diversas mas destacam-se os cânticos em umbundu, kimbundu, kikongo e lingala²⁰⁶. Em relação

²⁰⁵ Existem cultos diários.

²⁰⁶ Língua proveniente do Congo Democrático

aos coros existe uma grande flexibilidade e, na maior parte das vezes, os fiéis entoam os coros das suas igrejas de referência. A língua utilizada depende da identidade étnica dos fiéis e do nível de capacidade de tradução²⁰⁷ dos coros nas respetivas línguas.

Do lado direito, na parte frontal, encontramos os discípulos, doutores, diaconisas, diáconos e membros importantes da hierarquia da igreja, os quais auxiliam o pregador durante o culto e principalmente no fim, quando se realiza a bênção e os exorcismos aos fiéis que os solicitam. Pelo facto de alguns crentes entrarem em transe e adotarem personalidades complexas com tendências para a agressividade, os membros referidos auxiliam na contenção dos fiéis, evitando, muitas vezes, que estes se atirem ao chão com violência ao ponto de se ferirem.

Dadas as características da igreja que se consubstancia no ministério da cura divina, os dirigentes dos cultos, no momento da bênção e exorcismo, colocam uma bata branca com uma cruz vermelha na parte da frente e de trás.

A higiene da igreja é geralmente assegurada pelas mulheres, que, de forma voluntária, se deslocam diariamente para mantê-la limpa. Dado o facto de haver fiéis internados na igreja, os seus acompanhantes contribuem também para a higiene da mesma. Os homens também participam no processo de higiene e, em alguns casos, deslocam-se ao chafariz para trazer água. Alguns fiéis internados, economicamente carenciados ou abandonados na igreja por familiares, prestam também alguma ajuda na organização da residência do profeta, local onde fazem as suas refeições, que são financiadas pelo profeta ou pela igreja. Importa salientar que o recinto de culto, ao contrário de outros, não é um espaço onde os objetos permanecem organizados durante muito tempo e movimentados apenas para questões de higiene. Na Igreja Jesus Cristo Salvador, a ornamentação da igreja varia em função do tipo de atividade a desenvolver. Nos períodos referentes aos cultos (06h00 – 07h00; 16h00-18h00 e aos domingos 11h00-13h30) são colocadas cadeiras de plástico para os fiéis se sentarem. A haver um

²⁰⁷ A tradução dos coros religiosos nas diferentes línguas angolanas é bastante incipiente e está ligada à afirmação religiosa da região. Pela grande disseminação do protestantismo pelo centro e norte de Angola, observa-se várias traduções nas línguas kikongo, kimbundu e umbundu. As demais línguas angolanas têm sido muito pouco traduzidas. De salientar que os cultos católicos também conheceram uma incipiente tradução de hinos evangélicos. Existem em Angola cerca de oito “línguas nacionais ou línguas nativas”: cokwe, kikongo, kimbundu, umbundu, nyaneka, ngangela, oshiwambo, e as línguas khoisans. Destas resultam ainda um número significativo de dialetos.

programa de libertação espiritual, na parte final do culto retiram-se as cadeiras, os fiéis organizam-se em fila e é deixado um espaço para os processos de exorcismo.

Durante o dia, depois do culto, retiram-se também as cadeiras para a realização dos tratamentos. Ao anoitecer o espaço serve de dormitório para os fiéis internados. Há, pois, uma grande racionalização do espaço que vai sendo adequado à atividade a ser desenvolvida.

3.7.2. Início do culto

Tal como afirmei acima, o início do culto é marcado por cânticos sob a direção do grupo coral e o quarteto musical da igreja. Estes hinos são extensivos a todos os crentes, os quais, de pé, manifestam a sua alegria cantando e encenando gestualmente os hinos que entoam. Há um momento em que a hierarquia da igreja é chamada para a parte da frente para dançar e em que, cada um ao seu estilo, incluindo os dirigentes, mostra abertamente os seus dotes para a dança.

No período de louvor, são expressivos uma série de símbolos que variam de fiel para fiel e que, até certo ponto, representam o que cada um sente e deseja. Pude observar gestos equivalentes à continência (símbolo militar de cumprimento a um superior hierárquico) que, segundo os meus interlocutores, se dirigiam a Jesus como forma de explicitar a sua grandeza e a obediência aos seus ensinamentos; vi ainda bater os pés no chão com alguma intensidade para simbolizar o “esmagamento” do “diabo/demónio”, altura em que era dito em uníssono: «Em nome de Deus! *Makumba*²⁰⁸, inveja, doença e pobreza saiam».

O momento de louvor a que me refiro é feito com grande devoção e pelos apelos do pregador. Trata-se de uma substituição de outras formas de celebração que incluem música, pois a música sacra, destina-se a Jesus, que os homens devem alegrar. A frequência de locais como discotecas ou espaços cuja música e estrutura não sejam cristãs é tida como “mundana” e, por isso, censurada. Para sublinhar a necessidade de dançar no interior da igreja, o pastor destacou:

A nossa discoteca é aqui. Dancem e louvem com devoção a Deus que não é pecado. O louvor a Deus está escrito na bíblia e pode ser feito de qualquer maneira. Eu sei que muitos de vós têm frequentado discotecas! Cuidado porque aquele ambiente corrompe a carne.

²⁰⁸ Termo usado para se referir a feitiçaria.

Bebe-se muito álcool, consome-se drogas e as mulheres apresentam um vestuário muito ousado. A discoteca faz parte de um ambiente mundano que pode perigar a vossa fé em Deus. Dancem aqui porque este é o espaço onde nos podemos alegrar e agradecermos ao pai por tudo de bom que tem feito em nossas vidas²⁰⁹.

É curioso verificar uma espécie de consonância entre a forma de dançar no interior da igreja e as ditas “danças mundanas” que fazem eco no país. Os dirigentes do culto e os fiéis dançam de forma espontânea e, a determinada altura, o que distingue o cenário religioso de uma festa comum é apenas a letra da música.

Despertou-me a atenção a exibição no interior da igreja de estilos de dança que estão em voga em Angola. Efetivamente, ao som da música, os fiéis e os dirigentes sentiam-se livres para apresentar as suas performances, como que se de uma competição se tratasse. A dança interpretada na igreja é sempre individual e não existem danças em pares nem, muitos menos, contactos físicos.

*

Terminado o período de louvor a Deus, o pastor convida os fiéis a abrirem a bíblia e a localizar um dos seus capítulos, orientando um dos diáconos ou outro membro da hierarquia para fazer a respetiva leitura. Esta leitura é feita de forma pausada, se possível de estrofe em estrofe. Há uma espécie de interpretação das diferentes estrofes do capítulo da bíblia escolhido, exercício realizado para uma melhor compreensão por parte daqueles que possuem uma parca literacia.

Começa seguidamente um breve sermão que se consubstancia numa combinação entre a interpretação bíblica e o quotidiano das pessoas. O pastor aproveitava a oportunidade para chamar a atenção dos fiéis para a necessidade de dar um bom exemplo e influenciar positivamente a sociedade, abandonando atitudes que são consideradas negativas pela bíblia e que atropelam os princípios doutrinários da igreja.

Nos cultos, há uma grande insistência no exemplo que os fiéis devem dar na igreja e no seu exterior, e cujo propósito é atrair outras pessoas, estimuladas pela conduta dos fiéis, garante de que a visibilidade da igreja aumente e, decorrentemente, se assegure o seu crescimento. Torna-se evidente nas diferentes alocações a preocupação de se considerar a Igreja Jesus Cristo Salvador como a “igreja da verdade” e da cura. Os apelos à vinda de fiéis são constantes:

²⁰⁹ Pregação do Apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga. No culto do dia 21 de Agosto de 2011, às 10h30.

Não há mal que dure eternamente. Sei que vocês já foram a vários hospitais e passaram por vários médicos no país e no exterior mas não encontraram a cura! Passaram por várias igrejas, curandeiros, santas, quimbandas, mesmo assim continuam doentes. Não hesitem mais. Venham a Igreja Jesus Cristo Salvador que o vosso sofrimento terá fim. Todo aquele que vem a essa igreja e permanece fiel aos desígnios de Deus fica curado para sempre. Convide o seu parente ou vizinho que sofre porque esta igreja é a solução²¹⁰.

Trata-te de um momento bastante interativo onde os fiéis mais assíduos que ocupam os primeiros lugares da igreja beneficiam da preferência do dirigente, que, ao fazer os seus apelos à conversão, conta a trajetória de cura dos fiéis sentados na parte frontal da igreja, toca-os e trata-os pelo nome. Percebi que a informalidade com que o pastor os trata acaba por ter grande impacto naqueles que veem neste gesto uma motivação para permanecer na igreja e melhorar os seus conhecimentos da bíblia.

Como sugeri acima, durante o culto o pastor não se fixa no púlpito. Percorre o interior da igreja passando a mensagem de esperança e cura para todos aqueles que são fiéis a Deus e à Igreja Jesus Cristo Salvador, assinalando, deste modo, uma significativa proximidade entre ele e os devotos. Esta proximidade é tida como uma característica das igrejas neopentecostais, pouco verificável nas “igrejas históricas”, o que explica em parte a adesão às primeiras. Os fiéis têm os números telefónicos dos pastores e, em caso de necessidade, podem contactá-los em qualquer altura. Os pastores dizem-se servos de Deus e que, por isso, devem estar disponíveis para toda a ajuda espiritual solicitada.

Contrariamente ao que acontece nas “igrejas históricas”, em que os fiéis ouvem em silêncio o culto-missa, intercalando alguns sorrisos e palmas esporádicas na sequência do que diz o pregador, na Igreja Jesus Cristo Salvador há uma sintonia comunicativa entre o pregador e os fiéis. O culto assemelha-se a uma aula em que o pastor faz diversos questionamentos aos fiéis, que respondem com fervor e devoção. A cada expressão de bondade de Deus são ouvidas ovações de agradecimento. Não há silêncio no interior da igreja. A interação entre o pregador e os fiéis é constante.

As orações são também constantes. Sempre que se considere necessário, fazem-se orações que não são uma missão exclusiva do pregador, o qual tem a liberdade de escolher um fiel para dirigir a oração e antecipa os temas sobre os quais se deve orar. As orações são geralmente dirigidas para a prosperidade da igreja, os seus enfermos, os pastores, os apóstolos, o profeta fundador, para o país, os políticos, os governantes, os

²¹⁰ Culto realizado pelo profeta Paulo Joli Mulende no dia 05 de Março de 2012 às 08h27m.

hospitalizados, os presos, a família, a legalização da igreja, os “desencaminhados” da fé, a entrada de novos membros.

A oração não segue o modelo de o pastor orar e os devotos ouvirem em silêncio. A prática é a chamada “oração intercalada” em que todos os fiéis oram ao mesmo tempo e em voz alta, distinguindo-se deste coro de vozes a oração do fiel destacado ou do pregador. Cada fiel aproveita a oportunidade para expor de viva voz as preocupações que grassam na sua vida.

O processo de oração segue uma lógica gestual, sendo o gesto mais comum a elevação das mãos e do olhar, este numa expressão desejavelmente de humildade. As manifestações ocorridas durante a oração são bastante variáveis, havendo quem chore intensamente, tanto a pedir quanto a agradecer, já que os fiéis são aconselhados a não reduzir a oração a pedidos. Devem agradecer as bênçãos do Senhor e pedir perdão pelos pecados cometidos. É também neste momento que se apela à descida do Espírito Santo e em que alguns crentes começam a falar diferentes línguas (glossolalia).

As orações intensas e com recurso a glossolalia e bater dos pés no chão não são constantes, ocorre uma em cada culto, no momento mais alto do cerimonial, sendo as outras orações menos intensas e mais comedidas. O Espírito Santo volta a ser chamado à igreja no caso de se realizar uma cerimónia de libertação.

Terminada a mensagem da pregação, cantam-se alguns hinos, segue-se o ofertório e é feita a oração final, a qual ocorre nos casos em que não se realiza outra cerimónia após a pregação. A maior parte dos cultos é precedida de um cerimonial de purificação baseado no ritual de libertação dos fiéis.

Independentemente da importância da pregação, a realização da cerimónia de libertação, no fim do culto, é o momento mais esperado pelos fiéis por constituir o dispositivo através do qual eles podem libertar-se dos “demónios” que acreditam transportar nos seus corpos. É o momento da unção com azeite e da utilização de “tratamentos recomendados por Deus” aos dirigentes do culto.

A ênfase que se atribui à corrente de libertação, para além do que já foi mencionado, tem que ver com o facto de a Igreja Jesus Cristo Salvador não ser estável do ponto de vista do culto. Efetivamente, como referi, muitos fiéis pertencem a outras igrejas e

recorrem a esta apenas para os rituais de cura que não sejam realizados nas suas igrejas. Alguns, atendendo à flexibilidade da igreja em termos de horário, vão inicialmente às suas igrejas e procuram depois a Igreja Jesus Cristo Salvador para a libertação.

Ainda em relação aos cultos, verifiquei uma certa cooperação entre igrejas que partilham o culto da prosperidade e a cura pela fé. Assim, alguns cultos são dirigidos por pastores pertencentes a outras igrejas do ramo neopentecostal, principalmente aquelas que indiciam algum crescimento e prosperidade nos vários domínios. Observa-se, de facto, um sentido de solidariedade e partilha, principalmente quando um pastor viaja para o estrangeiro e regressa com um novo tratamento. Vale a pena referir que o destino principal destes pastores é o Brasil²¹¹, Congo Democrático²¹² e Israel²¹³. No seu regresso trazem uma diversidade de óleos considerados sagrados, cujas capacidades curativas são amplamente publicitadas. O regresso de um pastor é, pois, aguardado com grande expectativa, principalmente para os enfermos cuja recuperação se revela demorada. A igreja adquire, nesta altura, uma nova vitalidade resultante do regresso de membros cuja assiduidade aos cultos tinha sofrido um notório decréscimo. Verifica-se também a presença de pastores de outras igrejas, a qual introduz alguma dinâmica no seio da igreja e evita que esmoreça, caindo na rotina ritual. Esta presença constitui, além

²¹¹ Por ser um dos principais pontos de expansão religiosa na atualidade e ter muita influência nos cultos das diferentes igrejas em Angola e, também, pelo facto de se ter transformado num espaço de revitalização do pentecostalismo/neopentecostalismo nascidos nos Estados Unidos da América; a retórica dos seus pastores e a rápida congregação de fiéis tornam o cenário brasileiro bastante atrativo relativamente a outros contextos.

²¹² Constitui um importante ponto de reavivamento religioso em África e, por estar localizado no centro do continente, afluem à região indivíduos de origens diversas que se fazem acompanhar dos seus rituais religiosos. Atendendo ao Paternalismo (política colonial belga) que defendia a não saída dos africanos para a Europa e a criação de condições para os mesmos se puderem desenvolver em África (evolução dos africanos dentro de um vaso fechado a uma escala de séculos) permitiu a evolução de vários movimentos religiosos que se expandiram para outros contextos com alguma rapidez. O Congo Democrático foi e continua a ser central no quadro religioso da África subsariana. A implantação da sociedade mineira do Shaba fez convergir para a região personalidades provenientes de diferentes paragens, o que originou uma miscigenação em diferentes contextos. Emergiram várias denominações religiosas que começaram a desenvolver um culto adaptado à realidade africana e com particular realce nos processos de cura baseados na flora como acontecia nos tratamentos realizados por curandeiros africanos. Este processo foi largamente abordado por Fabian (1998) que, ao estudar o movimento religioso *Jamaa* (significa grande família em *Kiswahili*), identificou um certo sincretismo religioso na região do Shaba. Neste contexto, a perspetiva do culto neopentecostal africano tem, incontornavelmente, um desenvolvimento exponencial no Congo Democrático. Partilhando a fronteira Norte com Angola, seguramente que muitos movimentos religiosos ali chegaram e podem ser tidos como uma das principais razões para a proliferação religiosa ao país.

²¹³ Tem sido um importante destino em termos de turismo religioso e, pela importância atribuída a Jerusalém (Belém), cristãos devotos, principalmente católicos carismáticos e neopentecostais deslocam-se à terra de Jesus para “conferir” a História e para obter bênçãos. Assim, alguns líderes religiosos virados para o ramo neopentecostal procuram em Israel produtos diversos para utilizar nos processos de purificação e cura.

disso, uma forma de mostrar aos fiéis a abertura da igreja a outros pastores e de os dissuadir a optar por uma outra igreja do ramo – o que constitui um risco acentuado, dada a proliferação de lugares de culto em Angola.

No culto do dia 23 de Julho de 2012, o pastor Alex afirmou que um amigo brasileiro lhe tinha oferecido um óleo proveniente de Israel dotado de uma potente capacidade de cura o qual, além disso, detinha o poder de, quando colocado sobre os olhos, fazer qualquer entidade malévola aparecer, fisicamente ou num sonho. Os fiéis foram, por isso, aconselhados a não aceitar a unção, caso não estivessem preparados ou se encontrassem em plena comunhão com o Senhor. Simultaneamente, quem não se tivesse de facto arrependido e confessado os seus pecados a Deus, podia ter fortes dores de cabeça ou mesmo cegar, caso fosse ungido. O pastor aproveitou a ocasião para evidenciar algumas visões transmitidas por Deus que revelaram a hipocrisia de algumas mulheres presentes no culto, referindo que:

Há três mães nesta igreja que arranjaram folhas para segurar os maridos e eles tornaram-se impotentes. A elas não aconselho a unção com o óleo que trouxe antes que se confessem. Isto é muito sério! O óleo está apenas destinado a pessoas livres de coração e que busquem com sabedoria a compaixão de Deus pelos seus pecados²¹⁴.

Pude observar que as advertências do pastor não intimidaram os fiéis, uma vez que a maior parte dos devotos se alinhou em direção a ele para a unção.

A revitalização da igreja assenta também na existência de uma certa competição entre a “igreja mãe” e as suas diferentes filiais. Na verdade, o fluxo dos fiéis é avaliado em função da vitalidade do culto, sendo algumas igrejas penalizadas por falta de entrega à oração dos fiéis e do seu líder.

3.7.3. Corrente de libertação

A corrente de libertação é realizada em várias ocasiões como tratamentos, peregrinações ao monte e, aos domingos, no fim do culto. Sendo o domingo um dia em que as pessoas estão mais disponíveis, há uma grande adesão de fiéis e o momento é aproveitado para a obtenção da bênção para o resto da semana. São preparados alguns produtos como perfume, azeite e água com sal.

²¹⁴ Pastor Alex, culto do dia 23 de Julho de 2012 às 10h30m.

A ideia de libertação é justificada pelo facto de haver muitas pessoas “amarradas” a espíritos maus que as colocam numa situação de desespero e ceticismo em relação à possibilidade de cura. Assim, toda a ação de cura deve ser precedida de um momento de libertação que revigora a autoestima do fiel e a fé numa possibilidade de cura efetiva. Os líderes religiosos consideram este momento crucial, consistindo no começo da luta contra os espíritos maus que submetem uma pessoa e a deixam numa situação de desespero.

O processo começa com uma oração sob a direção do pregador e cada fiel apresenta, com fervor e fé, os seus problemas a Deus. O pregador seguidamente pede aos fiéis que fechem os olhos e levantem as mãos. Esta gestualidade tem como objetivo pedir a descida do Espírito Santo e a extração do mal das vidas das pessoas que, uma a uma, se vão manifestando²¹⁵ de forma particular, gesticulando e lançando-se para o chão.

O pregador dirigiu-se a Cristo, pede a descida do Espírito Santo sobre a sua igreja e diz: «Jesus! Faça descer o Espírito Santo sobre a igreja para sarar todo o mal de que padecem algumas pessoas». Momentos depois, ele afirmou que sentia a luz do Senhor descer sobre a igreja e perguntou se alguém havia sentido algo de estranho no seu corpo. Algumas pessoas começavam a manifestar a presença do Espírito Santo, indo uma a uma ao encontro do pregador que lhes passava azeite sobre a testa ou um pedaço de tecido embebido em água com sal para as purificar.

Este momento é marcado por uma alteração substantiva no interior da igreja, que rapidamente se transforma num “campo de cura”. As cadeiras são recolhidas, os fiéis ficam em fila para receber a bênção e os discípulos e doutores posicionam-se para auxiliar aqueles que se manifestam de forma intensa.

À medida que se aproxima um fiel, o pregador pede-lhe que feche os olhos. Bate com o pé no chão e grita: “«sua figura pecaminosa e abominável. Eu ordeno! Em nome de

²¹⁵ Traduzido a partir do que era dito com recorrência pelos fiéis, a manifestação tem que ver com entrar em transe e/ou possessão durante o processo de exorcismo ou chamada do Espírito Santo à igreja. Os fiéis encaram este momento com grande expectativa e alegria por acreditarem na libertação do seu corpo de todas as forças do mal. Entrar em transe significa a visualização do mal oculto e, até, a denúncia pública do que ocorre no corpo do fiel. Realiza-se uma espécie de batalha entre o mal e o bem onde a fé na cura do fiel e a intervenção do profeta/apóstolo/pastor intensifica a expulsão do mal. O fiel manifesta uma espécie de esmorecimento e sinais de exaustão e afirma sentir-se mais “leve e saudável”. A maior parte dos fiéis afirmaram que esta fase é o princípio do fim de todo o mal que enferma o seu corpo e, para tal, bastará seguir os preceitos de Deus, sendo-se fiel à bíblia e mantendo-se a fé em Cristo.

Jesus saia deste homem/ mulher. Vai para o inferno, vai, vai, saia agora». As reações dos devotos são manifestadas de formas diferentes, que vão de pequenas tonturas (resultantes dos movimentos feitos pelo pregador, rodando a cabeça para os exorcizar) a manifestações mais intensas que incluem a mudança de voz, a transpiração, o choro, a confissão de transgressões, a tentativa de agredir o pregador, ou atirar-se para o chão com violência. Nos últimos casos, o pregador tenta controlar o fiel através da sua “força espiritual”. O momento do exorcismo é realizado ao som de bateria, sintetizador e chocalho, que vão aumentando de intensidade à medida que o fiel se vai manifestando com mais veemência. O coral de jovens canta vigorosamente. Paira no ar algum fumo feito com incenso e observa-se uma grande sincronização de todos os elementos envolvidos no ritual.

O processo de libertação não é homogêneo. Tudo depende daquilo que o pregador afirmar ter sido a revelação do Senhor em relação ao procedimento a ter no dia do culto. Por vezes, é colocada uma cadeira decorada com tecidos especiais na parte de frente da igreja e desafia-se todos os fiéis, fundamentalmente os enfermos, a sentarem-se nela como forma de se libertarem do mal. Um a um, vão em direção à cadeira, sentam-se e cobrem o rosto e a cabeça com um pano branco, o fiel levanta-se e começa um movimento giratório que desemboca num exorcismo com uma manifestação semelhante à acima descrita.

Os últimos a juntar-se à fila são as crianças que, uma a uma, recebem a bênção do pregador. Devido aos episódios de exorcismos e a manifestações exacerbadas observados por algumas crianças, verifiquei alguma relutância em se juntarem à fila e passar pelo processo de purificação. Nestes casos, as mães obrigam os filhos a integrar a fila e algumas crianças fazem-no bastante contrariadas e em choro.

Tendo em conta os diversos mundos vividos pelas crianças (escola, casa, igreja e sociabilidades ao nível da vizinhança) não deixa de ser relevante conhecer o seu processo de integração em meios onde não tenham uma influência religiosa semelhante à da Igreja Jesus Cristo Salvador. Será que falam sobre o que observam na igreja e desenvolvem conversas relativas ao exorcismo e a outros fenómenos do culto? Em que medida afetará a sua sociabilidade a vivência religiosa? São questões que ficam em aberto e cujas respostas só seriam possíveis se o meu estudo focasse o universo das crianças e jovens adolescentes da Igreja Jesus Cristo Salvador. Seria, efetivamente, um

novo campo em termos de pesquisa que, apesar do interesse que me desperta, não é passível de ser desenvolvido neste contexto.

Depois de abençoados os fiéis, o pregador começa por enaltecer o poder do Espírito Santo na igreja e ilustra o número de pessoas nela curadas. Destaca as principais patologias tratadas e a forma como são abençoados aqueles que anteriormente não “tinham sorte” e que, depois de terem frequentado a igreja, adquiriram estabilidade emocional e financeira. Seguidamente realiza-se a oração final e agradece-se aos fiéis por terem vindo à igreja, abençoando-os e desejando-lhes uma boa semana de trabalho.

3.8. A morte do profeta Paulo Joli Mulende

Com a morte do profeta fundador, no dia 2 de Junho de 2013, assisti a um ritual ao qual não tinha tido ainda acesso durante a pesquisa de terreno: o ritual funerário.

Tudo começou com uma ida de rotina ao terreno de pesquisa, no âmbito de uma etnografia desejavelmente sistemática e de longa duração, para verificar as possíveis alterações ao nível dos rituais realizados pela igreja e o respetivo público. Quando cheguei ao espaço de culto, e não estando ainda na hora do seu início, encontrei a igreja cheia e um ambiente carregado entre os fiéis. Sentei-me e fui observando pastores, diáconos, discípulos e fiéis chorando com alguma intensidade. O pastor Celestino foi fazendo alusão a algumas passagens bíblicas sobre a morte e os cuidados que um crente devia ter durante a sua passagem pelo mundo.

Finalmente, o pastor Celestino anunciou a morte do profeta Paulo Joli Mulende e as circunstâncias em que tal facto se deu. Segundo ele, o profeta manifestara já queixas há algum tempo, mas recusava frequentemente um tratamento rigoroso e o repouso necessário à sua recuperação, teimando em conciliar períodos de fraqueza física com trabalhos da igreja. Frequentou, todavia, alguns hospitais, tanto no Lubango quanto em Luanda, não tendo finalmente podido ultrapassar problemas diabéticos, associados a uma insuficiência renal dupla, que estiveram na origem da sua morte. Após o anúncio da morte, o pastor começou a chorar e, manifestando algum esforço, conseguiu dirigir a oração e um pequeno coro para atenuar a dor da perda do profeta.

Seguiu-se o ofertório e saudações à cúpula da igreja pelos fiéis em sinal de condolências. Terminado este rito, o núcleo da igreja reuniu para combinar os detalhes da viagem a Luanda para a realização das exéquias fúnebres.

Atendendo aos elevados custos da viagem aérea (36 000 kwanzas, ida e volta, aproximadamente 240 euros), foi decidido viajar por estrada, porque alguns fiéis dispuseram-se a integrar o séquito para representar a Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango, no contexto das várias filiais espalhadas pelo país. Integraram o cortejo da região sul cerca de trinta e nove pessoas, com predomínio de membros da Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango, Matala, Chibia e o pastor com alguns membros da Igreja Jesus Cristo Salvador do Huambo.

Em Luanda, realizaram-se as exéquias do profeta e o cerimonial começou com uma revelação que teve a finalidade de atenuar as incertezas dos fiéis em relação ao futuro da igreja. Assim, na cerimónia de corpo presente foi lido um documento deixado pelo profeta e que já tinha sido apresentado, antes da sua morte, em algumas filiais da Igreja Jesus Cristo Salvador. O documento dava conta da nomeação da apóstola Aldina da Lomba como representante geral daquela igreja em Angola. A nomeada, apesar de ter responsabilidades elevadas ao nível do poder executivo angolano aceitou o desafio de liderar e organizar a igreja. O profeta definiu igualmente o futuro dos filhos: o mais novo ficaria sob a responsabilidade do pastor Celestino, apoiado pela igreja; os mais velhos, por estarem integrados na respetiva hierarquia, continuariam a exercer a sua atividade, iniciada durante a vida do pai.

Na cerimónia de corpo presente compareceram membros de todas as ramificações da Igreja Jesus Cristo Salvador em Angola, incluindo os pastores dissidentes. No cômputo geral, estiveram representadas as igrejas de Luanda, Cabinda, Namibe, Huambo, Huíla e Cunene. Depois de alguns cânticos e orações, numa clara interpretação da cultura congolosa²¹⁶ (consubstanciada na ideia de que a morte é a passagem para o repouso final), os fiéis foram advertidos no sentido de não chorar e de enterrar o profeta fundador com orações, cânticos e alegria pelos seus feitos de fé durante a sua presença na terra.

²¹⁶ Em alguns contextos da sociedade congolosa, quando um indivíduo nasce, chora-se; quando morre, deve-se festejar.

Os fiéis que acompanharam o profeta ao longo da sua vida, antes e depois da conversão, apresentaram depoimentos sobre a sua vida desde o Kwanza Sul (a sua terra natal) à República Democrática do Congo (local em que se refugiou durante a guerra, se formou em medicina e se converteu ao cristianismo). Momentos bons e maus foram evocados sem interdições e foi enaltecida a fundação da Igreja Jesus Cristo Salvador na República do Congo (Brazzaville).

Na cerimónia foi feita a passagem de poder para a apóstola Aldina da Lomba, que foi convidada pelos apóstolos organizadores do ritual a ajoelhar-se ao lado da urna onde estava depositado em câmara ardente o corpo de Paulo Joli Mulende. A apóstola fez um breve sermão sobre a morte e a forma como cada indivíduo se deve preparar para ela, sublinhando-se que o profeta estava certamente com o pai (Jesus Cristo) e que a sua inumação significava apenas “o depósito de uma semente valiosa num jardim que, com a vontade do pai, um dia ressuscitaria para a vida eterna como todos aqueles que haviam morrido com fé em Cristo Jesus”.

Terminado o sermão, foi rezada mais uma oração e um dos apóstolos, segurando um bastão, iniciou um movimento giratório em torno da sucessora Aldina da Lomba. Seguidamente, dois apóstolos aproximaram-se dela, colocaram as mãos sobre a sua cabeça e iniciaram uma oração bastante fervorosa, durante a qual ela caiu ao chão, entrou em transe e fez movimentos agitados, acompanhados por gritos. Os apóstolos continuaram a oração até a nova líder da igreja serenar. Saída do transe, ela levantou-se e foi-lhe entregue o bastão. Proferiu um discurso no qual apelava à união de todos os fiéis e pastores da igreja e fez uma vigorosa admoestação aos pastores e apóstolos que insistiam em manter uma conduta pouco aceitável. Prometeu tudo fazer para a legalização da igreja. Assumiu não ter dotes para cantar e chamou o apóstolo Yenga para o fazer enquanto se organizava o cortejo para o inumação do Profeta Paulo Joli Mulende e ficou determinado que, quarenta dias depois, se iria realizar um encontro entre todos os líderes para determinar as respetivas responsabilidades e projetar o futuro da igreja.

Apesar de a ideia de unidade no seio da igreja ter sido recebida com satisfação, a situação dos dissidentes mereceu alguns comentários entre os fiéis e pastores da igreja:

Muitos dissidentes assumiram querer voltar mas, é preciso fazer-se um acompanhamento sério dos mesmos por terem enveredado por uma doutrina diferente da que perseguimos e pode ser conflituoso e enfraquecer ainda mais a igreja. Devemos dialogar e fazer um estudo

minucioso para ver se os integramos ou não. Penso que a igreja vai impor algumas condições para o seu retorno. Os que estiverem de acordo serão recebidos, aqueles que não estiverem de acordo, vamos rejeitá-los. Em todo o caso, a última decisão será tomada pela nova liderança²¹⁷.

Como é frequente em situações de morte em Angola, muitos rumores foram levantados em torno da morte do profeta. Segundo alguns, ele temeria uma corrente no interior da igreja que o considerava senil e o aconselhara a reformar-se; por se tratar de um grupo com alguma força e tendo em conta a existência de alguns dissidentes, apesar das suas fragilidades de saúde, o profeta teria preferido manter-se no comando da igreja o que teria contribuído para o agravamento do seu estado de saúde e subsequente morte.

Segundo outros, o profeta teria tomado uma decisão correta ao dirigir a igreja até à sua morte e deixar Aldina da Lomba no comando, uma vez que alguns movimentos internos que pretendiam substituí-lo não teriam capacidade para manter a unidade – não seriam figuras de consenso, por um lado, por outro, eram desacreditados tanto por parte da igreja como da sociedade. No entanto, existem alguns grupos (principalmente pastores e alguns profetas) que não concordam com a nomeação da apóstola de Cabinda como representante máxima da igreja. As objeções foram feitas em surdina entre indivíduos do mesmo circuito de sociabilidades e, provavelmente, entre aqueles que se dedicam ao pastorado da igreja há algum tempo e já conhecidos pela apóstola. Contrariamente, alguns dos meus interlocutores convergiam no apoio a Aldina da Lomba, principalmente pela posição político - administrativa que ocupa no contexto angolano:

A nomeação de Aldina da Lomba é bem-vinda numa altura em que a igreja precisa de se reorganizar. Ela apresentou um trabalho louvável e, entre todas as igrejas que temos em Angola, a melhor é a de Cabinda. É uma mulher metódica e com uma mão de ferro. Acho que vai conseguir combater algumas coisas que, atendendo a idade e o afeto dos filhos que ele trouxe, o “nosso pai” deixava andar. Penso que depois dos quarenta dias tudo se vai confirmar²¹⁸.

A ideia de profecia é bastante respeitada ao nível da Igreja Jesus Cristo Salvador e, por esta razão, alguns dias antes da morte do profeta um dos pastores partilhou um sonho com alguns membros da igreja. «Disse ter visto um grupo de senhores com correntes e cadeados para fechar a igreja²¹⁹». Esta afirmação levou a uma série de rumores após a morte do profeta. Apesar da indicação de Aldina da Lomba, a intranquilidade dos fiéis em relação ao futuro da igreja era uma realidade pois, para alguns, a morte do profeta podia significar o fim da Igreja Jesus Cristo Salvador em Angola e o início de uma era

²¹⁷Fonte: pastor Celestino, 2013.

²¹⁸Fonte: pastor Celestino, 2013.

²¹⁹ Fonte: Osvaldo, 2012.

de insubordinações em função da antiguidade dos pastores ou da sua proximidade com o profeta.

A angústia dos fiéis era visível, acentuando-se entre aqueles que se reviam na igreja como o espaço privilegiado para a sua conversão ao cristianismo. Uma possível mudança de espaço seria bastante traumatizante, pois a Igreja Jesus Cristo Salvador simboliza a sua fé e garante de proteção no quotidiano. Independentemente de temores e oposições a igreja continua com Aldina da Lomba como apóstola principal.

Capítulo 4. Os cenários da doença e respetivos paliativos

Neste capítulo, desenvolverei os diversos cenários referentes ao contexto da doença que, na lógica da sociedade angolana em geral e lubanguense em particular, englobam uma série de cuidados que se cruzam com várias interdições e rituais de purificação. A ideia de impureza é dominante e a ausência de doença corresponde a alguma paz em relação aos mortos e aos antepassados e a cuidados na interação com os vivos (sejam familiares, amigos, vizinhos ou outros) e com o meio envolvente (animais, plantas, caminhos). No meu contexto de análise, a Igreja Jesus Cristo Salvador, darei particular atenção à cura espiritual, ligada aos diferentes quadros da doença.

Devo começar por esclarecer que a minha análise da “doença” não tem como suporte teórico nem metodológico a chamada Antropologia da Saúde ou Antropologia Médica. Esta análise está ancorada na observação de um sistema de práticas e de representações em que o conceito de “doença” tem, como vimos até agora, uma estrutura eminentemente religiosa e simbólica – independentemente de as patologias / “sofrimentos” atribuídos aos devotos poderem ser da ordem de uma diminuição no plano da saúde física ou psicológica.

O quadro religioso da doença apresenta diferentes componentes, cujo entendimento está dependente de concepções locais e regionais que se prendem com a crença na cura pela fé, seja ela praticada pública ou privadamente.

Numa breve elucidação dos conceitos em análise, Granjo (2009) definiu a doença como «[...] uma anomalia, uma ruptura da normalidade» (Granjo, 2009: 257). Em contrapartida, apresentou o conceito de saúde nos seguintes termos:

[...] Um estado natural e esperado da pessoa. Como estado natural que é, a sua ruptura exige uma explicação. Mas, por natural que seja, a saúde não é isenta de condições; é um estado harmónico que, para existir e se manter, requer a harmonia entre a pessoa e a sua envolvente social e ecológica, incluindo os seus antepassados (Ibidem:257).

Refiro este antropólogo pela forma globalizante como concebe a saúde e a doença e que integram a pessoa, a sua envolvente social e ecológica – incluindo o mundo sobrenatural, que engloba os antepassados.

Para uma compreensão mais alargada da categorização de Granjo, considero importante uma outra categoria que é o corpo, pois é nele que se instala a doença,

independentemente de ser física ou psíquica. Não é este o espaço para uma antropologia do corpo, a que alguns antropólogos se dedicaram (no contexto português, ver Vale de Almeida 2000 e Perez 2006). Gostaria, contudo, de apresentar o argumento de Bethencourt (2004) em relação ao trinómio saúde, doença e corpo:

O corpo era, antes de mais nada, vivido como um instrumento produtor e reproduzidor, sujeito às deformações constantes impostas pela alimentação deficiente, a ausência de condições sanitárias, a guerra, a briga, a gravidez e o parto. Contudo, as agressões visíveis, que determinavam uma vida precária e efémera, eram enquadrados por uma mentalidade predominantemente religiosa e mágica, em que a doença era concebida como um aviso ou um castigo divino diante do relaxamento dos cuidados com a alma, como uma manifestação de espíritos diabólicos ou como o resultado de uma agressão mágica (mau-olhado, sortilégio, feitiço de malquerença) (Bethencourt, 2004:73, 74).

Na relação entre saúde, doença e corpo, para as famílias que conservam a matriz tradicional africana o casamento é entendido como o pacto entre duas famílias e, para tal, torna-se necessário conhecer com alguma profundidade a estrutura de ambas, com vista a evitar que certas doenças sejam transportadas para uma família em princípio saudável. Famílias afetadas por escorbuto, epilepsia, impotência sexual, infertilidade, demência, mortes constantes e feitiço são evitadas como famílias de aliança e possíveis casamentos com os seus membros são, em regra, proibidos. No caso de famílias supostamente afetadas por feitiço, o casamento preferencial é com famílias que também o tenham e, nesta conjuntura, o casamento²²⁰ pode ser entendido como a união entre duas famílias detentoras de capacidades estigmatizantes²²¹.

Algumas famílias são supostas utilizar *samba*, certos amuletos (pauzinhos, missangas e pó obtido a partir de plantas ou animais específicos) para atrair o sexo oposto através da exibição erótica e capacidade de sedução. O efeito destes elementos é observado de forma mais regular em mulheres, que conseguem relacionar-se com vários parceiros ao mesmo tempo. Caso sejam casadas, o marido não se apercebe da existência de outro homem, mesmo que o ato sexual se realize em sua casa²²². O *samba* é usado na cintura ou colocado por baixo da almofada ou do colchão.

²²⁰ Esta tem sido a justificação avançada pelos tios e ou avós para a escolha do (a) noivo (a). Em alguns contextos, o jovem não tem a liberdade de escolher o seu futuro cônjuge; fazem-no os seus parentes principalmente os tios.

²²¹ Para as famílias mais conservadoras (com origem rural – entenda-se rural como localização e como indicador de algum conservadorismo), a proliferação de doenças resultantes de maldição no seio das mesmas tem que ver com a imprudência de alguns elementos da nova geração, por não consentirem em casamentos arranjados.

²²² Foi-me dado ouvir a seguinte frase: «o mano António está palerma. Deram-lhe água da ramónia, por isso só fica em casa e a mulher manda nele». A minha recolha etnográfica permitiu apurar junto de alguns interlocutores a justificação da utilização do *samba* com o fim de evitar a violência doméstica.

A maior preocupação de algumas famílias em relação aos casamentos arranjados decorre da possível existência de *samba* na futura família de aliança, sendo o *samba* transmitido de mãe para filha e acreditando-se que, em certas famílias, a primeira tarefa da mulher após o casamento consiste em “domar²²³” o marido, que passa à condição de subserviência relativamente a ela. Esta preocupação ultrapassa o âmbito da família para o grupo em sentido mais lato, o qual se implica na anulação dos efeitos do *samba* e dos ingredientes que algumas mulheres colocam nos alimentos para “domar” o marido. Curiosamente, factos desta natureza levaram ao recrudescimento em alguns casos e ao reforço noutros do machismo, situações havendo de maridos que se recusam a ajudar a mulher em atividades domésticas para não serem tidos como “lavados²²⁴”.

A mulher, por seu lado, é conduzida a uma relação de evitamento que tem como expressão não poder falar ou reduzir a sua comunicação ao mínimo na presença do marido e quando ele estiver acompanhado. Caso a mulher sinta alguma descontração e se expresse com alguma naturalidade diante dos amigos e familiares do marido, passa a receber um tratamento verbal pejorativo através de termos como *otchipwepwé* ou *otchiwaya*²²⁵.

É curioso verificar a recorrência com que produtos destinados ao *samba* estão atualmente disponíveis em meio urbano, a partir dos intercâmbios com as fronteiras norte, leste e sul. Eles são vendidos no comércio ambulante, onde é possível encontrar novas substâncias como cascas de árvores e vegetais diversos. A estes produtos, transformados em pó ou em líquidos, são associadas capacidades para “domar” os maridos ou as mulheres ou aumentar a intensidade do amor do marido pela mulher e vice-versa. Os vendedores ambulantes publicitam estes produtos com maior frequência

²²³ Também se pode dizer “domesticar o marido”; “torná-lo “manso” e “obediente”.

²²⁴ É a expressão mais usada para identificar um indivíduo dominado pela mulher.

²²⁵ “Prostituta, vadia, leviana”. O primeiro é mais frequente entre os Ovimbundu do centro de Angola e o segundo entre os Ovimbundu do sul, com particular realce para o Va-hanha. Devo fazer uma chamada de atenção para a categorização do Va-Hanha entre os Ovimbundu, que adotei pelo facto de o grupo falar uma língua mais próxima do umbundu do que de outras línguas angolanas e por ser esta a classificação oferecida pelos clássicos da etnografia angolana como Hauenstein (1967), Redinha (1967), Estermann (1983), entre outros. Todavia, numa viagem realizada ao território Hanha (em 2007) foi-me possível observar uma inquestionável rejeição da integração (dos Va-Hanha) no contexto Ovimbundu. O grupo considera-se Va-Hanha e a sua língua é o Hanha. Este processo impõe a realização de um estudo mais aprofundado do mapa etnográfico de Angola e a reelaboração do mesmo com base em critérios “émicos”. Em relação ao questionamento de algumas entidades étnicas angolanas sobre as classificações coloniais, ver Melo (2005), Carvalho (2008) e Bahu (2011).

às mulheres que circulam pela cidade, as quais tendem a adquiri-los em situação de crise pessoal ou conjugal.

Acredita-se que a utilização destes ingredientes pode tornar o homem “inválido”, no sentido da sua total dependência da mulher, e que o seu órgão mais atingido será o fígado, com o desenvolvimento de doenças como ascite²²⁶. Caso a família do marido afetado se aperceba e ele concorde em manter sigilo em relação à mulher, começa-se um tratamento tradicional que pode ser realizado por quimbandas e santas. Existe ainda outro recurso: as igrejas neopentecostais ou os movimentos católicos carismáticos.

No sentido de se evitar situações desta natureza, homens que foram habituados a realizar serviços domésticos evitam-nos em caso de visitas de familiares provenientes dos meios rurais ou de pessoas presumivelmente conservadoras, pois existem ainda hoje círculos nos quais prevalece a ideia de que uma mulher deve assumir em exclusivo os serviços domésticos. Os almoços familiares, casamentos e mortes constituem um espaço privilegiado para se observar e avaliar as performances de uma mulher casada.

De facto, em alguns contextos da sociedade angolana, os comportamentos da mulher são objeto de constante escrutínio, sobretudo no que diz respeito a possíveis relacionamentos amorosos. Quanto aos homens, quando apenas conseguem desempenho sexual fora do casamento, são considerados objeto de “feitiço” pela mulher envolvida nessa relação e, uma vez mais, a solução passa por realizar um tratamento para corrigir tal situação.

Alguns homens que entrevistei sobre este assunto recusaram a existência de tais práticas enquanto “mitos” e atribuem à mulher a responsabilidade de possíveis adultérios devido à negligência da sua aparência física e incapacidade de sedução depois do casamento.

Eis o argumento apresentado por um desses homens:

Caro amigo, os meus pais sempre souberam esconder os problemas do casamento e vivi com a ilusão de uma relação a dois, perfeita. Durante o meu namoro não foi possível observar alguns defeitos dela e sempre me pareceu ser uma mulher perfeita. Casámos e passado alguns meses comecei a observar uma mulher desobediente, arrogante, faladora e ausente de algumas atividades domésticas. O que ouvi da boca dela nunca pensei que um dia fosse ouvir. Eram palavras bastante insultuosas que me colocavam numa condição de inferioridade. Cheguei a pensar que ela tivesse um amante e daí a coragem de dizer-me tais coisas. Isto foi desgastando a nossa relação que tive de optar por um outro relacionamento e separar-me para poder ter alguma tranquilidade. É provável que eu também tenha falhado

²²⁶ Contrariamente, existem círculos da sociedade angolana em que a mulher faz um “tratamento” para “domar” o homem sem a ingestão de qualquer substância.

em alguma coisa e não a tenha dado a oportunidade de se explicar. Ela não se conforma e diz que a minha mulher atual foi a montanha arranjar feitiço para que eu não veja outra mulher e por isso deixei-a²²⁷.

É manifesta a exacerbação de acusações sempre que se observam ruturas de relacionamentos, acusando-se o novo ator como suposto detentor de algum segredo sobrenatural capaz de tomar para si o recém-divorciado (a).

4.1. A fronteira entre o feiticeiro, bruxo e quimbandeiro

A questão do “feitiço” é bastante complexa, dado o seu carácter “invisível” e por estar associado a um universo ao qual têm acesso apenas aqueles que fizeram um “pacto com o demónio”. Por isso se acredita que os produtos utilizados e os seus efeitos não são detetáveis pela medicina alopática, mesmo com recurso a exames sofisticados. Para alguns, esta intervenção tem como agentes “almas do outro mundo”²²⁸ que, através de um feiticeiro e de forma invisível, se alojam no corpo do indivíduo visado.

O feiticeiro possui supostamente certos amuletos (conhecidos vulgarmente em Angola por “mixórdias”) que, combinados com derivados de plantas e animais, adquirem uma grande eficácia.

A natureza e a identidade do feiticeiro, “bruxo”, “curandeiro” ou “quimbandeiro”, no contexto angolano em geral e no lubanguense em particular, tem sido objeto de alguns debates teóricos. A fronteira entre eles é, de um modo geral, bastante ténue e podem ser remetidos no seu conjunto para a categoria de feiticeiros, generalização que, obviamente, não está destituída de polémica. No contexto angolano existem algumas interpretações sobre o fenómeno que me parecem importantes para esta abordagem. Eis a perspetiva de Faustino Canhama:

Naquele tempo o feiticeiro se assumia como tal. Por esta razão, um indivíduo que não tivesse feitiço estava proibido de passar à direita do feiticeiro que advertidamente dizia a quem passasse por ele: *píte oko*²²⁹. Em caso de desobediência surgiam erupções na pele que levavam automaticamente a morte. O feitiço é, na maior parte dos casos, hereditário e se podia transmitir de pai/mãe para o filho (a) ou de tio (a) para sobrinho (a). Existem duas formas de passagem do feitiço: (1) *otvilhango* – significa *walya* (comeu). São alguns produtos colocados nas refeições que preparam a criança para receber instruções posteriores como aprender a voar para dançar em casa alheia ou visitar cemitérios; (2) *onganga* – provém de *kungangala* que significa malandrice. Supõe-se que seja um indivíduo muito mau (em termos de génio) que procura um especialista e recebe o chamado feitiço. Alguns

²²⁷ Fonte: Cláudio, 2013.

²²⁸ Ver Simões (2011).

²²⁹ “Passe por aquele lado”.

destes casos terminam em morte do indivíduo que vai buscar o feitiço porque certas famílias não podem receber feitiço. Quem o faz morre. Outra regra tem que ver com o facto de não se poder passar o feitiço ao filho primogénito e ao último. Estes são sagrados. Nos casos de transferência hereditária existem situações em que os filhos não respondem positivamente a preparação através da alimentação e um pai com dez (10) filhos não tenha um disponível a transferência do feitiço. Morre com a sua maldição ou procura por um sobrinho (a) para realizar a passagem²³⁰.

O bruxo (a) é encarado como um indivíduo que possui poderes sobrenaturais para fazer o mal mas não mata os visados. Circula em tronco nu durante a noite para dançar à porta da residência do seu objeto de feitiço, cuja “sorte” lhe tenta tirar, a seu favor ou dos seus filhos. Na língua umbundu são conhecidos como *ovilhango* e a ação de enfeitiçar *okulhangula*. A principal diferença entre o feiticeiro e o bruxo é o fator contacto: efetivamente, o bruxo precisa de entrar em contacto direto com a sua vítima, o feiticeiro, pelo contrário, pode atingi-la à distância. Este pressuposto é confirmado por Altuna (2006: 437) quando referiu que os Bantu «crêem no “feitiço à distância” ou “morte à distância”. Assim, a culpabilidade pode recair sobre uma pessoa distante, conhecida ou não, que atingiu com a sua arte maléfica e mágica o defunto».

Keto (2011: 97,98) introduziu outra gradação entre a feitiçaria e bruxaria:

[...] A feitiçaria engloba todos os conhecimentos teóricos e práticas da magia, da consulta, da invocação e da comunicação com entidades espirituais malignas e poderosas, os ancestrais, os mortos, a fim de influenciar o mundo terreno positiva ou negativamente. Assim, a feitiçaria não tem nada a ver com a bruxaria. Um bruxo, por ter o corpo aberto ao satanismo, pode estudar e tornar-se feiticeiro com o objectivo de reforçar o seu conhecimento na atuação sobre o mundo material, de se proteger contra os ataques eventuais de outros ocultistas ou de evitar alguns erros que acontecem geralmente na bruxaria. Mas o contrário não é possível, ou seja, um feiticeiro não pode ser bruxo.

O curandeiro é tido como o “médico tradicional” e cabe-lhe utilizar substâncias obtidas a partir de restos vegetais e animais para curar os enfermos; o quimbandeiro é também tido como “médico tradicional” mas com a capacidade de curar e transferir a doença para outrem.

Baseando-se em depoimentos de suspeitos presos pelo tribunal da Inquisição, Bethencourt (2004) fez uma avaliação geral do fenómeno da magia (integrando feiticeiras, adivinhos e curandeiros) em Portugal e na Europa do século XVI, e encontrou algumas analogias ao nível do discurso sobre feitiçaria, bruxaria e adivinhação.

²³⁰ Fonte: Fautino Canhama, 2013.

Para este autor, seriam as mulheres as detentoras de maior poder no exercício da feitiçaria, sendo este poder extremamente maléfico. A idade promoveria, segundo Bethencourt (2004), uma hierarquia no interior do mesmo género, sendo as mulheres mais velhas as mais poderosas. Efetivamente, segundo ele, “a bruxa nasce e a feiticeira faz-se”.

Estes conceitos não são estáveis no contexto angolano. Em algumas regiões a feitiçaria é considerada mais perigosa do que a bruxaria, avaliada como o mero ato de amaldiçoar alguém, sem implicar a respetiva morte. Noutras, como acontece em alguns contextos europeus, o (a) bruxo (a) é um indivíduo dotado de poderes para interpretar a doença e produzir a cura, perspetiva mais frequente em meios urbanos e, segundo os meus interlocutores, entre “mulatos” e “brancos”. Na periferia²³¹ angolana, o bruxo é tão perigoso quanto o feiticeiro e a questão do género é irrelevante: tanto homens quanto mulheres podem ser acusados de feitiçaria ou de bruxaria.

4.2. Feitiçaria e parentesco

Uma articulação importante é a que liga feitiçaria e parentesco. Em alguns contextos, a feitiçaria está intrinsecamente ligada à casa e à família e, por vezes, é a manifestação das tensões que existem no interior dela, como sugere Geschiere (1997):

[...] The themes of ambiguity and regional variations, is the close and persistent link between witchcraft and kinship or “the house”. Even in modern contexts – for instance, in the big cities – witchcraft is supposed to arise, first of all, from the intimacy of the family and the home. This is why it is both such a dangerous and unavoidable threat. In many respects, witchcraft is the dark side of kinship: it is the frightening realization that there is jealousy and therefore aggression within the family, where there should be only trust and solidarity (Geschiere, 1997:11).

O estudo de Pereira (2008) reforça a ideia do feitiço como um processo enraizado no seio do parentesco. Para tal, destacou os Bakongo como seguidores do sistema de filiação matrilinear²³². A dinâmica migratória ocorrida no território angolano, fruto da colonização, do conflito armado e da mestiçagem contribuiu para a desarticulação deste pressuposto. Assim, considerou a autora que as acusações dentro das famílias são feitas por parentes da linha materna da criança que acusam os parentes paternos de terem

²³¹ Refiro-me a periferia como um espaço suburbano e rural.

²³² Estudando o contexto histórico Bakongo e recorrendo aos mitos de origem, a autora referiu que a temática de transmissão do feitiço a crianças não constitui novidade, pois o tio-avô materno, quando detentor de poderes espirituais para a proteção da família, podia transmitir determinado poder oculto às crianças ainda no útero da mãe. Todavia, este poder hereditário era considerado benigno, usado apenas para a proteção do clã (Pereira, 2008).

passado o feitiço à criança²³³ (Pereira, 2008:32,33). Esta acusação ocorre em diferentes contextos do território angolano e, neste caso, o Lubango não foge à regra.

Algumas famílias consideram o feitiço como uma doença que resulta de um pacto “demoníaco” feito pelos seus antepassados, os quais tentaram garantir a sua continuidade de geração em geração e, para se pôr fim a este problema, é necessário entregar as “mixórdias” a um especialista, que as possa queimar e realizar um ritual para libertar os indivíduos atingidos.

A transmissão de conhecimentos, que devem ser mantidos no segredo da família, pode ser patrilinear ou realizada entre marido e mulher. A última situação é, todavia, como já vimos, bastante residual, uma vez que o feitiço está precisamente na origem de problemas e ruturas conjugais, por vezes com grande dolo para o atingido. Eis o que podemos verificar no seguinte testemunho:

Tive vários relacionamentos que resultaram em filhos e vivi com qualquer um deles. Apareceu-me este último que fez o pedido²³⁴ a minha família e fui viver com ele. Infelizmente observei que ele era bruxo e o dinheiro dele era proveniente de situações ocultas porque numa noite ele dirigiu-se a mim nos seguintes termos: amor! Vamos ficar três meses sem manter relações sexuais e dormir em quartos separados. Se por acaso estiveres a dormir na sala, deixe a janela aberta e no caso de ouvires algum ruído não grites se faz favor. Achei a situação estranha e fui ter com a minha família e chegou-se a

²³³ “[...] O feitiço é transmitido através da oferta de alimentos (um pedaço de bolo, carne, doce ou mandioca) por um adulto à criança durante o dia (por vezes a criança recebe alimento de outra criança, mas esta que oferece está ao serviço de um feiticeiro sénior). À noite, este adulto voltaria em sonhos a fim de cobrar a dádiva. A criança vê-se envolvida num circuito de reciprocidade negativa, tendo que pagar o que recebeu do feiticeiro oferecendo a vida de um parente seu. Assim, a criança torna-se também feiticeira e, sob o comando de um adulto, adquire poderes apenas acessíveis no “mundo noturno”; como a capacidade de voar em latas de sardinha ou casca de amendoim, conhecer lugares distantes, possuir carros e empresas, pilotar aviões, participar de festins onde se come carne humana. Crianças pequenas tornam-se homens poderosos, com muitos bens e filhos no “mundo da noite”. Consumir pessoas, provocando doenças e mortes são o meio principal de aquisição deste poder (Pereira (2008:32,33).

²³⁴ O pedido pode aqui ser entendido como noivado ou alambamento que na visão de Bambi (s/d:2) é um neologismo que os angolanos criaram para preencher a lacuna verificada na língua portuguesa para designar *ovilombo* (pedido de casamento) em umbundo. *Ovilombo* vem do verbo umbundu *okulomba*, “pedir”. Há quem refira ainda que alambamento vem da palavra umbundu *okulemba*, “alegrar”, por isso alguns pronunciam “alembamento” em vez de “alambamento”: porque a retirada da filha para o seu novo lar pode causar alguma tristeza aos pais, e há que consolá-los (com um presente) – como explicam alguns filólogos a etimologia da palavra alambamento. Mas, acima de tudo, o alambamento é visto pelos africanos como um prémio dado à noiva pelo seu bom comportamento e pelo de seus pais, porque não é fácil educar uma filha virtuosa, dadas as muitas tentações que a espreitam. (<http://www.fd.ul.pt/Portals/0/Docs/Institutos/ICJ/LusCommune/MbambiMoises1.pdf> Consultado no dia 29. 11.2013). A designação varia em função da região e, entre os Ovanyaneka, a apresentação é *onontunha*. Vale a pena lembrar que a apresentação, neste caso, é o encontro entre as duas famílias que antecede o alambamento; o ritual *okupitapondje* (ver infra) é também uma forma de apresentação. No caso de a filha mais nova ser pretendida primeiro do que a mais velha, a mais nova e o noivo devem pagar uma pequena multa.

conclusão que era feitiço e, como tal, aproveitamos uma viagem dele no dia seguinte e fomos às quatro horas da manhã para retirar as minhas coisas²³⁵.

A identificação da prática de feitiçaria é bastante problemática. Como sugeriu uma das minhas interlocutoras, «o indivíduo que aparece como feiticeiro não o é e nem percebe porque é acusado. Por uma animosidade anterior ou comentários algo intrigantes, o feiticeiro toma o aspeto do acusado e os processos de adivinhação ou sonhos revelam a presença do “acusado inocente²³⁶”».

Consequentemente, existem relatos de várias famílias que tiveram de abandonar os seus locais de origem e estabelecer-se noutras paragens.

Ser acusado de feitiçaria de forma leviana sem bases de sustentação e com elevada tendência do acusado para a inocência é o mesmo que ser amaldiçoado – ter sido lançada uma doença que dure gerações. É preciso que o acusador se retrate diante de outras pessoas, peça desculpas e garanta o tratamento tradicional²³⁷.

Casos há em que a família do indivíduo injustamente acusado o leva a casa do acusador e adverte que apenas receberá o seu familiar depois de tratado e curado. Por esta razão se tem notado algum abrandamento em termos de acusações de feitiçaria e quando existem são feitas de forma muito subterrânea, funcionando como rumor.

O processo de acusação é igualmente muito ponderado, quer por se acreditar que o dolo por ele causado se esgota na vida do indivíduo acusado («coitado do fulano! Puseram-no em frente e foi acusado injustamente de feitiçaria. Trata-se de uma doença terrível que passa de geração em geração. Espero que ele se consiga tratar²³⁸») quer para, entre outras coisas, evitar a estigmatização do indivíduo injustificadamente acusado e a respetiva segregação social.

Por isso, para garantir a razoabilidade ou não de uma acusação, faz-se muitas vezes recurso à autoridade tradicional da jurisdição que convida um ou dois adivinhos, os quais, diante do acusado, sacrificam um animal (galinha ou cabrito) e fazem a leitura das suas vísceras²³⁹.

²³⁵Fonte: Cabandita, 2013.

²³⁶Fonte: Tchilombo, 2012.

²³⁷Fonte: Belita, 2011.

²³⁸Fonte:Tchilombo, 2012.

²³⁹Ver anexo F.

Na ótica de alguns dos meus interlocutores e de algumas autoridades tradicionais, esta forma de acareação entre acusado e acusador tem contribuído para a diminuição de acusação gratuita de feitiçaria, porque um indivíduo que levante um falso testemunho contra outrem é obrigado a retratar-se publicamente e a pagar uma coima ao grupo que organiza a cerimónia (autoridade tradicional e adivinhos) e ao lesado.

Como tive a oportunidade de referir, eximem-se deste procedimento indivíduos com formação superior que assumem a feitiçaria como uma prática inferior. Recorrem, por isso, a processos de purificação secretos e as suas afirmações públicas de repúdio por tais práticas e tratamentos “tradicionais” são contraditas pela frequência do recurso a quimbandas.

4.3. Outra dimensão do feitiço

Constatei que o feiticeiro não pode ser encarado apenas como uma entidade negativa (Keto, 2011). Efetivamente, em algumas *ombalas*²⁴⁰ o feitiço era visto como um elemento fundamental para a proteção das aldeias de invasões de outros grupos ou de soldados (em caso de conflito armado) e como garante de manutenção da hierarquia, para consolidar o poder tradicional instituído. Eram as sociedades secretas as responsáveis pela gestão e conservação do “poder espiritual” para a proteção da coletividade. O que se verifica nos dias que correm é uma espécie de «vulgarização²⁴¹ e uso indevido do feitiço por parte de algumas pessoas que o adquiriram por herança familiar. Se estivessem na aldeia não o praticariam sob pena de serem punidos severamente²⁴²». A deslocação de pessoas como consequência da colonização e da guerra civil fez com que alguns se instalassem em centros urbanos, os quais, estando longe das regras da aldeia de origem, se dedicaram à prática da feitiçaria.

Convém ainda lembrar que muitas capacidades de exercer a feitiçaria são apropriadas por algumas pessoas como um eminente mecanismo de defesa em relação a possíveis abusos de confiança ou assaltos, existindo indivíduos que admitem ter feitiço e que não o têm. Afirmam-no para se fazer respeitar e impor-se socialmente. Também, em certos

²⁴⁰ Casa real ou centro do poder tradicional. Local onde vive a autoridade tradicional com os seus ministros.

²⁴¹ Trata-se de uma questão também analisada por Pereira (2008:47) que, ao interrogar os adultos Bakongo introduziu uma expressão bastante carregada de simbolismo, «a democratização da feitiçaria». Ou, a enunciação “feitiçaria caótica” de De Boeck (2005).

²⁴² Fonte: Fautino Canhama, 2013.

contextos, o feitiço serve para dissuadir tentativas de roubo e a extorsão pode ser o preâmbulo de alguma maldição²⁴³.

Dado o temor inspirado, algumas pessoas insinuam que “possuem feitiço” e tentam obter vantagens em função do medo que conseguem implantar. O discurso a seguir ilustra bem esta situação evocada:

Um rapaz engravidou a minha sobrinha e na reunião familiar se negava a assumir a autoria da gravidez. Eu disse ao jovem e familiares presentes na reunião: já que não confessas, não faz mal. Vou passar a noite a ler a bíblia e amanhã encontrarás a resposta. Vou também aos Gambos²⁴⁴ falar com aqueles mais velhos de barba comprida que não tomam banho há mais de cinco anos e regressarei a pé, descalço e envolvido em panos. Quando eu estiver de volta encontrarás a resposta. Levantei-me e simulei a minha saída da sala. Houve um grande pânico no interior da sala e a família do jovem persuadiu-o a dizer o que foi acordado anteriormente. Ficou tudo resolvido e o jovem assumiu a autoria da gravidez e a jovem²⁴⁵.

O dado mais interessante neste processo é o facto de o autor das ameaças ser um conhecido intelectual da cidade que escolheu o município dos Gambos para a introdução de uma provável praga, por ser uma zona cujas populações ainda preservam muitos elementos tradicionais e pelo facto de o meio rural ainda ser conotado negativamente com práticas de feitiçaria. Deste modo, alguns indivíduos provenientes de meio rural e, principalmente de populações que mantêm um vestuário etnicamente marcado, tentam assumir publicamente a posse de feitiço. Este facto pode ser constatado entre grupos que circulam pela cidade vendendo certos produtos e que, quando solicitados para uma fotografia, cobram uma pequena quantia em dinheiro. Em caso de recusa e captação de imagem sem o seu consentimento, fazem ameaças inquietantes o que leva alguns grupos a associar o vestuário “étnico” a práticas de feitiçaria.

É importante referir que a aquisição do feitiço não é realizada apenas no interior do país por hereditariedade ou por necessidade do interessado. Na verdade, existem relatos de apropriação do feitiço no exterior, sendo as principais fontes o Egito, a Nigéria, a Índia e a China e sendo este tipo de feitiço atribuído a indivíduos com algum poder económico, por ele estar ligado ao enriquecimento ou ao sucesso no sector empresarial.

²⁴³ Por isso, verifica-se em muitas rotas em Angola produtos vendidos ao longo da estrada sem a presença do comerciante, produtos esses que, muitas vezes, são expostos durante todo o dia sem que alguém os leve. Factos interessantes se verificam em relação àqueles que conhecem o preço do produto (principalmente do carvão), os quais colocam o respetivo valor por baixo do saco mais próximo e levam-no sem a presença do vendedor.

²⁴⁴ Município da província da Huíla que dista 137 kms do Lubango.

²⁴⁵ Fonte: José, 2013.

Pereira (2008) analisou o feitiço ou acusação de feitiçaria como um processo que ocorre tanto ao nível rural quanto urbano e prescindiu de avaliar o feitiço como um fenómeno meramente rural e ligado a uma população com um escasso nível de escolaridade. Considerou-o um fenómeno também relacionado com o contexto urbano e a economia de mercado, alicerçado em disputas eleitorais, veiculado entre indivíduos com alguma escolarização e entre cristãos.

Estamos perante um fenómeno que ultrapassa o meu contexto de observação e que Batalha identificou, com base em Haviland (1999) e Offiong (1985), nos seguintes termos:

[...] Contrariamente ao que se possa pensar, os bruxos e a bruxaria não são coisas do passado nem de sociedades “atrasadas” ou “primitivas”. Um pouco por toda a parte, incluindo a Europa, elas continuam a ter um papel social importante. Nos EUA as práticas de bruxaria e o interesse por elas têm sofrido um surto revivalista desde a década de 1960 [...]. Mas a crescente dependência das pessoas em relação à bruxaria não é um acontecimento meramente europeu ou norte-americano. Em África, verifica-se que mesmo nos países onde há mais pessoas com formação superior a bruxaria continua a ter um papel importante na explicação das doenças e nas práticas de cura. Entre o povo ibíbio, na Nigéria, é frequente serem os indivíduos mais novos e mais instruídos a acusarem os mais velhos de bruxaria, funcionando as acusações de bruxaria como uma forma de conflito de gerações [...] (Batalha, 2005: 276-277).

Neste particular, em que se observa alguma porosidade de fronteiras entre o feitiço urbano e o rural, começa-se a evidenciar um grande hiato entre as famílias de meio rural²⁴⁶ e as que se estabeleceram em meios urbanos, entre as quais emerge como fator de alteridade a pertença a meio rural enquanto espaço de práticas de feitiçaria.

É meu entendimento que esta rutura tem conduzido à perda de um verdadeiro património que é o “conhecimento tradicional”. Afirmo-o porque indivíduos que detêm conhecimentos botânicos aos quais estão associadas propriedades terapêuticas para a cura de algumas patologias são frequentemente conotados como curandeiros, quimbandeiros e, até feiticeiros e, por isso, os seus conhecimentos são desperdiçados.

Qualquer ligação a plantas com capacidades de cura passa a ser interpretada por algumas pessoas, principalmente as ligadas a “igrejas históricas”, como atos de

²⁴⁶ É importante referir que a matriz comum das famílias angolanas é uma forte ancestralidade rural. Isto quer dizer que a maior parte das famílias angolanas são provenientes de meio rural e acabam por ter sempre um ou outro parente a viver nesse contexto. São maioritariamente descendentes de sociedades agro-pastoris.

feiticeira, sendo apenas considerada válida a medicina natural identificada com o mundo ocidental e com alguma tecnologia²⁴⁷ em termos de diagnóstico.

O domínio de uma língua local pode constituir um indicador de feiticeira como disse um dos meus interlocutores: «estamos a caminhar muito mal. Por ter convivido com o meu pai e ter ficado muito tempo na aldeia, aprendi a falar fluentemente o umbundu e utilizo provérbios. Fui acusado por parentes de feiticeira²⁴⁸».

4.4. Paliativos para a feiticeira

Pelas razões acima evocadas, existe o costume de ter em casa pelo menos uma planta medicinal com efeitos repelentes²⁴⁹ em relação ao “mal” ou ter acesso a algumas plantas com fins terapêuticos: o alecrim²⁵⁰, a língua da sogra²⁵¹, o *limbwi*²⁵², a *otchandala*²⁵³, o *burututo*²⁵⁴, a santa maria²⁵⁵, a *kwanana*²⁵⁶, a *losna*²⁵⁷, o rícino²⁵⁸, a *marpica*²⁵⁹, o sabugueiro²⁶⁰ estão entre as plantas mais conhecidas.

A estas plantas são atribuídos poderes terapêuticos e “repelentes”. Havendo alguma situação de maus sonhos, maus pressentimentos ou morte, queima-se antes de dormir o alecrim ou cascas de alho no interior da casa²⁶¹.

²⁴⁷ Refiro-me a tecnologia por existirem clínicas associadas à medicina natural cujos diagnósticos são feitos a partir de computadores que, ligados ao corpo, identificam a doença.

²⁴⁸ Fonte: Piurra, 2008.

²⁴⁹ Recorro à expressão repelente por ser frequente entre os meus interlocutores e designa um conjunto de produtos utilizados para proteção das pessoas contra qualquer tentativa de feiticeira.

²⁵⁰ *Rosmarinus officinalis*.

²⁵¹ *Sansevieria aethiopica*

²⁵² É difícil identificar o nome científico desta planta; sabe-se apenas que faz parte da família das *asteraceae*.

²⁵³ Aloe zebrina. De entre as variadas aplicações, é frequentemente utilizado como repelente, sendo para o efeito esfregado na porta e no chão. Também é utilizado no combate a caspa e outras enfermidades.

²⁵⁴ *Cochlospermum angolense*. Combate doenças hepáticas.

²⁵⁵ *Chenopodium ambrosoides*. Era largamente utilizada para tratar a oxiurose já que era aplicada uma pasta desta planta no ânus do paciente. Tem sido muito pouco utilizado na atualidade por se especular que a planta perdeu os seus poderes terapêuticos por mau-olhado e maldição de feiticeiros.

²⁵⁶ *Corchous*. Utilizado no combate a malária.

²⁵⁷ *Artemisia Afra*. É tido como um anti-inflamatório, usado em banhos para mulheres que tenham dado à luz recentemente. O seu suador (a mulher coloca-se próximo de uma panela com água e uma planta específica a ferver e tapa-se para apanhar o vapor de água) ajuda a que os coágulos acumulados no útero se desfaçam e saiam do corpo da gestante. É também utilizado para diabetes e tosse convulsa.

²⁵⁸ *Ricinus communis*. É um anti-inflamatório utilizado em mulheres recentemente gestantes.

²⁵⁹ Holokoso ou *bideus pilosa*.

²⁶⁰ *Sambucus nigra*.

²⁶¹ Os pratos, para algumas famílias africanas, são permanentes. Cada elemento da família tem o seu prato, talher e copo, principalmente o chefe da família.

A água do mar é também vista como um eficaz protetor contra espíritos malignos. Efetivamente, mesmo que se viva no interior, tornou-se costume pedir a alguém que vá ao litoral que traga um frasco de água do mar, o qual é colocado, durante a noite, próximo da porta de entrada da casa.

É pedido aos filhos que evitem que pessoas estranhas ou parentes distantes os toquem na cabeça, o que, a ocorrer, poderia “tirar a sorte” da criança. Outra parte do corpo onde não se deve tocar são os ombros, desta vez por razões de natureza diferente. É que, em alguns contextos da sociedade angolana em geral e lubanguense em particular, os ombros são tidos como símbolos de poder pelo que tocar-lhes pode ser interpretado como uma tentativa para enfraquecer um indivíduo, assim o inibindo de vir a deter quaisquer funções ligadas ao poder, nomeadamente administrativo e político.

No caso de visitas em relação às quais a família tem algumas suspeitas, toma-se muito cuidado com o que se diz e o que se mostra em casa. Os quartos são geralmente os locais mais protegidos e são sempre encontrados pretextos para não os abrir, se tal possibilidade se puser. Terminada a visita, faz-se uma fumaça²⁶² para purificar a casa.

A presença de uma coruja ou de um gato²⁶³ durante a noite constituem fatores de inquietação. A verificar-se esta situação, a dona de casa manipula produtos que tenham a capacidade de repelir o “mal” e profere expressões insultuosas como se tratasse de uma alteração com um hipotético feiticeiro. É que estes animais são vistos como um feiticeiro transformado que aparece para amaldiçoar as crianças e trazer pouca sorte à casa.

A coruja pode aparecer durante o dia e os procedimentos são os mesmos que se efetuam durante a noite, como o relato que se segue elucida:

Descobri que a minha sogra é bruxa. Tenho vivido situações muito difíceis no meu lar que se resumem na atitude rude do meu marido e doenças regulares que se alternam entre mim, meu marido e meus filhos. Na semana passada apareceu uma coruja na minha casa durante o dia e minha empregada ao ver tal pássaro desencantou-se em insultos para que a mesma desaparecesse do meu quintal e não trouxesse desgraça ao meu lar. No dia seguinte aparece a minha sogra a ralar com a empregada dizendo que ela não se devia meter neste assunto que era uma questão de família e quem havia dado autorização a minha empregada para repelir o pássaro? Nesta mesma noite a minha empregada disse ter sonhado com a minha sogra entregando-lhe um pano preto para entregar-me. A minha empregada assustou-se e

²⁶² É o ato de queimar alhos com alecrim no interior da casa para a purificar de possíveis maus espíritos.

²⁶³ Os gatos quando estão no cio produzem um ruído semelhante ao de um bebé a chorar. Este animal é mal visto em alguns sectores da sociedade angolana por se acreditar que o feiticeiro pode transformar-se em gato e circular durante a noite para fazer o mal.

decidiu não mais trabalhar. Eu estou sem empregada, não sei o que fazer. Fiz um concurso público para Malange e acho que se for apurada, vou lá trabalhar e o meu marido se quiser que peça transferência. O pior é que não lhe posso dizer qual é a razão da minha decisão em trabalhar fora daqui e deixar a casa. Tenho feito muitas orações e vou a igreja para me proteger da minha sogra²⁶⁴.

Relatos destes são uma constante no contexto lubanguense, onde as acusações de feitiçaria se baseiam, muitas vezes, em detalhes pouco convincentes que, todavia, podem degenerar em ruturas familiares inconciliáveis.

O quadro das acusações de feitiçaria é tão frequente e complexo que sou tentado a relatar um episódio por mim observado na comuna de Chivinga, município de Andulo. Numa viagem realizada por um indivíduo originário daquela região, ele, como mandam os princípios da “tradição”, convocou os mais velhos da aldeia para se inteirar das principais preocupações locais e apresentar o motivo da sua presença naquele local. Depois de aqueles homens se terem apresentado com base na respetiva matriz genealógica, o principal tema de discussão foi introduzido pelo ancião Caco que dizia ser alvo de uma grande injustiça por parte dos aldeões, já que era visto por todos como o principal feiticeiro. Segundo ele, as acusações de feitiçaria que lhe eram feitas agudizaram-se a partir da altura em que se instalaram na aldeia duas santas, as quais o acusavam de ser responsável pela doença de quem quer que as procurasse.

Outros indivíduos que participaram no encontro referiram a dificuldade de avaliar a legitimidade de tais acusações, referindo que «o feitiço não é como um tiro que entra no corpo de uma pessoa e deixa marcas²⁶⁵». Acontece que as acusações feitas eram bastante antigas e tinham origem na própria família do visado, cujos filhos deixaram de o visitar, vivendo ele apenas com a mulher, ela própria acusada de feitiçaria. A irmã mais nova de Caco tinha sido morta pelo neto recentemente por acusação de feitiçaria.

A principal conclusão deste debate foi a necessidade de rápida implantação de uma igreja²⁶⁶ no local, para dissuadir os habitantes da aldeia a recorrer ao quimbanda ou a santas. Ficou ainda patente que a acusação ao velho Caco se devia ao facto de ser o mais

²⁶⁴ Fonte: Maria, 2012.

²⁶⁵ Afirmação de Icônio, 2013.

²⁶⁶ A construção da igreja está bastante avançada e está a ser patrocinada pelo visitante que o faz em homenagem ao seu avô que era o pastor da igreja anterior, a qual ficou em ruínas devido ao abandono a que foi votada devido ao conflito armado. Será uma igreja evangélica congregacional como era anteriormente.

velho da aldeia, uma vez que todos os indivíduos da sua geração já tinham partido²⁶⁷: «o que leva os habitantes da aldeia a acusar o tio Caco é o seu cabelo branco. É ser velho²⁶⁸».

4.5. As crianças como agentes e vítimas da feitiçaria

Do ponto de vista da feitiçaria, é extremamente interessante referir as concepções relativas às crianças, as quais podem ser simultaneamente agentes ou vítimas. No último caso, a consequência mais nefasta é a “doença do pássaro”, a qual é entendida como resultado da intervenção de um feiticeiro que, para tirar a vida de um bebé ou de uma criança, se transforma em coruja e envia uma maldição que coloca o afetado numa situação de inação. Se um terapeuta tradicional não intervir rapidamente, tal maldição pode provocar a morte da vítima. O seu principal agente é um «falconídeo *helotarsus ecaudatus* dos ornitólogos» (Estermann, 1983: 198,199).

Há, por isso, uma grande preocupação em proteger as crianças, não só para não se tornarem feiticeiras, como para não serem objeto de feitiçaria. Esta proteção começa com os recém-nascidos cujo choro ininterrupto durante a noite deve ser imitado pela mãe num tom mais elevado. Desta forma, o feiticeiro captará a voz da mãe e não a do bebé, neutralizando-se, assim, um possível feitiço.

O comportamento sexual dos pais pode afetar perigosamente a criança. O *onondalo* é entendido como o calor que o marido ou a mulher, em caso de adultério²⁶⁹, podem transmitir à criança durante a fase de gestação ou depois do seu nascimento. É voz corrente que o *onondalo*, também conhecido por *londalo*²⁷⁰ afeta com maior intensidade os bebés do sexo masculino que são considerados mais frágeis do que os do sexo feminino²⁷¹. Estermann referiu-se ao *onondalo* nos seguintes termos:

²⁶⁷ A expressão “partir” é recorrentemente utilizada ao longo do texto para significar “morrer”. Trata-se de uma categoria reiteradamente usada pelos meus interlocutores.

²⁶⁸ Afirmação de Icônio, 2013.

²⁶⁹ Em certos contextos da sociedade angolana com predominância para o sudoeste e sudeste (com as províncias da Huíla, Namibe, Cunene e Kuando Kubango), é comum, em casos de infidelidade da mulher, o ressarcimento em dinheiro ou em géneros ao marido lesado. Na maior parte dos casos trata-se de um ato combinado entre o marido e a mulher para aumentar o número de bois pois a multa é geralmente paga em bois e o não pagamento do *ukoy* pode ser entendido como uma fonte de azar para o “prevaricador”.

²⁷⁰ “Fogo, calor.”

²⁷¹ Seria interessante retirar algumas ilações desta hierarquia de género, que inverte a relação socialmente expressa de hegemonia do homem sobre a mulher. Estamos num domínio que tem sido pouco explorado, em África como noutros contextos (para o caso da Índia, ver Perez 1994 e 2004, cap.5).

No estado de gravidez, terá a mulher o cuidado de evitar quaisquer relações extra-maritais, pois a transgressão desta regra poderá trazer complicações na hora do parto. Para o homem, impõem-se também uma abstenção sexual fora do lar, mas com menos rigor. No entanto, entre os *Nhanekas e os Humbes*, julga-se que a incontinência do marido pode causar dificuldades à parturiente quase tão grande como se ela própria tivesse prevaricado [...]. Para prevenir qualquer desgraça que possa resultar de tais infidelidades, as mulheres humbes submetem-se obrigatoriamente, desde o terceiro mês de gravidez, a um pequeno rito a que chamam *okupwiilifwa* (Estermann. Vol. II, 1957:47).

No caso de ser detetado o *onondalo*, por constituir risco de morte para a mulher e para o filho, é necessário procurar um especialista para realizar o respetivo tratamento. A história oral descreve o *onondalo*, conhecido na sociedade ovimbundu por *ondjamba* como uma doença cujos sintomas, para além do que foi exposto, «pode causar uma inflamação dos membros inferiores da criança que toma características de elefantíase (ou filarsiose)²⁷²». O ritual de *okupwiilifwa* apresentado por Estermann acima é também conhecido por *okutokatewa*, *okupunga* e *otchava*. Trata-se de um ritual específico para proteger as mulheres durante o período de gestação, principalmente do *ngandu* (“crocodilo”) que se aloja no aparelho reprodutor feminino e pode destruir o embrião. Protege também a mulher do *onondalo* causado pelo marido ou por ela própria.

Para a realização do ritual de cura do *onondalo* e *ngandu*, são solicitadas mulheres especialmente credenciadas para o respetivo cerimonial que configura um conjunto de etapas e começa com a preparação de uma papa composta de farinha de massambala grelada, semente de abóbora e milho. À papa adiciona-se um pó obtido das raízes das seguintes plantas: *otyunki*²⁷³, *engongu*²⁷⁴, *omphepo*²⁷⁵, *otchiliambimbi*²⁷⁶ e *omuhonjolo*²⁷⁷. A papa é servida num balaio, dividida em quatro partes e dada a beber à grávida e o restante conteúdo é utilizado para massajar o seu abdómen. Em seguida, prepara-se uma cabaça com *bolunga* na qual são adicionadas as raízes das plantas acima citadas. Para concluir o ritual, prende-se o *otchimbinda*, uma espécie de cordão, entre o abdómen e o peito²⁷⁸.

²⁷² Fonte: Moenho, 2013. O conhecimento tradicional aconselha a colheita da planta *ombandjela* cujo tubérculo ou casca é amassada e passada pelo corpo da criança. Há outras formas e uma das mais conhecidas consiste na colocação de pele de elefante no interior do cabelo da mulher durante o ato sexual. A pele pode também ser colocada em qualquer parte do corpo; todavia, no caso de nudismo durante o ato sexual, o seu efeito pode não funcionar.

²⁷³ *Pseudomussaenda monteiroi*.

²⁷⁴ *Sansevieria cylindrica*.

²⁷⁵ *Lipia asperifolia*.

²⁷⁶ *Stylosanthus fruticulosa*.

²⁷⁷ Não foi possível encontrar o nome científico da planta.

²⁷⁸ Toda a informação referente ao ritual de cura do *onondalo* e do *ngandu* foi obtida a partir de Tuningilamo, Kakulete, Tukwya, Mukavi, Tuakamba e Kotchova (2014).

Esta proteção continua no nome – dispositivo que, como sabemos desde Frazer (1995, 2009, 2012), não faz a singularidade deste contexto – e ela é tida como o primeiro passo para a proteção de uma criança e condição necessária para a sua boa ou má “sorte”.

Aqui como noutros contextos, o nome faz parte da identidade de um indivíduo e, por isso, adquire uma grande relevância para a família. Ghasarian (1999) realizou um estudo em que procurou analisar a forma como o nome é atribuído em diferentes culturas e enfatizou precisamente o nome como um fator de identidade:

[...] O patronímico, o nome de parentesco que um indivíduo recebe ao nascer, testemunha essa identidade. [...] A função distintiva do nome varia consoante as sociedades. Em algumas, cada indivíduo possui um nome único, de que é o único portador. Noutras, os indivíduos recebem vários nomes, cuja utilização está ligada às circunstâncias da vida e à posição estatutária dos que os utilizam. Noutras ainda, a denominação é colectiva, e a pessoa é identificada como pertencente a uma classe de indivíduos. O nome não é sistematicamente dado no momento em que a criança nasce. A sua atribuição é um momento essencial que estabelece a pertença ao grupo de parentesco, a relação com a memória colectiva e o seu lugar na rede das relações sociais. Além disso, esta imposição está frequentemente ligada a um rito de passagem. O nome está intimamente ligado à identidade. Mudar de nome é mudar de identidade (Ghasarian, 1999:42,43).

Na altura da apresentação²⁷⁹ e em função da hierarquia de idade, os mais velhos identificam o *chará*²⁸⁰ do avô e da avó ou os *charás* dos tios²⁸¹. Entre os angolanos, a figura do *chará* é a mais comum na atribuição de um nome e é encarada como uma forma de ressurgimento de uma entidade com qualidades incontestáveis. É corrente, na sociedade lubanguense, afirmar-se que o “nome acompanha o dono”. Isto quer dizer que existe uma espécie de transferência das qualidades do “proprietário do nome” para o recém-nascido. Por esta razão, há um grande evitamento na atribuição de nomes de familiares que tenham sido temperamentais, com “génio mau” ou, sobretudo, com reputação de feiticeiros. Em contrapartida, famílias que detêm o conhecimento e o poder do feitiço atribuem ao filho o nome de um familiar feiticeiro para perpetuar o pacto familiar.

²⁷⁹ “Apresentação” refere-se ao momento em que a criança é exposta aos familiares, aos amigos e à comunidade.

²⁸⁰ Ideia de atribuição de um nome pertencente a um indivíduo que pode ser familiar ou amigo, vivo ou já morto. É uma forma de manter viva, fisicamente, a memória de alguém que tenha morrido.

²⁸¹ No processo de atribuição de nomes, de maneira geral, procede-se da seguinte maneira: o primeiro filho pertence à família do pai (descendência patrilinear). Se for rapaz, torna-se automaticamente *chará* do avô paterno; se for rapariga, passa a ser *chará* da irmã mais velha do avô paterno. Atualmente, verificam-se algumas alterações e o pai da criança atribui o nome da mãe (*chará* da avó paterna); o segundo filho passa a pertencer à família da mãe (princípio matrilinear). Vai havendo alternância dos nomes. Um processo diferente do apresentado pode, em alguns casos, gerar rumores e desconforto na família.

A atribuição do nome nestes termos obedece a uma série de critérios que passam, no caso do “proprietário do nome” ainda estar vivo, pela respetiva autorização e pagamento de uma quantia simbólica em dinheiro, realizando-se, seguidamente, uma pequena comemoração com uma refeição.

Um elemento antropológicamente interessante relativo à conceção e tratamento do nome decorre de ser tanto objeto de proteção pela sua relação intrínseca à identidade de um indivíduo quanto do facto de ser considerado um fator de proteção ele próprio. Assim, entre os Ovimbundu, quando nascem gémeos são-lhes atribuídos nomes retirados do mundo animal: o primeiro filho a nascer recebe o nome *Jamba* e o segundo *Ossi*. São nomes que simbolizam os dois animais mais fortes da floresta, sendo *Jamba* a corruptela de *ondjamba* que significa “elefante” e *Ossi* significa “leão”. No caso de serem duas raparigas, a primeira a nascer toma o nome de *Jamba* e a segunda de *Ngueve*²⁸², nome este que também pode ser atribuído a um indivíduo do sexo masculino²⁸³.

Os filhos que venham a seguir a irmãos mortos (incluindo nados mortos) também adquirem nomes específicos para afugentar a morte e poderem ser saudáveis. São exemplos nomes como: *Cileã*²⁸⁴, *Tchivimbi*²⁸⁵, *Tchimbonde*²⁸⁶, *Mataco*²⁸⁷, *Canhelã*²⁸⁸, *Nsita*²⁸⁹. São nomes “repelentes” que, durante o colonialismo foram reprimidos e continuam a ser preteridos na atualidade. Todavia, apesar de não constarem dos registos oficiais de nascimento, os avós e familiares mais conservadores fazem questão de chamar os indivíduos pelo nome tradicional e muitos acabam por assumir esse nome que passa a ser utilizado no dia-a-dia pelas pessoas mais próximas. O texto abaixo explicita o que tentei evidenciar:

Em umbundu, *Ngulu*, significa “porco” e era muito frequentes os pais darem nomes ofensivos aos seus filhos, para os protegerem dos espíritos maus, que, segundo a tradição,

²⁸² Significa “hipopótamo”.

²⁸³ A pesquisa antropológica realizada em África oferece-nos um *dossier* interessante sobre o tratamento simbólico que diferentes sociedades fazem dos gémeos os quais, pela sua natureza “irregular” (a sociedade está preparada para receber um e não dois) são remetidos para o plano da natureza como pássaros, para uma espécie de hiper-cultura como reis, e outros domínios. Ver: Peek (2011). *Twins in African and Diaspora cultures: double trouble, twice blessed*; Evans Pritchard (2010). *Nuer Religion*.

²⁸⁴ “Cheira mal”.

²⁸⁵ “Cadáver”.

²⁸⁶ É um gafanhoto que cheira mal.

²⁸⁷ “Ânus”.

²⁸⁸ Defeque distante.

²⁸⁹ Filho de uma mulher que tenha tido muitas dificuldades em dar à luz, cuja concepção ocorre depois de muitos anos e com recurso a vários tratamentos.

podiam consumir as almas dos bebés. Esta era a explicação dada pelos Umbundu para o facto da maioria dos seus filhos morrer quando eram ainda pequenos. Os *otulupokopoko*, ou “espíritos dos bebés já falecidos”, representavam uma ameaça muito especial para os bebés vivos, e, por conseguinte, os pais tentavam enganar os espíritos dando aos seus filhos nomes de animais tão desprezíveis como é o porco. Os irmãos mais velhos de *Ngulu* haviam morrido todos em criança e, por isso, os pais decidiram pôr-lhe o nome de *Ngulu*, para confundir os *otulupokopoko* (Henderson;1990:70).

A rejeição²⁹⁰ destes nomes por parte de algumas pessoas tem que ver com o facto de poder constituir um *handicap* em termos de concursos públicos ou outro tipo de situação profissional. Durante o conflito armado foram igualmente evitados nomes tradicionais, na medida em que algumas das seleções nos distritos de recrutamento tinham os nomes como um dos principais indicadores. Eis o que me foi referido a este título:

Não dou, de maneira nenhuma um nome tradicional ao meu filho. Trabalhei no distrito de recrutamento militar do Kuito e via como eram seleccionados os efetivos militares. Indivíduos com nomes tradicionais eram automaticamente encaminhados para zonas de combates intensos. Contrariamente, aqueles que apresentavam sobrenomes em português eram protelados sob alegada possibilidade de pertencerem a uma família influente que podia intervir com alguma punição o indivíduo que assinasse a incorporação e transferência para zonas de conflito latente²⁹¹.

Com a difusão do cristianismo e ainda com finalidades protetoras, algumas famílias adotaram nomes bíblicos como Zaqueu, Elias, Elizeu, Reis, Lucas, Mateus, Ester, Lázaro, Pedro, Baptista, Maria, José, Marcos, Isaías, Paulo, Daniel, João, David. Tais nomes também podem, no contexto angolano, identificar uma família influenciada pelo cristianismo e demonstrar que se passou ao escalão de assimilado²⁹² e, conseqüentemente, à condição de “civilizado”. É importante lembrar que a atribuição do nome, em certos casos, era sugerida ou forçada pelos agentes coloniais do registo civil e por entidades religiosas, particularmente católicas.

Alguns indivíduos considerados “assimilados” acreditavam que a atribuição de um nome europeu ao (s) filho (s) era também sinal de proteção a julgar pela crença no espírito pacífico do “branco”, comparativamente ao “negro”. Identificar-se com o

²⁹⁰ Perante a rejeição destes nomes, em substituição são utilizados nomes como: Feio/Feia; Musa; Divo/Diva; Careca; Cabeça; Coxo; Monstro; Agulha; Ferro; Martelo; Serrote. Muitos destes nomes são conhecidos por “nomes de casa”, quer dizer, são utilizados no quotidiano e em meios íntimos. Não constam dos registos de nascimento. Estamos, de novo, perante formas de proteção da identidade de um indivíduo através da ocultação social do seu nome.

²⁹¹ Fonte: Alberto Gil, 1999.

²⁹² É um termo ligado à colonização portuguesa desde a década de 1910 até à década de 1960. Os nativos deviam atingir o nível de assimilados mediante um conjunto de regras que passavam pelo domínio da língua portuguesa, leitura, escrita e anulação de alguns princípios culturais contrários à cultura do colonizador.

“branco” era um importante passo para o distanciamento de práticas rituais contrárias ao cristianismo, havendo muitas expressões que podem evidenciar tal cuidado: “ele é branco como o papel²⁹³, *olovindele vyange*²⁹⁴”.

4.6. *Otala* e enforcamento

Um outro elemento a acrescentar às representações da doença tem a ver com diagnósticos frequentes por parte de quimbandeiros, santas e igrejas de *otala*²⁹⁵ que consiste na inflamação dos membros superiores ou inferiores em consequência do contato com algum produto maleficamente destinado a um indivíduo.

Preocupante e sinónimo de doença são os atos de enforcamento²⁹⁶ que são observados como um mau presságio para uma família. Acredita-se que a existência de alguém que

²⁹³ É uma expressão algo polémica que pode suscitar alguns rumores por ser apenas utilizada, supostamente, por detentores de feitiço que conseguem penetrar espiritualmente em outrem e perceber a sua fraqueza ou permeabilidade por não ter qualquer tipo de proteção.

²⁹⁴ “Os meus brancos”.

²⁹⁵ Conhecida como “mina tradicional”. Constituem determinados elementos vegetais ou animais que, transformados por um feiticeiro, são colocados no caminho, porta da casa ou outro espaço qualquer que seja frequentado pelo indivíduo a atingir. Diz-se que outras pessoas podem-lhe pegar ou pisar, mas não acontece nada. Apenas o objeto de feitiçaria começa a padecer de dores fortes nos braços ou nas pernas que começam a inflamar. A cura é encontrada ao nível da medicina tradicional através de um quimbanda ou curandeiro. Só depois deste tratamento o indivíduo é levado ao hospital para se fazer uma pequena cirurgia e retirar os resíduos entranhados no braço ou na perna. Foi-me frequentemente referida a “tala interna” que se consubstancia numa espécie de envenenamento que vai destruindo progressivamente os órgãos internos, causando a morte. Esta é encarada como a forma mais perigosa de tala/*otala*. Estes procedimentos têm sido mais frequentes nas províncias do planalto central (Huambo, Bié e Benguela) e Huíla. Segundo alguns relatos, a guerra foi bastante violenta nesta região e o seu fim continua marcado por alguns “ajustes de contas”. Começaram com assassinatos à mão armada e passou-se para uma nova fase que foram os envenenamentos. Pela visibilidade que os envenenamentos estavam a ter, passou-se para uma nova forma de envenenamento que são as talas. Circulam rumores da venda de talas no mercado paralelo e à “vista desarmada”. Tem tratamento quando descoberta atempadamente e só um especialista em medicina tradicional o pode fazer. Trata-se de um tratamento oneroso porque os remédios consistem em plantas verdes e frescas que crescem junto aos *akokotos* das embalas (*akokotos* são cemitérios de soberanos tradicionais e embala, uma espécie de palácio real desses soberanos). A aquisição das plantas de cura é feita de forma clandestina, nomeadamente através de pequenos furtos.

²⁹⁶ Altuna (2006:437) categorizou a morte entre os Bantu nos seguintes termos: «consideram uma boa morte quando se morre junto da família, na sua aldeia, onde os ritos fúnebres serão fiéis à tradição, rodeados de numerosa descendência, com uma morte serena, acarinhado pela comunidade, sem suspeita da vingança da interação ou vítima de enfermidade vergonhosa, por exemplo a lepra. Se o defunto deixou bens abundantes, sobretudo dinheiro para comprar bebida e gado *vacum* para consumir nos ritos fúnebres, a sua morte aparece como uma feliz passagem que os vivos celebram no óbito, festa solene destas comunidades. Julgam uma morte desgraçada a dos estéreis, que ninguém chorará nem continuará, a dos que morrem longe da sua família, visto que podem ver-se privados dos ritos fúnebres, a dos doídos, enforcados, leprosos, feridos por raios, ataques cardíacos, afogados, a das mulheres no parto. Estas mortes anormais e sempre temidas como nefastas devem-se à ação maléfica de alguma potência do mundo invisível. Por isso, a comunidade descobre uma impureza sagrada e chega até a suprimir os ritos fúnebres». Trata-se de uma análise importante, uma vez que os dados em apreço ainda são pertinentes em alguns sectores da sociedade angolana atual, apesar de muitos destes elementos terem deixado de ser fundamentais para a não realização de um funeral e respetivo ritual.

se tenha enforcado numa família constitui o prelúdio para que outros enforcamentos se sigam. Assim, a ocorrência de suicídio numa determinada família pode constituir um fator decisivo na escolha de um noivo ou de uma noiva. Famílias com episódios de enforcamentos são, muitas vezes, preteridas em termos de casamento e é necessário realizar um tratamento para se inibir estes comportamentos.

Em tempos idos, e em algumas sociedades conservadoras Ovimbundu e Ovanyaneka-Nkhumbi, existia uma atitude punitiva²⁹⁷ em relação aos indivíduos que se enforcassem:

O indivíduo que se enforcasse não tinha direito a um velório (óbito) e sepultura num cemitério. Pela impureza causada, fazia-se uma cova por debaixo do local em que se tinha realizado o enforcamento (seja no interior de uma residência ou por debaixo de uma árvore), cortava-se a corda e o copo caía no interior da cova. Seguidamente tapava-se com terra a referida cova e estava feito o funeral²⁹⁸.

A *otala* continua a ser, nos dias que correm, uma preocupação para as famílias que estão sempre sobre alerta para a realização de um tratamento que ajude a contrariar os seus efeitos nefastos. Na mesma senda, atos de enforcamento atraem rituais específicos para aplacar a suposta maldição que grassa sobre uma determinada família.

4.7. Feitiçaria e guerra

Com o contexto da doença estão também relacionados casos de indivíduos que participaram diretamente em cenários de guerra, principalmente soldados e comandantes. Estes últimos são geralmente os mais visados porque as histórias relativas às aventuras militares durante o conflito armado angolano estão recheadas de episódios sobre o recurso a rituais de proteção efetuados por quimbandeiros. Na sua maioria, esses rituais eram concretizados por “sacrifícios humanos²⁹⁹” principalmente a morte de soldados ou outros. Estas mortes são encaradas como uma espécie de “recarregar de baterias” para a vitalidade do combatente, baixas reduzidas em combate e sucessão de vitórias em cenários de guerra.

²⁹⁷ A punição era extensiva aos indivíduos que sofriam de epilepsia (conhecida também, em Angola, por “doença de gota”). Estes doentes eram bastante discriminados e as suas famílias, por alegada transmissão genética da doença, tinham dificuldade em conseguir realizar casamentos. Em caso de morte, os doentes de epilepsia eram sepultados nas margens dos rios, por serem considerados impuros e, por isso, lhes estar vedado o cemitério.

²⁹⁸ Fonte: Aldina, Canhama e Lucas, 2013.

²⁹⁹ Não se trata de um sacrifício observado por todos e com uma vítima identificada. É um processo realizado sem que a vítima e outros membros do grupo saibam e é feito através de envenenamentos ou outros métodos que podem levar à morte da vítima.

Com o fim do conflito armado, começaram a surgir dificuldades em cumprir o pacto anteriormente realizado e, como é corrente nos discursos da sociedade angolana, as almas das vidas ceifadas começam a pedir substituição e vão incomodando o feiticeiro, o qual passa a ser considerado como doente, razão pela qual precisa de passar por um ritual de purificação e reintegração³⁰⁰.

4.8. Promoção e feitiçaria

A promoção de um indivíduo a um cargo de chefia suscita muitas vezes uma série de cuidados. Se, por um lado, a promoção para um cargo de direção constitui motivo de satisfação para o eleito e para a família, por outro é motivo de enorme preocupação sobre a sua sociabilidade no trabalho.

Como primeira medida, o indivíduo que foi eleito é aconselhado a abdicar dos móveis deixados pelo seu antecessor, principalmente a cadeira³⁰¹ que aquele utilizava. Ele deve contratar uma nova secretária (o) e, se possível, mandar fazer uma pintura nova no gabinete. A ideia é que quem é exonerado ou substituído num determinado cargo raras vezes sai com tranquilidade e vontade, acreditando-se na possibilidade de deixar algo nos móveis ou na sua cadeira que pode afetar negativamente o seu sucessor e transformar o seu mandato num fracasso.

Foram-me referidos casos de indivíduos supostamente saudáveis antes do exercício de certos cargos que passaram a ter uma saúde debilitada, degenerando, por vezes, em morte. O nomeado vive num clima de desconfiança que se consubstancia em prestar atenção aos comentários dos trabalhadores do organismo que dirige; ter cuidado com a água, café e outros alimentos que podem ser enviados ao seu gabinete; atenção na abertura de cartas ou envelopes fechados; antes de se sentar, verificar o estado da sua cadeira; não apertar a mão a indivíduos com os quais se tenha incompatibilizado; evitar festas ou comemorações fora do círculo familiar mais restrito; verificar a fechadura ou maçaneta da porta do gabinete antes de a abrir.

³⁰⁰ Há paralelos com o que ocorreu em Moçambique no pós-guerra e foi descrito por Granjo (2007) no seu artigo intitulado «Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique».

³⁰¹ Nas sociedades africanas a cadeira é considerada um símbolo do poder e a sua utilização obedece a certas regras. Em alguns contextos, a cadeira de um soberano não pode ser partilhada. É individual. Em certas casas existe uma cadeira ou um sofá destinado ao dono da casa (o chefe da família ou o marido) e ninguém se pode sentar nela. Tais restrições estendem-se à loiça e aos talheres.

A problemática que cerca os cargos de chefia não se resume apenas à dificuldade de aceitação da substituição de um indivíduo por outro. Efetivamente, com a substituição são quebradas redes de clientelismo e de fraude, como manipulação de pagamentos referentes a materiais consumíveis, obras de reabilitação e de higienização da instituição, outros. Os acordos estabelecidos com empresas para aquisição de serviços dão comissões que rondam os 5% a 10%, a que se acrescentam casos de subfaturação. Atitudes fraudulentas como estas levam, naturalmente, ao medo de auditorias que incriminem o (s) infractor(es)³⁰².

As tensões resultantes destes processos podem ser uma explicação para o surgimento de algumas doenças, sejam elas físicas ou psicológicas, que legitimam o recurso a quimbandas, santas e pastores neopentecostais.

4.9. Herança e doença

A herança também pode conduzir à doença, por engendrar muitas vezes disputas acirradas entre os vários atores envolvidos (viúvo/viúva; pai/mãe; filhos/filhas – também filhos feitos fora do casamento ou em novos casamentos; irmãos/irmãs; tios/tias; sobrinhos/sobrinhas; netos/netas; avôs/avós; enteados/enteadas). A situação torna-se bastante complexa quando os bens são disputados por todas as entidades citadas e não existe um testamento para regular a respetiva distribuição. Em alguns casos o testamento é refutado pela família, principalmente nos sectores da sociedade em que a viúva³⁰³ é bastante visada pelos parentes do marido morto que se apropriam de todos os seus bens, independentemente de haver ou não filhos.

A questão agrava-se em relação a famílias onde a herança segue o princípio segundo o qual o herdeiro é o filho da irmã, com o pretexto de que ele não contribuiu para criar bens. A esta acrescenta-se a tensão decorrente de casos de bigamia ou de poligamia, em que aumenta o número dos que se habilitam à herança. Esta tensão estende-se às

³⁰² Para além do risco de auditoria existe também o receio de perder uma fonte de rendimentos extrassalariais porque o novo gestor pode optar por uma nova empresa para o fornecimento de materiais e/ou serviços. A preocupação estende-se também ao proprietário da empresa fornecedora que pode perder um cliente regular. Os privilégios do exercício de um cargo de chefia em certas instituições como viatura (com direito a manutenção e combustível), pagamentos telefónicos, ajudas de custo em viagens, viagens de avião em classe executiva e em primeira classe, visibilidade local e nacional, relacionamento privilegiado, residência protocolar - são um conjunto de benefícios que induzem a uma espécie de resistência e possibilidade de se “fazer algum mal ao novo gestor”

³⁰³ A viúva é bastante escrutinada e, na maior parte das situações, considerada culpada pela morte do marido. Para a apropriação dos bens, argumenta-se que os filhos não são biológicos.

mulheres e filhos dos diferentes relacionamentos, numa precedência que vai da primeira à última mulher. A apropriação indevida da herança pode conduzir a práticas de feitiçaria que resultam na morte do usurpador e, em algumas situações, este tem sido o principal elemento de contenção entre os potenciais herdeiros, os quais chegam a abdicar da herança e aceitar o quadro estabelecido.

Situações relativas à herança têm estado a contribuir também para um certo distanciamento entre o meio rural e urbano, principalmente por causa do conflito armado que devastou o país e precipitou a deslocação de pessoas para os mais variados contextos do território angolano. Ocorre que em muitas “aldeias” angolanas as terras não foram registadas em termos de direito de propriedade, passando para a nomenclatura das “terras tradicionais” nas quais os aldeões, em função do nome da família, conseguem circunscrever a localização e limites de cada propriedade. Por imperativos do conflito armado, alguns tiveram de abandonar as suas terras e se instalado em lugares distantes mas sempre com a ambição de um dia regressar e, se possível, ser enterrado junto dos antepassados.

Alguns retornos têm sido desaconselhados por conta de uma série de indivíduos que, depois de longos anos em meio urbano, resolveram voltar às terras dos seus antepassados e contraíram doenças que os levaram à morte.

Há uma perceção por parte dos habitantes da aldeia que se traduz nos seguintes termos: «se não fôssemos nós as terras teriam sido ocupadas por outras pessoas e não é justo ver um indivíduo que abandonou a “aldeia” por conta da guerra retorne e nos convide a abandonar as terras». Por esta razão, o retorno à terra de origem tem sido encarado com muita prudência por via dos relatos veiculados pelas famílias que tentaram fazê-lo. Na maior parte dos casos, investe-se num regresso simbólico que se concretiza na manutenção do cemitério de família³⁰⁴ e, em certos casos, na exumação ou transladação de corpos para a inumação nestes espaços, de elevado valor para as famílias. Estes casos ocorrem apenas entre famílias que ainda podem contar com anciãos que conseguem negociar esse regresso simbólico, dando luz verde aos habitantes da aldeia que ocuparam as terras para as cultivar e, se possível, dar algum apoio em dinheiro, sementes ou equipamento agrícola. As famílias que não têm um familiar vivo

³⁰⁴ Ver anexo E.

difícilmente conseguem reaver as suas terras, existindo, todavia, muitas famílias que mesmo tendo conhecimento da existência de vastas extensões de terra pretendem recuperá-las.

Este cenário altera-se quando quem quer regressar à terra de origem está politicamente bem posicionado, sendo, nomeadamente oficial do exército ou da polícia nacional, membro do executivo angolano, entidade religiosa respeitável. Estes conseguem reaver as terras dos seus antepassados com alguma facilidade e os cenários de doença e morte são pouco visíveis³⁰⁵.

O comportamento de uma família durante o conflito armado é também fundamental para o regresso, pois famílias que lideraram atrocidades contra os aldeões da sua terra de origem são fortemente contestadas. Independentemente do estatuto que se possa atribuir a cada uma das entidades aspirantes à recuperação da sua herança, o contacto com a autoridade tradicional³⁰⁶ da região é incontornável.

4.10. O culto dos antepassados e a proteção e cura

Como referi anteriormente, a prática do cristianismo coexiste, neste como noutros contextos, com a manutenção de práticas anteriores à conversão. Deste ponto de vista, deve ser salientado o culto dos antepassados os quais, como Deus, são entidades protetoras que, além disso, podem funcionar como mediadores entre os homens e Deus. Eis o que se verifica no caso da Índia, analisado por Perez (2012),

No meu trabalho de campo anterior no Gujarate, pude aperceber-me da periodicidade com que os católicos, que se encontravam na base da estrutura social, iam à missa diária ou semanal e observavam os formalismos impostos pela igreja. No entanto, alguns deles oravam também aos deuses hindus a cujo *puja*³⁰⁷ compareciam regularmente, e a *Bhavani* mata («mãe»), a deusa benevolente e protectora [...] (Perez, 2012: 161, 162).

O culto dos antepassados, além de assegurar a proteção da comunidade, tem um outro objetivo interessante: a produção de chuvas³⁰⁸, ou seja, o de garante da fertilidade da sociedade e da natureza. Quando um indivíduo morre transforma-se, sem transição, em

³⁰⁵ Existem casos de insucesso por parte daqueles que desrespeitaram as autoridades tradicionais ou tentaram anexar espaços não autorizados ou pertencentes a outras famílias.

³⁰⁶ Referindo-se a sociedade Ovimbundu, Florêncio (2010:100) destacou que as autoridades tradicionais (*olossoma*) representam a «continuidade da primordialidade do poder dos antepassados na *ofeka*, e a continuidade reprodutiva da sociedade».

³⁰⁷ “Devoção, culto, homenagem, compreendendo um conjunto de oferendas à divindade” (Perez, 1994:184).

³⁰⁸ Destaca-se a festividade *ondyelwa*, culto do boi sagrado ou boi Géroa do soba. Esta festividade é comum entre os “Ovanyaneka-Nkhumbi”» (Estermann, 1983: 374).

antepassado. Todavia, existem alguns aspetos que são tomados em conta para a determinação do estatuto de antepassado enquanto espírito “bom” ou “mau”: (1) o comportamento durante a vida; (2) a relação com os familiares, amigos e outros; (3) a forma como morreu e os cuidados tidos com o seu cadáver.

Assim, em alguns locais do Lubango é costume fazer-se oferendas ou pequenos ritos para agradecer aos antepassados que se converteram em espíritos protetores (*onosande*). No caso de espíritos antepassados considerados maléficos, procura-se quimbandeiros, santas e igrejas³⁰⁹ para os aplacar. Por isso, Altuna (2006:439) referiu que «só se morre verdadeiramente quando se realizam os ritos, segundo a tradição e a comunidade tem certeza de que o defunto foi recebido pela comunidade dos antepassados».

Em meio urbano, por influência da igreja³¹⁰ que considera o culto dos antepassados idolatria, não é muito comum a realização de um culto. Porém, algumas famílias angolanas, em função das suas apreensões e sinais considerados preocupantes, acabam por fazer algo para apaziguar os espíritos dos antepassados.

Entre os Ovimbundu do planalto central era³¹¹ costume dirimir algumas doenças através do *etambo*³¹², para cujo sucesso era necessário conhecer bem a família de aliança. Daí a defesa da endogamia como garantia de se conhecer as doenças da família e aqueles que supostamente morreram com os sintomas apresentados pelo novo membro. Canhama, membro da comunidade Ovimbundu do Andulo³¹³ e atualmente pastor evangélico, ao referir-se à doença de uma criança ou adolescente relatou o seguinte:

Os “mais velhos” perguntavam-se: dos “velhos” que já partiram quem manifestou sintomas análogos? Alguém manifesta-se e diz: é o “velho” Tchacupanga. Dirigiam-se, então, ao *etambo* e realizavam um ritual com preces ao “velho” indicado. Entravam em transe e pediam para deixar o corpo da criança doente. A criança permanecia na aldeia, em casa dos pais. Não era levada ao *etambo* mas ficava automaticamente curada. Fazia-se então uma festa para toda a família³¹⁴.

³⁰⁹ Neste particular, qualquer igreja pode intervir em termos de purificação. Por exemplo, a igreja católica utiliza a água benta para aplacar os espíritos maus; as protestantes recorrem à oração e aos salmos.

³¹⁰ Principalmente as igrejas evangélicas. O combate das igrejas contra alguns dos pilares fundamentais da organização tradicional foi largamente analisado por Florêncio (2010) num artigo intitulado: No reino da toupeira. Autoridades tradicionais do M’Balundu e o Estado Angolano.

³¹¹ E ainda é em certas sociedades rurais e urbanas.

³¹² Uma casa de pequena dimensão (pequeno santuário) onde colocavam pratos, tecidos, uma cadeira, vinho e pão. Entre os Ovanyaneka, o local de cura tradicional chama-se *ekelengue* e pode ser uma casa feita para o efeito, uma árvore, uma pedra. *Etambo* significa também o conjunto de pequenas aldeias ou o espaço onde são sepultados os corpos dos *olossoma*.

³¹³ Município da província do Bié. O Bié é considerado o centro de Angola.

³¹⁴ Fonte: Faustino Canhama, 2013.

A lógica do *etambo* é ainda significativa para muitas famílias em Angola que, de forma discreta, possuem para o efeito um quarto de acesso bastante restrito. Outros possuem alguns símbolos do *etambo* que são guardados num dos móveis do quarto. A ligação aos antepassados é também evidenciada pelo choro ritual nos funerais, com apelos aos que foram sepultados no local para que recebam e protejam o familiar que vai agora a enterrar.

Tal ligação é ainda manifesta através dos alimentos, para que os antepassados não passem fome e assegurem abundância alimentar à família a que pertenceram. Por esta razão, não se deve consumir os alimentos todos durante a noite. Uma parte deles é deixada para que, na sua visita noturna, os antepassados possam alimentar-se.

Algumas famílias continuam a colocar um prato na mesa no lugar onde se sentava o antepassado para que continue as suas funções de proteção. Existem oposições entre o culto aos antepassados que tenho vindo a abordar e aquilo que foi observado noutros contextos como o que Perez (1994) descreveu em relação aos Vankars do Gujarat:

Os *pitra*³¹⁵, ‘antepassados’, têm uma proximidade vaga e inofensiva com o mundo dos vivos durante o ano que se segue à sua morte, após o que se tornam espíritos pacíficos do *svarga*³¹⁶; por isso, os Vankar³¹⁷ concedem pouca atenção ao seu culto, limitado a vagas referências em algumas cerimónias auspiciosas, nos aniversários do pai e da mãe ou de algum parente especial [...] (Perez, 1994:144).

4.10.1. O culto dos antepassados e os rituais de passagem

Uma das formas de venerar os antepassados é a realização de alguns rituais como *okupitapondje*, *efiko*, *ekwendje*, alambamento, casamento, morte e luto, os quais são encarados como dispositivos de purificação e proteção. Por isso, a ausência ou não realização dos mesmos pode conduzir a situações problemáticas³¹⁸.

A presença regular dos antepassados inicia-se com o ritual *okupitapondje*, o primeiro rito no quadro dos rituais de passagem, realizado no sétimo dia (em certos casos no trigésimo dia) após o nascimento de uma criança, e que consiste na sua apresentação pública. Trata-se de uma espécie de autorização para a saída da criança do interior da

³¹⁵ “Antepassado” (Perez, 1994:184); *petra*, “estado transitório entre a cremação e a passagem do espírito à categoria de antepassado; fantasma” (Perez, 1994:184).

³¹⁶ “Paraíso, céu, parte superior do “triplo mundo” organizado pelo *dharma*” (Perez, 1994:186).

³¹⁷ Casta de intocáveis de Valthera, distrito de Ahmedabad, Estado do Gujarat (Perez, 1994:2,3).

³¹⁸ A infertilidade está entre as possíveis consequências da não realização de um ritual de iniciação em honra dos antepassados.

casa e a frequência de locais exteriores. Coloca-se a criança num balaio³¹⁹ ou ao colo de uma idosa e dá-se uma volta pelo exterior da casa. A testa da criança, da mãe, do pai e de alguns participantes no ritual é marcada com carvão e cinza³²⁰. Algumas famílias aproveitam esta oportunidade para dar o nome à criança e faz-se uma espécie de oração aos antepassados a solicitar sorte e saúde para o seu crescimento saudável e próspero. Seguidamente, leva-se o bebé ao quintal ou à rua para o apresentar ao meio envolvente e aos vizinhos.

Os rituais de iniciação continuam a verificar-se mas apresentam algumas particularidades pois, ao nível rural, ele é realizado com alguma regularidade e intensidade ao passo que, em meio urbano, apenas as famílias mais conservadoras o fazem. O *Efiko*, ritual de iniciação feminina entre os Ovanyaneka-Nkhumbi, realiza-se também em meio urbano, nos contextos em que foi acolhido pela igreja católica.

Os rituais de iniciação feminina são considerados imprescindíveis para a vida de uma mulher adulta, principalmente para ter uma vida conjugal equilibrada. A não realização deste ritual é considerada “fonte de azar³²¹” para a família, pois acredita-se que a mulher conhecerá vários percalços que podem afetar os filhos e outros membros da sua rede de parentesco. A ausência deste ritual é colmatada por um ritual de purificação que consiste em passar excremento de vaca com óleo vegetal no corpo da mulher. No caso de haver a intenção de casamento, sacrifica-se uma vaca e o casal é envolvido no interior da pele ensanguentada do animal.

Os rituais de iniciação masculina, que têm como estrutura de base a reclusão, estão a tornar-se cada vez mais escassos em meio urbano, onde é prática procurar-se um enfermeiro especialista em circuncisão ou mesmo um médico que leva o jovem a um hospital, em cujo bloco operatório se realiza o corte do prepúcio. O recuo dos rituais de iniciação masculina deve-se à sua associação a situações mágico-religiosas perturbadoras, à figura do *ovingange*³²² que era considerado um *tchilulo*³²³, às provas

³¹⁹ Cesto grande feito de palha, usado antigamente para armazenar ou carregar mantimentos: milho na espiga, ração para o gado (<http://www.dicionarioinformal.com.br/balaio/> consultado no dia 22 de Agosto de 2014).

³²⁰ Ver anexo D.

³²¹ Por exemplo, a morte constante dos filhos (*ohumba*).

³²² Figura central no encerramento do ritual de iniciação masculina, tem sido considerada, pela forma como se apresenta, uma espécie de palhaço. Trata-se de um indivíduo que aparece mascarado e vestido com materiais obtidos a partir de cascas de árvores e sisal. Tem na cintura uma saia (*mundjanga*) feita à base de sisal ou ráfia desfiada. Por ser uma figura dançante, à medida que mexe a cintura, a *mundjanga*

físicas, à morte como troféu³²⁴ e ao isolamento em regiões de difícil acesso. Este recuo é particularmente nítido em famílias que se consideravam assimiladas e nas que se converteram ao cristianismo.

O ritual de iniciação masculina, quando se realiza, continua a ter como elemento central a figura do *ovingange* e as representações que o cercam. Assim, um ritual com o *ovingange* preserva um código (anteriormente bastante secreto), o *wayeno* cuja memorização por parte dos iniciandos era obrigatória e consistia no seguinte:

Wayeno? Wayeno wa teta mbwebwe, mbwembwe ya limeneka tchisika lyakulia vity, kalunga wa kulia vantu tuholokela, na soma yetu Kambinda watussemenekele lilumbo ya ngongo wanga, kandanda mumussenge, tchilombola muimbo, tambuleni lilumbu ya ngongo wanga, tambuleni Tchiwewe! We (eeeeee...)³²⁵.

O circuncidado entre os Nganguela, os Cokwe e os Ovimbundu tinha de memorizar estas expressões que lhes permitia ter liberdade de circulação no interior do bosque sem temer um *ovingange* ou um acampamento de circuncidados (*evamba*).

4.10.2. Rituais funerários

Como referi anteriormente, o culto dos antepassados está, implícita ou explicitamente, ligado à morte e aos rituais funerários.

O período de transição entre a morte e o fim do luto é particularmente ameaçador e deve revestir-se de cuidados. Os diferentes passos deste ritual não devem ser descurados sob pena de ocorrer uma nova morte ou a visita de maus espíritos à casa do morto (a). Os cuidados vão desde o posicionamento do cadáver ao choro ritual. O choro tem um

gira para o sentido que o dançarino lhe quiser dar. As mulheres e os indivíduos não circuncidados devem estar distantes dele. Indivíduos não circuncidados que passassem pelo vento do *ovingange* podiam contrair doenças psicológicas que os podiam levar à morte, caso não pagassem uma multa e fossem tratados por um especialista. As proibições estendiam-se à interdição de dizer que o *ovingange* é uma pessoa. Há regiões de Angola que ainda preservam a figura do *ovingange* com todos os mistérios que o rodeiam e, em caso de violação do regulamento do *ovingange* (passar por um acampamento sem prévia autorização; utilizar um caminho proibido; insultar ou agredir o *ovingange*), é necessário organizar rapidamente uma reunião familiar e pedir ao familiar mais velho a negociação de uma multa e o seu pagamento para não haver problemas de saúde ou morte do “infrator”. Eram bastante combatidos pelas igrejas, tanto católica quanto protestante. Hoje, em alguns contextos, aparecem como figuras simbólicas, de brincadeiras de crianças. Para uma ideia mais concreta desta figura, ver anexo F.

³²³ Alma de outro mundo.

³²⁴ Os rapazes que morressem por infeção ou qualquer prática mágico-religiosa eram considerados troféus de um ritual bem-sucedido.

³²⁵ Tradução: “Recebem? Recebam o que te cortou (*tchilume*) e o primeiro a ser cortado, o frio envolve as árvores, o Deus do trovão engole a pessoa e vai até à casa do nosso grande soba Kambinda que organizou a festa de circuncisão e nos ensinou os segredos da mata cuja tradição não nos pertence. O circuncidado fica na mata e o que vai ser circuncidado em casa, recebam as coisas que trouxemos da mata que não nos pertencem e recebam o Tchiwewe! Wa (aaaaaaa...)” (Fonte: Liatunga, 2013).

significado simbólico significativo, por ser considerado “repelente” do mal. Em algumas situações, este momento é aproveitado para pedir ao morto que envie a sua alma para consumir alguém que tenha feito o “mal”. Entre os cristãos há quem chore em oração a pedir a Deus para interceder na salvação da alma do morto e o receber junto de si. Trata-se de uma altura para se fazerem elogios e enaltecer os feitos de quem partiu.

O choro extremamente ruidoso nos rituais funerários constitui um meio de purificação do espaço de espíritos “maus” pois, as expressões evocadas transmitem uma mensagem de repúdio e de rejeição da morte no seio da família. Este choro aumenta de intensidade sempre que chega um parente próximo. Rituais de morte considerados “calmos” ou com choros pouco intensos são motivos de rumor³²⁶ por parte de familiares, vizinhos ou amigos.

O fogo, particularmente o de cozinha, está cercado de precauções. Apropriar-se do fogo ritual, levá-lo para casa e acender o fogão de lenha para cozinhar pode ser interpretado como um ato de feitiçaria. Aliás, em contextos mais periféricos existe um cuidado redobrado com o fogo, o qual não pode ser pedido.

A morte corresponde a uma forma extensa de sociabilidade da qual participam familiares e amigos, que, além disso, estão envolvidos nas diferentes etapas rituais. Do ponto de vista antropológico, quero chamar a atenção para a chamada “morte sem corpo”, aquela em que o corpo foi abandonado ou enterrado noutra lugar por não haver condições de transladação. A divulgação da informação é acompanhada da verificação da respetiva veracidade e subsequente preparação do ritual que, neste caso, obedece a todos os ritos referidos com exceção da realização do funeral. Considera-se um ritual importante que pode contribuir para a estabilidade da alma que, desta forma, não importunará os familiares que lhe sobreviveram.

Devo sublinhar, todavia, que os “óbitos sem corpo” constituem uma certa preocupação para os familiares do morto. Em suma, pelos temores que provoca, e a instabilidade no seio da família, ocorrem doenças que são justificadas com base na não realização do enterro do familiar morto. Ouçamos a seguinte passagem:

³²⁶ Na “ausência de choros” ou “choros discretos” supõe-se que era um recém-nascido, que o indivíduo se suicidou, que era um grande feiticeiro ou uma pessoa muito má, que não conquistou o amor da mulher, dos filhos e daqueles que lhe eram próximos; a ausência de choro pode ser interpretada como um ato de ingratidão da mulher, dos filhos e de parentes próximos.

Meu filho! Os excessos cometidos durante o conflito armado angolano deram lugar a uma série de assassinatos cujos corpos não tiveram uma sepultura. Olha que na tradição africana não enterrar um corpo é fonte de azar. Imagine o número de corpos espalhados por toda Angola sem sepulturas! Angola está amaldiçoada e é por isso que as coisas estão estagnadas e se observam muitas cenas chocantes. Existem muitas almas deambulando a procura de um espaço para repouso. Antes de tudo é necessário que os principais beligerantes assumam e peçam desculpas pelo sangue inocente derramado e se organize um ritual de carácter nacional para apaziguar estas almas³²⁷.

A viúva é quase sempre o objeto de maiores cuidados. Ela é acompanhada permanentemente por uma mulher mais velha, escolhida pela família biológica do morto para vigiar o sono noturno e verificar se ele é tranquilo ou conturbado. A existência de conturbações durante o sono pode ser sinal de uma perturbação de outra natureza, a qual é levada a um conselho familiar que se reúne no dia a seguir ao enterro. Neste encontro, a viúva deve prestar esclarecimentos sobre a sua vida conjugal, relatando possíveis pactos feitos com o marido, situações de adultério, abuso físico ou emocional, consumo excessivo de álcool. Em função dos relatos é decidido se a mulher fará ou não luto. Em caso positivo, a mulher é submetida a um banho que pode ser tomado num rio ou em casa, nas primeiras horas da manhã. Trata-se de uma espécie de purificação e sinal de agradecimento da família do morto pelo tratamento que deu ao marido.

Em situações de recusa do luto, não é realizado o banho de purificação e a mulher estará particularmente vulnerável a interferências negativas, razão pela qual não poderá voltar a casar, sob pena de ter uma vida penosa e difícil³²⁸.

No caso de ser posto o luto, há um período de tempo em que a viúva sofre algumas restrições, principalmente de natureza sexual, até ao dia em que se realiza uma cerimónia para a suspensão do luto³²⁹. Este período vai de um ano a seis meses³³⁰ e o ritual baseia-se essencialmente num banho³³¹ ao viúvo (a) como forma de o purificar de

³²⁷ Fonte: Tchacupanga, 2013.

³²⁸ Pela história oral relata-se que a “cozinha africana” está baseada em três pedras que suportam a panela e evitam que a mesma toque diretamente sobre a lenha ou se desequilibre. O simbolismo do fogo e da panela aqui ilustrados apresentam a importância da refeição do marido e da mulher que a confeciona. Em caso de morte do marido e na ausência de um ritual de purificação à mulher, ela será azarada ao ponto de ficar viúva por três vezes e morrer seguidamente.

³²⁹ O ritual de suspensão do luto tem estado a perder o seu significado por influência da igreja e, na maior parte dos casos, organiza-se um culto religioso na igreja e faz-se um pequeno coquetel em casa do morto (a) ou em casa de um familiar deste.

³³⁰ A duração do luto varia em função do grupo étnico. Entre os Ovanyaneka-Nkhumbi e os Kwanhama o período de duração do luto não excede os seis meses. No caso de mulheres que se tornam viúvas ainda jovens, também se abrevia a duração do luto para facilitar a purificação e possibilidade de um novo relacionamento.

³³¹ O banho merece uma atenção redobrada dos familiares da viúva (a) para que não seja adicionada qualquer substância que possa criar dificuldades ao processo de purificação.

toda a impureza decorrente da roupa utilizada (preta ou branca) que é colocada no lixo ou atirada ao rio. A cerimónia é acompanhada de um serão que não se pode prolongar até ao amanhecer, no qual são disponibilizados alimentos diversos e bebidas, particularmente a quisângua/bolunga³³² que deve ser servida aos convidados pelo viúvo (a). Participam da distribuição o cunhado (a) do morto (a). Entre alguns Ovanyaneka-Nkhumbi, ainda é comum a «viúva abandonar a casa após a cerimónia de suspensão do luto, pois os bens pertencem à família do marido e ela deve juntar-se à sua família que disponibiliza um espaço para a construção da nova residência³³³».

Em alguns contextos (principalmente nas sociedades Cokwe e Nganguela), a morte de uma mulher casada apresenta-se como uma situação bastante problemática porque nestes grupos o marido é visto como protetor, estando tal proteção evidente na posição que tomava durante o sono³³⁴. Em caso de morte da mulher, os familiares dela perguntam ao marido: “Tu dormes à frente e não percebemos como é que o mal passou por ti e ceifou a nossa filha?” Para estes casos são acometidas multas pelo facto de o homem ser considerado culpado, o qual deve cumprir as recomendações que lhe forem impostas sob pena de ser amaldiçoado.

4.10.3. Exumação ritual

Em muitas circunstâncias, a família do morto requer a exumação. Ela tem por base a conceção de que a pertença de um indivíduo a um determinado espaço é relevante para a sua definição identitária. Por esta razão, alguns indivíduos, preferencialmente os de meia-idade, alertam os filhos e familiares para que, após a morte, querem ser sepultados na sua terra natal por acreditarem que, em terra alheia, não podem ter o repouso desejado. O enterro do corpo em túmulos que foram utilizados por outras pessoas, sejam elas familiares ou não, é objeto de crítica e, de novo, é a identidade do indivíduo que, nestes casos e mesmo depois da morte, foi perturbada. Ora, aqui como noutros contextos, a diluição dos limites de uma determinada estrutura ameaça essa estrutura e os seus membros (vide Douglas, 1966).

³³² Bebida fermentada feita a base de farinha de milho e *mbundi* (planta aromática que dá gosto à bebida e serve de fermento – pertence à família das *fabaceae* e tem como nome científico *eriosema muxiria*). Para a bebida são apenas utilizadas as raízes da planta.

³³³ Fonte: Ana Chissingui, 2014. É por esta razão que neste grupo etnolinguístico algumas mulheres vão tirando alguns bens do marido e depositam-nos em casa da família biológica. Este processo é muitas vezes aceite pelo marido enquanto vivo, para salvaguardar o crescimento dos filhos.

³³⁴ Fica sempre na parte da frente da cama e próximo da porta ou janela.

O processo colonial contribuiu para uma grande movimentação de pessoas pelas diferentes partes do país, deslocadas sobretudo para a construção de estradas, pontes e outras infraestruturas. O fim da colonização não parou este movimento, dado o conflito armado que o país viveu, o qual contribuiu para uma mobilidade intensa de pessoas, fundamentalmente civis refugiados e militares. Com efeito, ao contrário do que se vaticinava, o fim da guerra em Angola não contribuiu para o retorno das populações aos locais de origem, antes pelo contrário, exacerbou a procura por espaços em centros urbanos nas capitais de província.

Apesar de haver uma certa contradição entre a ideia de retorno à aldeia e o êxodo rural, a verdade é que o descanso dos mortos é tido como objetivo de qualquer família, sobretudo quando se tratar de indivíduos de meia-idade. Efetivamente, a transladação de corpos em Angola tornou-se bastante regular e tem como objetivo evitar que o espírito do morto perturbe os vivos. Pude observar que esta necessidade implica uma logística considerável e rituais adaptados à situação. Solicita-se à família óleo de palma, vinho, tecido branco, cabritos, galinhas e, se possível, uma vaca³³⁵.

O processo começa por um pedido de autorização aos antepassados para se realizar a exumação e, posteriormente, pede-se desculpa ao morto pelo facto de estarem a importunar o seu possível descanso e evoca-se as razões que estão na base da exumação. Unta-se os instrumentos de trabalho com óleo de palma, os principais intervenientes prendem uma fita branca na testa e começa o processo de exumação que se faz acompanhar por cânticos e por dança. A realização deste ritual é comparada a um “óbito fresco”, no qual são cumpridas todas as formalidades de uma morte recente³³⁶.

A paz com os mortos é fundamental para a harmonia da família porque, tal como disse anteriormente, acredita-se no poder dos antepassados para a proteção dos vivos. Desta feita, a colocação de uma campa sobre o túmulo é acompanhada de um cuidadoso ritual onde se pode confirmar alguma cumplicidade entre o “sagrado” e o “profano”³³⁷ pois, o padre ou pastor aparece como a primeira figura a realizar um culto em memória do

³³⁵ Ver anexo E.

³³⁶ Neste caso particular, tratou-se da exumação de uma autoridade tradicional que foi consumada no período noturno e a sua inumação efetuada antes do nascer do sol.

³³⁷ As expressões “sagrado” e “profano” são propositadamente mencionadas por serem uma evocação dos intervenientes que relativizam a alteridade do sagrado em relação ao profano – apresentam-nos como dois processos que se complementam na harmonização dos espíritos.

morto³³⁸, começando por tirar os blocos provisórios ou qualquer marco colocado para a identificação do túmulo. Seguidamente aparecem alguns anciãos pertencentes à família, que começam por derramar bebidas alcoólicas sobre o túmulo e fazem, num prato, uma composição de óleo de palma com folhas de *limbwe* que servem para a purificação de todos os agentes implicados no ato.

Um ancião passa o óleo de palma em forma de pulseira no pulso e no pé dos participantes, cabendo aos últimos colocar uma soma em dinheiro num balaio. A viúva deve ficar sentada numa esteira virada de frente para o túmulo até o final da montagem ou construção da campa e é acompanhada por outras viúvas. Há uma grande solidariedade entre os convidados e vizinhos que, de forma voluntária, entregam alguns quilos de fuba e galinhas para a refeição ritual que se realiza após a conclusão da campa.

Terminada a campa, volta-se para a casa do morto onde se realiza um almoço com aqueles que acompanharam o processo de montagem ou construção da campa e, à chegada, aparece uma anciã que vai passando com o dedo cinza sobre a testa daqueles que estiveram no cemitério. É mais um ritual de purificação para manter a morte distante da família.

De forma geral, a realização de rituais converge na harmonização de tensões entre os homens e o mundo dos mortos. Batalha (2005) definiu a importância dos rituais nos seguintes termos:

Os rituais (ou ritos) representam a prática das pessoas em relação ao sobrenatural e ao sagrado. São uma forma de manter a coesão dos grupos sociais em torno de uma determinada cosmologia. Servem também para aliviar a tensão emocional criada por situações de risco como o nascimento, a morte, e o casamento. Uma das funções dos rituais é assegurar que as pessoas atravessam esses momentos com o devido enquadramento ideológico e social (Batalha, 2005:270).

Subjacente ao ritual funerário está, pois, a ideia de doença – e de cura. Será que a igreja, o quimbanda e a santa resolvem todas as questões? As respostas surgem sem hesitação. Em várias franjas da sociedade angolana atual, independentemente de se pertencer a meio rural ou urbano, existe uma certa tendência para se acreditar que há sempre um

³³⁸ Devo destacar que nem todas as igrejas evangélicas aceitam realizar cultos dos mortos. Certos pastores da IECA (Igreja Evangélica Congregacional em Angola) fazem-no. Também o fazem padres católicos. O culto dos mortos é considerado por igrejas protestantes como idolatria. Realiza-se uma chamada de atenção aos vivos sobre a conduta que devem ter na terra. Trata-se de uma oportunidade importante de evangelização.

mal por detrás de qualquer doença. Nesta ordem de ideias, é longa mas elucidativa a ideia de Batalha (2005),

[...] Atribuir os males à acção de bruxas (os) é uma maneira de explicar acontecimentos que escapam ao controlo, e ao conhecimento empírico, das pessoas. [...] A humanidade tem dificuldade em lidar com o desconhecido e a incerteza. Sistemas explicativos como a bruxaria não só fornecem explicações simples como também proporcionam uma forma de controlo em relação aos comportamentos, que se afastam demasiado das normas sociais. Em qualquer sociedade, as pessoas não se satisfazem com possibilidades, querem ter certezas. Quando o médico lhes diz que têm um tumor e lhes explica as causas e a natureza do mesmo, elas querem saber porque lhes aconteceu a elas e não ao vizinho. As pessoas só descansam quando encontram o “responsável”, que, em muitos casos, acaba por ser um deus ou um espírito. No caso da bruxaria (e feitiçaria), a atribuição das causas à acção de umas pessoas é uma forma de tranquilizar as outras. Na sociedade africana tradicional, quando uma pessoa adoece ou morre, a causa é quase sempre a bruxaria. Investiga-se as relações da vítima com os parentes e vizinhos, de modo a encontrar um possível culpado. Durante o processo de “caça à bruxa” surgem acusações mútuas de vários lados, pondo a nu todos os “podres” do relacionamento social entre as pessoas na comunidade. Finalmente, o elo mais fraco cede e o culpado é encontrado (Batalha, 2005: 278).

Tal como afirmei anteriormente, o fenómeno não é visível apenas ao nível das sociedades tradicionais, como afirmou o autor. Ele estende-se às sociedades urbanas. E mesmo mortes cujas causas são clinicamente comprovadas como um ataque cardíaco ou um AVC são frequentemente consideradas resultado de uma intervenção maléfica. Há uma expressão que se tornou corrente: «eles põem doença do hospital». Na perspectiva de Altuna (2006) a morte na cultura tradicional Bantu está sempre ligada a um antepassado ou feiticeiro porque os assassinos são raros. Neste quadro, impõe-se a intervenção do adivinho e do curandeiro como elementos centrais para a resolução de situações relativas à morte ou à cura de determinadas doenças:

O bantu sabe que todos temos de morrer. Mas porque morro agora e assim? A morte é causada por um agente estranho. [...] A morte brota da causalidade mística. A causa mediata é quase sempre uma criatura. A morte dos anciãos, rodeados de numerosa descendência e gozando de bem-estar material, é a única que podem considerar «natural». Morrem felizes porque viveram em plenitude, e passam à plenitude de antepassados. As restantes mortes são anormais; a participação vital foi violentada com malícia. Os assassinatos são muito raros. Abunda todavia a vingança mortífera do veneno. A maioria das mortes derivadas de consultas ao adivinho são provocadas por fulminantes drogas venenosas. A maioria das mortes são atribuídas a acção mágica. Os agentes, que manejam mortiferamente a interacção vital, podem ser os antepassados que não foram devidamente honrados, guardam rancor a uma pessoa ou simplesmente são levados pela sua índole maléfica. Nestes casos, urge aplacá-los para que não se multipliquem as mortes. A origem mais comum é a feitiçaria. O banto acredita que algum membro da comunidade, dotado de poderes mágicos ou que deles se apoderou, fulmina a vítima e permanece oculto (Altuna, 2006:435).

Podemos, pois, observar que, mesmo em caso de morte, é necessário recorrer a especialistas para se fazer uma purificação e prevenir a repetição de situações negativas. Em diferentes planos da sociedade há quase sempre um elemento da família que acredita no quimbandeiro, na santa, na igreja e que tenta persuadir os membros da

família a recorrer a estes “especialistas” para o tratamento que, ao que tudo indica, a morte expõe como necessário.

Capítulo 5. Purificação e Cura

No contexto da Igreja Jesus Cristo Salvador, a purificação e a cura são a tônica dominante. Com efeito, o grupo dirigente da igreja e os seus fiéis consideram-na uma igreja baseada no ministério da cura pela fé³³⁹, estando todo o processo ritual plasmado nos processos de purificação, libertação e cura. Para a concretização deste desiderato, começa-se com uma consulta que resulta num diagnóstico da situação do fiel-paciente e segue-se um conjunto de atividades que têm como fim último a cura ou o bem-estar emocional e físico.

Farei uma análise algo demorada sobre os diversos rituais realizados no interior e no exterior da igreja, que vão desde os cultos diários a correntes de libertação, rituais de cura de potenciais enfermos, peregrinação ao monte e processos decorrentes desta ação, libertação de residências e outros espaços considerados impuros e merecedores de uma intervenção “espiritual”, purificação diária dos fiéis como forma de impedir qualquer tipo de maldição ou retorno da doença.

5.1. A consulta e o tratamento

Os processos de libertação, purificação, consulta e tratamento na igreja contam com uma importante e variada produção teórica com diferentes abordagens disciplinares, como os estudos de Staussner (2001) que analisou a importância da medicina tradicional entre os afroamericanos nos Estados Unidos da América, recurso que supostamente lhes asseguraria a sua integração no contexto americano e evitar a opressão, o racismo e a rejeição. Baronov (2008) refletiu sobre a pluralidade medicinal dos Bakongo, que combinam métodos empíricos e racionais com a magia, investigando ainda, com base nas diferentes práticas, o sistema de relações sociais. Ferguson (2009), por sua vez, sublinhou, entre outros, a importância da água e do baptismo nos processos de purificação e cura na igreja.

Antes de mais, torna-se oportuno realizar uma breve análise sobre a doutrina da igreja em estudo, por ser ela a base de organização e realização de todo o processo de

³³⁹ A cura pela fé não está confinada aos domínios da tradição cristã. «Os antigos egípcios acreditavam que o corpo se dividia em 36 partes, cada uma das quais estava associada a um deus que poderia ser invocado para curar uma determinada doença. Os sacerdotes babilónicos espargiam água de um rio sagrado sobre o corpo dos doentes e, na Grécia Antiga, [...] Asclépio curou o escritor Teopompos por meio da técnica da imposição de mãos» (Drury, 2002:85).

libertação, purificação e cura dos fiéis. Assim, o quadro doutrinal da igreja integra o batismo³⁴⁰ por imersão (no mar ou no rio) de adultos, o casamento, a Santa Ceia, a libertação e a cura. A doutrina consolida-se na base de algumas interdições que o fiel deverá respeitar como não frequentar ambientes noturnos (bares, discotecas), evitar o consumo de bebidas alcoólicas, limitar as relações sexuais a um único parceiro (o marido ou a mulher), evitar rumores sobre a vida de outrem. A estas interdições acrescenta-se o dever de ofertar dinheiro ou bens para o crescimento da igreja.

O casamento faz, como referi, parte da doutrina da igreja. Não foi, todavia, realizado nenhum ritual desde que a Igreja Jesus Cristo Salvador foi fundada, embora, para apoiar os devotos economicamente mais carenciados, para os quais os honorários cobrados pela conservatória do registo civil são pesados, tenham sido iniciados os procedimentos necessários para que a igreja venha a efetuar rituais matrimoniais. Parece-me interessante lembrar (cf. *supra*, capítulo 3) que os pastores não são casados pelo registo civil nem pela igreja. Vivem em união de facto, por conceberem o casamento como uma mera formalidade e não uma obrigação imposta pela bíblia. O adultério é, no entanto, em princípio intolerado.

Apesar de haver um conjunto de limitações impostas pela igreja a todos os devotos, elas têm maior impacto sobre os enfermos, os quais devem cumpri-las na íntegra sob pena de fracasso ao nível do tratamento. Os outros fiéis encaram tais medidas com alguma razoabilidade e defendem a sua moderação, verificando-se, em certas ocasiões, fiéis convertidos oferecendo bebidas alcoólicas às visitas, facto que não ocorre nas igrejas evangélicas e pentecostais mais conservadoras. Outra particularidade tem que ver com a Santa Ceia que é apenas servida por altura da Páscoa, contrariamente a outras igrejas evangélicas que a fazem mensalmente e à católica que a realiza em todos os cultos.

Na Igreja Jesus Cristo Salvador, as consultas são realizadas no período da manhã entre as oito e as doze horas. Os indivíduos que vão às consultas devem pagar uma taxa de dois mil kwanzas, que corresponde aproximadamente a quinze euros. Os diferentes produtos usados para o tratamento são comprados pela igreja e os respetivos custos suportados pelo paciente ou pela sua família.

³⁴⁰ Há preferência pelo batismo no mar, a julgar pelo carácter repelente do mal atribuído à água salgada. Dada a configuração geográfica do país, nas cidades do interior que se encontram bastante distantes da costa, à qual as deslocações seriam dificultadas pela logística exigida, opta-se pelo rio.

Há sempre um pastor disponível durante as manhãs para receber os pacientes, o qual, através da oração e do clamor para a descida do Espírito Santo³⁴¹ sobre a igreja e sobre ele próprio, consegue fazer um diagnóstico da patologia e o tipo de tratamento a ser utilizado para a cura.

As consultas por mim observadas denotavam uma certa recorrência, em termos de diagnóstico, de problemas relacionados com a feitiçaria e, na maior parte dos casos, feitos por parentes próximos como o avô, a avó, o tio, a tia ou vizinhos. Há, inevitavelmente, alguns casos de acusação de feitiçaria dirigidos ao pai ou à mãe.

A fim de evitar as acusações feitas às “novas igrejas” de, ao incriminarem membros de uma família de feitiçaria, contribuírem para a sua divisão, observa-se a tendência para imputar tal ato aos antepassados. A justificação dada é que os antepassados, a título de proteção pessoal ou ligações de outra índole, realizaram rituais que resultaram em pactos com o demónio, que, em muitos casos, requererem sacrifícios humanos periódicos³⁴². O depoimento de Verena é elucidativo: «a não realização de tais sacrifícios resulta numa luta espiritual que afeta não só o pactuante como toda a sua geração³⁴³. A maldição se pode prolongar por várias gerações e hoje estamos a pagar pelo que os nossos antepassados fizeram³⁴⁴». Esta ideia é corroborada por um leque variado de pessoas no interior e no exterior da igreja, razão pela qual se torna plausível e aceitável a possibilidade de se estar doente por ação dos antepassados, como indica o exemplo abaixo:

A Tembo sofreu um problema tradicional através dos espíritos malignos de algum familiar que a afetou. Quando intercedemos através da oração os espíritos maus e demónios começaram a manifestar-se no corpo dela porque não queriam sair. Fez-se, em primeiro lugar, uma preparação espiritual a pedir a Deus o seguinte: “Jesus Salvador faça com que o espírito mau que afeta essa mulher saia imediatamente de seu corpo”. Dito isto, os demónios que existiam na Tembo começaram a manifestar-se e tomando diversas

³⁴¹ Que corresponde a uma meditação profunda com Deus que determina a patologia do fiel e os procedimentos de cura.

³⁴² A periodicidade dos sacrifícios é geralmente de um ano. Por isso, os óbitos nas famílias são calculados de ano a ano, pois a alma do morto demonstra alguma insatisfação e começa por incomodar o feiticeiro que, em jeito de proteção, desvia o espírito insatisfeito para outra pessoa, geralmente aquele que tiver um “espírito fraco”. Também se relatam casos em que a alma do morto fica o ano inteiro a trabalhar para o feiticeiro (atividade relacionada com a aquisição de riqueza) e começa a manifestar cansaço.

³⁴³ Trata-se de um processo que tem raízes no colonialismo e que foi reforçado pelas diferentes igrejas que se estabeleceram em Angola com o fim de evangelizar os nativos. Nos discursos, passou-se a considerar o africano como um ser supersticioso cujos “rituais mundanos” eram práticas de feitiçaria e, pelo facto de ter havido um processo de assimilação pelo qual passou a maior parte dos nativos angolanos, há unanimidade em aceitar-se a existência, em qualquer família, de um antepassado feiticeiro e responsável por algum desconforto familiar.

³⁴⁴ Fonte: Verena Rosa Marcelino, 2011.

características como leão, cobra ou outro animal qualquer. Como viu, a Tembo manifestase de forma intensa, atirando-se ao chão e tentando atacar-me³⁴⁵.

Presenciei o processo de libertação de Tembo, que constituiu o meu primeiro contacto com situações de exorcismo na Igreja Jesus Cristo Salvador. Trata-se de uma jovem bem-parecida e estudante do ensino superior, que, subitamente, mudou o tom de voz e disse que matou algumas pessoas, ameaçando o apóstolo de morte se não a deixasse em paz; ficou totalmente desgrenhada, com os olhos arregalados e os dentes de fora numa postura de agressão ao apóstolo. Este ia fugindo e utilizando vários artifícios para acalmar e neutralizar o suposto demónio que se estava a manifestar. Trata-se de um caso que tem merecido a preocupação e acompanhamento da família e, daí, a afirmação de uma prima da paciente:

A Tembo, irmã do Toto não acredita que se manifesta e luta com o pastor. Já a prevenimos várias vezes para colocar um colã e um pano a cintura³⁴⁶ mas ela diz não ser necessário porque não se vai manifestar. Ela nem dá conta. Ela sente que o corpo está dorido, normalmente sai a coxear. Dizem que ela ficou oito meses internada na igreja e que agora já se manifesta pouco. Ela tem demónio, maus espíritos. A cara dela e os joelhos viravam ao contrário e nós ao vermos isso chorávamos. Os pastores dizem que tem de acabar o tratamento e ela não tem feito. Muita gente do tempo dela que esteve internada na igreja já está melhor. Isso é por causa de uma bruxaria hereditária que existe na nossa família. Nós todos estamos amarrados³⁴⁷.

É comum o apelo dos líderes religiosos, principalmente os neopentecostais, para que os pastores intercedem junto de Deus para a cura de uma série de patologias como «loucura, alcoolismo, epilepsia, disenteria, vômitos, insónias, pesadelos, infertilidade, impotência sexual, falta de entendimento conjugal, desemprego. Os resultados têm sido positivos, Deus tem operado e dado graça³⁴⁸». Relata-se ainda a cura de outras patologias graves como o HIV.

O primeiro procedimento da consulta é a imposição de mãos, acompanhada de uma oração de súplica a Deus para a revelação do mal que aflige o paciente e a possibilidade de cura rápida. Com base na revelação do Espírito Santo ao pastor, é determinado o período de tratamento e os objetos e produtos a utilizar. O processo de consulta é muito semelhante ao processo de adivinhação³⁴⁹ conduzido pelo quimbanda e/ou pela santa³⁵⁰.

³⁴⁵ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga 2012.

³⁴⁶ A ideia de colocar um colã e prender um pano à cintura decorre do facto de alguns fiéis terem comportamentos excessivos, como apresentarem-se sem roupa no interior da igreja. A palavra “manifestação” é recorrente no interior da igreja e usada para significar o transe e a possessão.

³⁴⁷ Fonte: Verena Rosa Marcelino, 2011.

³⁴⁸ Fonte: pastor Celestino, 2011.

³⁴⁹ Não sendo a adivinhação o escopo essencial da minha pesquisa, não posso deixar de referir a importância dos trabalhos de Estermann (1983), que referiu que «as mulheres de virtude cuanhamas

No entanto, a “adivinhação”³⁵¹ na igreja não inclui sacrifícios de animais; a revelação do Espírito Santo ao pastor reproduz todo o percurso do paciente até chegar à igreja, a possível origem do mal (com pistas de um provável feiticeiro ou bruxo), as zonas do corpo, as condições para o seu tratamento e, finalmente, as consequências da não realização da terapia.

A maior parte dos indivíduos que acorrem a esta igreja para a solução de um problema têm uma experiência longa de padecimento, com recurso a diferentes estruturas como médicos, psicólogos, quimbandeiros, santas e, em certos casos, outras igrejas. Não quero com isto dizer que o processo seja linear, transitando sempre o paciente do hospital para as santas, quimbandas e, depois, para a igreja. A proximidade geográfica determina o itinerário em termos de procura de cura. Além disso, existem casos em que a sequência anterior é alterada devido ao fracasso do tratamento e nos quais o paciente vai da igreja para o quimbanda, para a santa ou mesmo para o hospital.

Em casos de doenças com diagnósticos indefinidos, as famílias deixam-se influenciar facilmente por indivíduos que tenham passado por uma experiência semelhante e que, tendo tido uma mesma sintomatologia, obtiveram a cura.

5.2. Ritos de diagnóstico, purificação e cura: objetos e produtos utilizados

Nos processos de cura, utilizam-se produtos como sal, água, azeite, óleo de palma, perfume, incenso, *chandala*³⁵², ovos, abacate, gengibre³⁵³, *calupo*³⁵⁴ e velas. Cada

praticam a quiromancia em que tornam os sinais mais aparentes por meio de uma leve camada de cinza com que esfregam a mão. A direção, a largura, a profundidade das linhas, indicam o sexo, a idade, o parentesco do agente extranatural causador de uma doença. Entre os Nhanheca-Humbe e Herero recorre-se muitas vezes à aruspicação – consultar as entranhas dum animal». Segundo Fontinha (1999), a adivinhação na zona de Luanda «é feita de uma maneira simplificada, usando apenas o *muxakatu*, pedaço de madeira talhado com várias ranhuras, onde é friccionada uma vara. No nordeste de Angola ainda existe o cesto de adivinhação, ngombo, e o adivinho usa figurinhas esculpadas em madeira, as quais irão determinar a sorte do consulente». Silva (2004) Considerou «a cesta de adivinhação um “ser integrado” que incorpora as peças e o adivinho que, por sua vez, incorpora o *Kayongo* – espírito dos antepassados adivinhos que se apodera do corpo do ritualista e se manifesta através do seu objeto divinatório». Sweet (2007) identifica «os ritos culturais específicos e as crenças que sobreviveram à sua transplantação na diáspora afro-portuguesa, e argumenta que estes não foram objecto de criouliização imediata, antes permaneceram caracteristicamente africanos durante algum tempo. Os escravos transferiram para o Brasil muitas das suas práticas culturais nativas - incluindo estruturas de parentesco, rituais de adivinhação, ordálias, ritos fúnebres, tabus alimentares e sociedades secretas».

³⁵⁰ As santas também não recorrem a sacrifícios animais para os processos de consulta e diagnóstico.

³⁵¹ Espécie de diagnóstico.

³⁵² *Aloe zebrina*.

³⁵³ *Gingiber officinalis*.

³⁵⁴ *Spermacoce terminaliflora*.

tratamento obedece a produtos particulares, dependentes do dom em que se especializa cada pastor, o qual refere sempre que foi o Espírito Santo que lhe revelou os produtos a utilizar nos tratamentos.

Devo aqui retomar uma discussão iniciada anteriormente e que tem que ver com o percurso de cada pastor, principalmente a profissão e atividades exercidas anteriormente, pois aqueles que viveram alguma experiência como quimbandas ou ajudantes de quimbandas têm, normalmente, o domínio de plantas que possuem propriedades terapêuticas e associam alguns elementos vegetais para o tratamento de certas patologias, como afirmou o pastor Celestino:

Isso também varia de pastor para pastor e há aqueles que têm uma especialidade em medicamentos. Preparam *tandawise*³⁵⁵, lavam, pisam e fazem um sumo com o qual se faz um clister ou toma-se. Pode-se misturar com um pouco de leite, sumo, limão, açúcar, soro dextrose ou soro fisiológico³⁵⁶.

Existem ainda nesta igreja elementos que tiveram alguma experiência como enfermeiros ou médicos e que adaptam aos tratamentos medicamentos alopáticos, como acontece com o profeta Paulo Joli Mulende, que, em casos de suspeita de infecção, administra injeções de antibióticos e, como recurso final, recorre a soro.

Há indiscutivelmente uma hierarquia de dons no interior da igreja e, como referi, cada pastor possui uma forma própria de tratamento que, segundo os testemunhos a que tive acesso por parte de pastores, é revelada durante a oração ou o sonho³⁵⁷, sendo o Espírito Santo o autor de tais revelações. Ao analisar as diferentes entrevistas e conversas informais com líderes e membros da igreja, pude concluir que o sonho tem um grande valor simbólico e que constitui a chave para a compreensão do quotidiano de uma pessoa. É, por isso, necessário prestar atenção ao sonho para se fazer uma interpretação

³⁵⁵ Gengibre.

³⁵⁶ Fonte: pastor Celestino, 2011.

³⁵⁷ Da bibliografia sobre o sonho que consultei, destaco os estudos de Bulkeley (1994) «dream reports and dream interpretations are inseparable from the cultural contexts in which they occur. In other words, to understand how other people experience, share, interpret, and act upon their dreams requires a full understanding of their culture. We must carefully study their language, their social institutions, and the psychological, philosophical, and religious beliefs that shape those people's world»; Murphy & Throop (2010) «People make dreams; to make a dream is to remake cultural meaning. Such acts precede and follow the world of the Sign, as the night precedes and follows the day»; Freud (2011) «a opinião popular mantém firmemente a sua crença de que os sonhos têm realmente um significado, de que, de certa forma, prevêem o futuro, ao mesmo tempo que o significado pode ser percebido, de uma maneira ou de outra, a partir do seu conteúdo frequentemente bizarro e enigmático. A leitura dos sonhos consiste em substituir os acontecimentos do sonho, na medida em que se conseguem recordar, por outros acontecimentos».

adequada, porquanto o sonho é tão importante para os fiéis como para os líderes religiosos porque aí pode estar presente o dom da profecia.

Baseando-se em Hall & Van de Castle (1996), Bulkeley (1994:49) analisou o sonho nos seguintes termos:

A dream is a private experience, and a private experience, until they are objectified, cannot be studied scientifically. Dreams have to be reported before they can be studied. Therefore, a dream may be operationally defined as that which a person reports when he is asked to relate a dream, excluding statements which are comments upon or interpretations of the dream.

Apesar das críticas realizadas a indivíduos que gerem a sua vida através de sonhos, algumas santas, quimbandeiros, pastores, profetas e padres incentivam os seus fiéis a ter sempre em conta os sonhos, já que podem ser uma forma de profecia para o bem e para o mal. O sonho constitui, efetivamente, um sistema de significação importante tanto em diferentes contextos da sociedade angolana em geral como da lubanguense em particular e “sonhar mal³⁵⁸” (ver caixões, mortes ou receber algo para comer) pode ser motivo para uma consulta ou partilha com as pessoas mais velhas da família.

Em alguns setores da sociedade angolana, um sonho pode ser uma forma de alerta transmitida por um antepassado à família para prevenir algum mal:

Penso que não se pode desprezar os sinais que nos podem ser emitidos pelos sonhos e é muito difícil tomar uma posição entre a crença e a descrença nos mesmos. Ocorreu uma situação com a nossa família e acho que tudo se esclareceu graças ao sonho que a minha prima teve com o pai. O tio António gostava muito de mulheres e não tinha em consideração a condição das mesmas (casadas, comprometidas ou solteiras). Certo dia foi levado por um grupo de homens para um lugar incerto onde foi morto, apedrejado, até se formar uma espécie de túmulo. A família não se preocupou com a sua ausência por ser de costume os seus desaparecimentos prolongados e, deu-se pelo corpo porque ele apareceu em sonho a filha e disse: fui morto a pedrada por um grupo de indivíduos e deixado numa encosta perto do rio. Avise a família e venham buscar-me para o funeral. Fomos todos ao local e lá estava o tio António morto³⁵⁹.

Ainda a propósito dos sonhos, importa elucidar que a manipulação de sonhos por alguns quimbandas, santas e igrejas tem provocado discórdias no seio dos seus aderentes, muitas vezes irreconciliáveis entre as redes familiares, de vizinhança e de amizade. Na verdade, algumas acusações de feitiçaria são baseadas em sonhos, pelo que, dada a gravidade de uma acusação desta natureza, os acusados recorrem a diferentes formas de ajustamento. É interessante referir que alguns encaminham a acusação para a polícia,

³⁵⁸ Conforme expressão dos interlocutores.

³⁵⁹ Fonte: Lucas Pedro, 2013.

que diante da falta de provas, remete o caso para uma autoridade tradicional³⁶⁰ que convoca os membros do seu conselho, a fim de tentar apurar responsabilidades e definir sanções.

As formas de adivinhação, em cenários mais “tradicional”, apresentam várias formas.

Entre os Ovimbundu do planalto central, procedia-se do seguinte modo:

Em caso de morte de uma criança ou jovem, dias após o funeral, um conjunto de anciãos reunia-se e, juntamente com prováveis suspeitos do sucedido dirigiam-se ao interior do bosque e limpavam um espaço onde se pudesse encontrar morros de salalé. Localizados os referidos morros, realizavam uma pequena reunião e cada integrante da caravana escolhia um morro e tinha a obrigação de o remover e colocar num outro local a combinar. Passado alguns dias, voltava-se ao local para ver qual dos morros não se voltou a consolidar no solo. O proprietário do morro não consolidado era automaticamente acusado de feiticeiro. Levavam-no até as margens de um rio e fazia-se um corte no pulso do mesmo. O sangue era colocado numa folha (de um árvore) e mergulhava-se no rio. Se não for o feiticeiro, a folha volta para o local de onde foi enviada; se for o feiticeiro, a folha desloca-se para o lado contrário. O feiticeiro, neste caso, é obrigado a pagar uma multa convertida em 3 ou 4 bois. Se não os tiver, dirige-se a residência de alguém que os tenha para fazer uma espécie de crédito. A família do feiticeiro devia definir o número de pessoas que teriam de passar a condição de escravos para o pagamento do referido crédito. Estas seriam apenas libertadas após a liquidação total do referido crédito. Era uma forma de desencorajar a feitiçaria. Antes das multas, os feiticeiros eram punidos com a morte³⁶¹.

Tendo em conta as várias ocorrências e discursos relativos à adivinhação³⁶², tive a curiosidade de observar um ritual desta natureza no qual o adivinho³⁶³ fazia uma leitura, desmanchando um cabrito. Cada corte que efetuava significava algo que ele transmitia aos presentes (família do enfermo, soba e vizinhos convidados). O adivinho foi relatando uma série de acontecimentos que se tinham desenvolvido no seio daquela família, de que destaco o termo “toma³⁶⁴” que era utilizado pelos familiares afetados

³⁶⁰ As autoridades tradicionais estão implantadas em todas as províncias do país e vão desde o nível rural ao urbano. Cada bairro no município do Lubango possui uma autoridade tradicional que se responsabiliza por situações culturais e por questões que a legislação não deve resolver.

³⁶¹ Fonte: Faustino Canhama, 2013.

³⁶² O recurso à adivinhação tem um duplo sentido: (1) conhecer a origem do mal e tomar precauções em relação ao provável feiticeiro (evitá-lo e instruir as crianças sobre os cuidados a ter em caso de abordagem do suspeito). Avançar com um tratamento junto de um quimbanda (no caso de o quimbanda não ser ao mesmo tempo adivinho); (2) em situações perturbadoras (insónias, pesadelos, doenças e mortes) solicitar à autoridade tradicional do local de residência um adivinho que encontre um culpado e, mediante mecanismos apropriados, a autoridade tradicional obriga o presumível feiticeiro a retirar o mal, enterrado ou colocado na residência do acusador, prometer não voltar a fazê-lo e a pagar uma multa (pode ser em dinheiro ou em géneros, no último caso geralmente animais como porcos, cabritos ou bois). Trata-se de uma prática reiterada em muitos contextos da sociedade lubanguense, principalmente entre os Ovanyaneka para os quais a morte de crianças e jovens é motivo de grande revolta. Para o grupo em referência, o ser humano deve morrer velho, por isso, quando a morte aparece prematuramente é motivo de grande preocupação e recurso à adivinhação para estancar o mal definitivamente.

³⁶³ Ver anexo F.

³⁶⁴ Essa expressão era evocada em coro pelos “afetados” pelo feitiço e servia para concordar com o diagnóstico que estava a ser feito pelo adivinho. Cada “toma” significava a confirmação dos problemas vividos pela família “afetada” e razão para continuar a acreditar na necessidade de se desmascarar o feiticeiro, forçá-lo a retratar-se publicamente, retirar o feitiço e pagar uma multa.

pelo feitiço, sempre que o adivinho dizia algo que correspondesse às dificuldades vividas. Depois de algumas horas, o adivinho disse que o “malfeitor” era uma mulher e que estava muito próxima: para encontrá-la, bastava atravessar a vala de irrigação.

Tomei conhecimento de que existiam algumas incompatibilidades entre a acusada e os indivíduos afetados, por ela insistir em apascentar os seus animais no terreno destes, os quais se opunham a fim de proteger as suas lavras. Fiquei com algumas dúvidas e perguntei se não estavam a acusar gratuitamente uma pessoa inocente. Tanto o soba, quanto os “afetados” manifestaram a sua absoluta concordância com o adivinho. O soba disse ainda que iria mandar uma intimação à acusada, pedindo-lhe que retirasse o feitiço que tinha enterrado no terreno dos visados.

Na maior parte dos casos, quando as acusações são falsas, o falso acusador será responsável pelo tratamento do lesado, uma vez que se acredita que o feitiço se transmite de geração em geração. Uma explicitação desta crença na transmissão hereditária do feitiço é o caso das crianças acusadas de feitiçaria, que supostamente são preparadas desde os primeiros dias de vida através dos alimentos que ingerem³⁶⁵.

O quadro de feitiçaria e adivinhação apresentados correspondem a um percurso temporal bastante longo, que culmina com a chegada dos afetados à igreja, onde geralmente se confirmam as suspeitas de feitiçaria avançadas em cenários de cura anteriores, como o quimbanda e a santa.

5.3. Tratamentos

Atendendo às diferentes vertentes de tratamento utilizadas, e sendo a igreja um recurso posterior a tentativas frustradas noutros contextos, farei uma apresentação sucinta dos processos de tratamento realizados por quimbandas³⁶⁶ e santas³⁶⁷.

5.3.1. Quimbandas

Os quimbandas são considerados “médicos tradicionais” e foram desde cedo os responsáveis pela cura entre os nativos angolanos. Realço este dado pelo facto de se ter

³⁶⁵ A acusação a crianças de feitiçaria ocorre mais frequentemente no norte de Angola (Luena, 2008).

³⁶⁶ Ver anexo F.

³⁶⁷ Toda a informação relativa ao quimbanda foi obtida através de relatos de fiéis da Igreja Jesus Cristo Salvador e pessoas que tiveram alguma passagem por ele. Em relação às santas, para além de relatos de fiéis da igreja e de alguns indivíduos, foi-me permitido assistir a algumas sessões de tratamento.

conhecido a medicina alopática através da colonização portuguesa, anteriormente à qual as várias patologias eram tratadas com produtos provenientes da fauna e flora angolana. Ao analisar situações referentes às figuras do quimbandeiro (adivinho ou curandeiro³⁶⁸) Altuna (2006:562,563) recorreu à reflexão de Kagame (1976) que estabeleceu a seguinte dicotomia: «o curandeiro está para efeitos e causas conhecidos; o adivinho para efeitos conhecidos e causas desconhecidas».

Este especialista, apoiado por um adivinho com o qual trabalha, é tido como dotado de poderes sobrenaturais, capazes de determinar a origem da patologia e os medicamentos adequados para o seu tratamento. Vive, normalmente, distante da aldeia³⁶⁹, retirado das redes de sociabilidade quotidianas.

No processo de cura, o quimbanda solicita, em primeiro lugar, a colaboração do adivinho, o qual, através das vísceras e outras partes do animal sacrificado (uma galinha ou um cabrito), faz a leitura e encontra a origem do mal, bem como o tipo de tratamento a utilizar. O quimbanda³⁷⁰ começa pela intercessão junto dos espíritos dos antepassados e, ao som da *umbanda*³⁷¹, vai realizando o ritual de cura. Há, todavia, quimbandas que não recorrem ao adivinho para os processos de cura, fazem-no eles próprios.

Pela atividade que desempenha, o quimbanda estimula respeito e temor por parte do cidadão comum. Os receios acentuam-se na atualidade, crescendo os questionamentos sobre o quimbanda ser ou não feiticeiro, por lhe ser atribuído o poder de, nos processos de cura, tirar o mal e transferi-lo para o suposto responsável. Em situações desta natureza, o lesado tem a possibilidade de escolher o modo de punição do acusado. Paralelamente, é feita uma visita à residência do paciente para um processo de purificação e localização do mal que o terá atingido. Realiza-se, seguidamente, o pagamento do tratamento que ronda os 15000 kwanzas (100 euros).

³⁶⁸ Keto (2011:99) definiu o curandeiro como «aquele homem ou mulher que trata por meio da medicina tradicional ou das plantas ou raízes medicinais, ossos de animais ou outras matérias naturais ou ainda através de processos espirituais, tais como, a oração, o banho ao doente, o exorcismo, a cerimónia tradicional. Em muitos países africanos, o seu trabalho é oficialmente reconhecido, quer pelo povo, quer pelo governo. De facto, ele é uma pessoa iniciada na invocação das entidades espirituais ou ancestrais a favor da cura física dos seus clientes».

³⁶⁹ Abro aqui um parêntesis para dizer que também existem casos de quimbandas a residir no perímetro suburbano, como é o caso do bairro Comandante Cow Boy onde reside o quimbanda Francisco.

³⁷⁰ Torna-se necessário referir que existem no sul de Angola (entre os Ovanyaneka) as *ohayanga* que são parteiras e harmonizadoras de casais poligâmicos, as quais conhecem medicamentos obtidos a partir da natureza e não recorrem a qualquer espírito ancestral para os seus processos de cura. Não podem ser confundidas com o quimbanda.

³⁷¹ Música e danças utilizadas nos processos de cura dirigidos pelo quimbanda.

Este cenário controverso da figura do quimbanda foi analisado por Altuna (2006) nos seguintes termos:

Em outras culturas, aplica-se esta designação a indivíduos que usurpam o lugar dos médicos e exercem medicina sem títulos nem habilitações. Podem parecer charlatães que, espertos e com a sua pseudociência, se aproveitam da credulidade de pessoas incultas. Esta definição não se coaduna nem pode ser aplicada a estes especialistas da magia, porque o curandeiro banto é um profissional acreditado. Como único conhecedor da medicina, a comunidade não só o estima como o considera imprescindível. Portanto, é mais lógico chamar-lhe «médico», pois domina a medicina tradicional e, oficialmente, está autorizado a exercê-la. Muitos etnógrafos chamam-lhes «médicos-bruxos» ou «homem-medicina». Não é nenhum charlatão, nem nenhum impostor. Embora os seus diagnósticos e terapêutica nos pareçam suspeitos, temos de admitir que não podem se de outra forma numa sociedade em que a doença tem uma causalidade mística e só magicamente pode ser curada. Só ele reúne as condições necessárias para exercer a medicina e nele confiam. [...] Os seus remédios são eficazes. Exercem uma arte inacessível às pessoas normais. Os seus remédios só falham se são desconhecidas as causas da doença, se ultrapassam a sua ação mágica ou se exigem remédios irrealizáveis. Como médico indispensável, douto e respeitado, consegue um nível de vida superior, pertence a uma casta privilegiada. A medicina científica ocidental, que o desprezou, reconhece hoje os seus valores e sabe que possui conhecimentos e segredos de grande utilidade. Em muitos países estão mesmo oficialmente reconhecidos (Ibidem:560, 561).

Gostava de referir que o quimbanda tem vindo a perder cada vez mais o seu protagonismo a favor da santa ou da igreja. Indivíduos que frequentem um quimbanda são mal vistos e, por esta razão, aqueles que recorrem a ele fazem-no de forma bastante secreta. As igrejas têm estado a diabolizar a figura do quimbanda e a desaconselhar os seus fiéis de frequentá-lo. Algumas pregações realizadas na Igreja Jesus Cristo Salvador fazem-lhe referência e advogam a extinção do quimbanda: «cá na Hufla nós acabamos com todos os quimbandeiros. Foi a nossa igreja que conseguiu essa proeza porque havia muitos quimbandeiros e alguns muito famosos como o kalupeteca³⁷²».

De forma aparentemente paradoxal, a recusa do quimbanda tem levado ao seu recrudescimento, com a adoção de novas formas de atuação nomeadamente assumindo características das santas ou mesmo com a conversão ao neopentecostalismo, e subsequente fundação de igrejas. Esta situação tem ocorrido também com algumas santas e esta transformação do quimbanda ou da santa em dirigentes neopentecostais levou Viegas (2005, 2008) a considerar estes cultos, “bastante africanos” com o uso de elementos da natureza para os processos de cura como “igrejas neotradicionais africanas”.

³⁷² Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

5.3.2. Santas

A designação “santa” é atribuída a uma mulher com poderes de cura, geralmente “dissidente da igreja católica³⁷³”. Os tratamentos são feitos na sua própria casa e o seu poder tem origem na família. A santa que abordei disse-me que não teve qualquer ritual familiar para adquirir as suas capacidades. Depois de ter estado muito doente e de não conseguir tratar-se através da medicina alopática, os seus familiares levaram-na a uma santa que a conseguiu tratar. A santa profetizou que ela tinha o dom de cura transmitido pelos seus antepassados e que a forma de se libertar da pressão que sofria era dar sequência a algo que era herança da bisavó. «Passei a ter visões sobre problemas na vida das pessoas e alertava-as. Aproveitava a oportunidade para recomendar às pessoas com as quais sonhava o que deviam fazer para não agravar a situação. As pessoas foram confiando no meu trabalho e cá estou³⁷⁴».

Os processos de tratamento passam por uma consulta em que a santa entra em transe e revela a razão e o tipo de mal que afeta a pessoa que a procura, sendo este processo acompanhado por uma oração veemente na qual, com a ajuda da cruz, solicita a Jesus Cristo que lhe mostre o que se passa com o paciente e a ajude a afastar o mal. Cintos de metal e roupas de cor vermelha são proibidos no espaço onde o processo decorre.

Após o “diagnóstico”, decide-se pelo internamento ou não do enfermo e o tipo de tratamento a realizar. Segundo as santas que contactei, é o Espírito Santo que revela o tipo de medicamento a utilizar, o qual passa rigorosamente pela medicina natural, isto é, os remédios são procurados em bosques e o Espírito Santo guia-as ao tipo de tubérculos, raízes ou folhas a utilizar. Para além dos remédios obtidos na natureza, são também utilizados com frequência a água e o sal para banhos.

No final do tratamento, em casos complicados o enfermo é levado a um local de difícil acesso onde se deve fazer o que foi recomendado pelo Espírito Santo. Foi-me possível observar um ritual de cura de um indivíduo supostamente condenado a morrer de acidente de viação por um colega de serviço, que teve de comprar roupa de cor branca, incluindo cuecas e meias para a sessão de tratamento. No dia do tratamento, foi feita

³⁷³ Dissidente, no sentido de a sua prática ser reprovada pela igreja católica. Em termos de comportamento religioso, continua a prestar culto à virgem Maria e a utilizar a cruz com a escultura de Cristo, a qual é condenada pelos evangélicos e considerada um ato de idolatria. Todavia, não sendo este o meu escopo de análise, farei uma abordagem muito breve que poderá contribuir para a compreensão do trinómio quimbanda, santa e Igreja Jesus Cristo Salvador.

³⁷⁴Fonte: santa Paulina, 2011.

uma cova e o paciente foi colocado no seu interior; depois de embrulhado em panos brancos, começou a ser coberto com terra como se estivesse a ser sepultado, ficando a cabeça de fora. A santa entrou em transe e começou a falar uma língua desconhecida, da qual era apenas inteligível a expressão “Jesus Cristo”. Seguidamente, foi atirando para a cova milho cozido, massango³⁷⁵, rebuçados, bolos e vários alimentos confeccionados para o efeito. Derramou também no local refrigerantes e perfume.

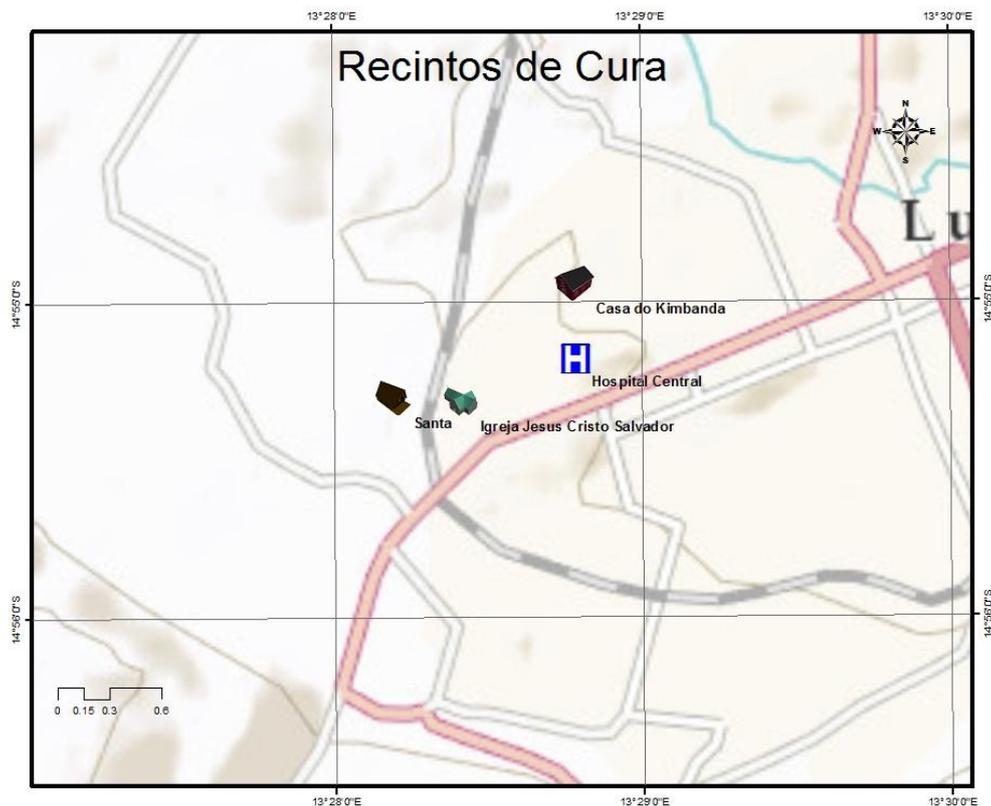
Terminada a sessão, tirou o paciente da cova e pediu-lhe que retirasse a roupa usada no ritual, que a abandonasse no interior da densa vegetação ali existente e que vestisse outra roupa, após o que deixaria o lugar do tratamento.

Depois de realizado o tratamento, a santa, o paciente e familiares que o acompanhavam dirigiram-se para o carro do paciente para a respetiva purificação, constituída por abanões com um pano branco, estando o proprietário - paciente no seu interior. Seguiu-se uma pequena celebração na qual foram consumidos os alimentos que não foram utilizados no ritual de simulação do enterro. Ao anoitecer, o grupo participante do tratamento dirigiu-se a casa do enfermo, onde se realizou outro ritual de purificação feito com sal, água e perfume que foram espargidos no interior e no exterior. Foi finalmente determinado o valor do tratamento que foi pago em dinheiro tendo sido o respetivo montante, entre os 30.000 e 50.000 mil kwanzas (200 e 370 euros), determinado, segundo a santa, pelo Espírito Santo.

À semelhança do quimbanda, as santas têm estado a perder algum protagonismo no contexto do Lubango, a julgar pelo crescimento do movimento neopentecostal e do catolicismo carismático. Há, todavia, indivíduos que frequentam em paralelo a igreja e as santas e /ou os quimbandas³⁷⁶. O mapa a seguir destaca quatro cenários de cura e, coincidentemente, todos no bairro Comandante Cow Boy, onde, como referi no início deste texto, se encontra o epicentro da minha pesquisa etnográfica, a Igreja Jesus Cristo Salvador.

³⁷⁵ *Sorghum vulgare*.

³⁷⁶ Entre o quimbanda, a santa e o pastor existe um elemento comum: os atentados que vão sofrendo por ação de feiticeiros, outros quimbandas e “santas convertidas ao mal”. Segundo algumas descrições, eles devem estar sempre em alerta e cumprir jejuns e orações para não serem fragilizados pelos seus adversários. Um dos grandes elementos de tensão entre eles decorre do protagonismo de cada um. Quanto maior afluência e sucesso se tiver em tratamentos mais tentativas de fragilização se sofrerá.



Mapa nº 6. Recintos de cura. Fonte: Chissingui e Bahu (2012).

Observei que a cura não é definitiva, havendo inevitavelmente momentos de “manutenção,” pois o mal pode continuar a ser lançado pelo feiticeiro, donde a necessidade de se estar em alerta e de realizar tratamentos esporádicos. Caso o expaciente deixe de frequentar o quimbanda ou a santa, estes podem enviar emissários a contar sonhos intrincados que simbolizam o perigo e, conseqüentemente, a necessidade de purificação.

Em contrapartida, quando os tratamentos são bem-sucedidos estabelece-se, entre expacientes e quimbandas ou santas, uma relação de proximidade que se estreita ao ponto de se considerarem parentes e as visitas às respectivas casas são feitas com alguma regularidade - e nem sempre com o intuito de realizar um tratamento. No final do ano, são feitas ofertas que se consubstanciam em bens alimentares e bebidas.

5.4. O tratamento na Igreja Jesus Cristo Salvador

A realização dos tratamentos começa com a consagração³⁷⁷ dos principais produtos a utilizar e, para tal, recorre-se à oração, pois, nas palavras do pastor Celestino: «é pela palavra e oração que tudo é santificado e purificado»³⁷⁸. Este ato pode ser comparado à obtenção da água benta pelos padres.

Para que o tratamento tenha início é necessário que o doente faça prova de fé, diga que acredita em Jesus como seu único salvador e mestre, confessando, em seguida, os seus pecados. Cumprida esta etapa, efetua-se a purificação da água³⁷⁹ misturada com sal e o doente é chamado a tomar nela um banho.

Como mencionei num capítulo anterior, uma forma de censura no interior da igreja e uma causa de tensão regular é o rumor o qual, por isso, deve ser evitado a todo o custo. Por isso, se se tratar de uma mulher é convidada uma serva da igreja para acompanhar o banho; se tratar de um homem, o servo da igreja prepara a água do banho que o paciente tomará sozinho. A utilização da água, sal, óleo, perfume e incenso é justificada com recurso à Bíblia: «usamos a água (Hebreus, 10- 22); o sal (Levítico, 2-13); o azeite (Exódo, 25-6); o óleo (Exódo, 30, 31; Tiago 5 -14); o incenso (Lucas, 1-5, 8); o perfume (Exódo, 22). Antes de os utilizarmos, preparamos água, sal, azeite, óleo, incenso, perfume e oramos sobre os mesmos. É o processo de consagração destes produtos³⁸⁰».

Tomado o banho, passa-se para uma segunda etapa que é a unção com óleo ou azeite:

Está alguém entre vós aflito? Ore. Está alguém contente? Cante louvores; está alguém entre vós doente? Chame os presbíteros da igreja, e orem sobre ele, ungiendo-o com azeite em nome do Senhor; e a oração da fé salvará o doente, e o Senhor levantará; e, se houver cometido pecados, ser-lhe-ão perdoados. Confessai as vossas culpas uns aos outros, e orai uns pelos outros, para que sareis: a oração feita por um justo pode muito em seus efeitos³⁸¹.

A unção às mulheres, por ser um processo que obriga ao toque nos seios e outras partes íntimas levanta de novo o problema relativo ao género de quem unta o corpo. Um pastor indicou-me que a igreja dispõe de um grupo de servas que têm a função de ungir as mulheres; no entanto, como aquelas não detêm o dom de cura, são por vezes rejeitadas

³⁷⁷ A consagração é uma expressão corrente no interior da Igreja Jesus Cristo Salvador.

³⁷⁸ Fonte: pastor Celestino, 2011.

³⁷⁹ A água constitui um produto indispensável no processo de cura, por isso, Ferguson (2009:48) afirmou que a «água no mundo antigo era um símbolo da vida, um símbolo de morte, e um símbolo de purificação». No caso em análise, estamos a destacar a água como símbolo de vida e purificação.

³⁸⁰ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

³⁸¹ Fonte: pastor João Bosco (2011), recitando o trecho bíblico de Tiago 5: 14-15.

pelas fiéis que preferem a atuação do pastor. Devo acrescentar que, embora no início da igreja³⁸² houvesse servas preparadas para a unção das mulheres, com a demolição da igreja e a sua implantação na periferia da cidade, muitas servas deixaram de a frequentar, o que levou a que sejam os pastores a ungir as mulheres, facto que tem causado algum desconforto por parte dalgumas e dos respetivos maridos.

Como referi anteriormente, alguns fiéis mostraram desagrado em relação aos métodos da Igreja Jesus Cristo Salvador, nomeadamente no que se refere ao assédio às fiéis por alguns pastores. Eis a razão por que deixaram de frequentá-la, manifestando uma atitude bastante hostil em relação a ela e desaconselhando categoricamente a sua frequência.

Alguns conformam-se, todavia, com a situação:

Olha! Quem está aflito e precisa de cura não tem vergonha nem precisa de ficar constringido com o facto de o pastor estar a ver as partes íntimas. O tratamento é humilhante mas, o que fazer? O mais importante é ficar livre do demónio. Uma mulher infértil, por exemplo, quando vai ao médico normalmente faz uma ecografia intrauterina e o médico vê as partes íntimas da mesma. Meu amigo! É igual!³⁸³.

A frequência dos banhos depende da gravidade da enfermidade. Em situações pouco graves contabilizam-se três dias de banhos e, passada a fase dos banhos e da unção, atua-se em função da enfermidade que o paciente enfrenta. Tratando-se de problemas gástricos, urinários, hemorroidal, oxiurose, impotência sexual ou infertilidade feminina, é feito «um preparo de gengibre misturado com caroço de abacate e alho e aplica-se um clister. Para casos de VIH tive uma revelação³⁸⁴ baseada numa composição de limão e cenoura mas não quero demonstrar muito. Tem vindo muita gente incluindo alunos teus que são seropositivos e ficam curados³⁸⁵».

Todo o tratamento é acompanhado de muitas orações, tanto do pastor quanto do fiel enfermo e, três dias depois, queima-se o incenso que é tido como um produto para expulsar demónios. Em alguns casos, coloca-se um fogareiro com incenso no interior da igreja para fazer fumaça e os enfermos são convidados a despir a camisa ou blusa, ajoelhando-se³⁸⁶ à volta do fogareiro envoltos num cobertor para inalarem o fumo do

³⁸² Nos primeiros anos da implantação da igreja no Lubango.

³⁸³ Fonte: Márcia Verónica, 2012.

³⁸⁴ O termo “revelação” é recorrente ao longo desta tese e remete para a forma como os pastores da igreja se referem às visões e conselhos vindos de Deus. Também pode significar a tradução de um sonho.

³⁸⁵ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

³⁸⁶ Caso sejam membros de uma mesma família.

incenso queimado. Trata-se de uma cerimónia que se efetua com um mínimo de três dias.

Passa-se seguidamente para uma outra etapa, a “cerimónia de luz” que tem como objetivo fazer surgir a claridade e iluminar o caminho que leva ao Senhor. Nesta cerimónia, acendem-se três velas num castiçal, o enfermo ajoelha-se diante das velas acesas e faz a sua oração com bastante devoção suplicando pela cura. O pastor acompanha este momento com a imposição das mãos e uma oração intercalada que encena um combate intenso entre as forças do mal e as do bem. É também uma cerimónia de três dias.

Para casos de diarreia ou outras patologias a cuja terapia clínica o paciente apresente resistência, é-lhe pedida a receita e os remédios prescritos pelo médico, aos quais é feita uma oração com a finalidade de libertar o doente de uma possível maldição que inibe o efeito dos medicamentos.

Todo o processo de tratamento é acompanhado por exorcismo e jejum³⁸⁷ que servem para libertar o enfermo dos espíritos malévolos e de conformismo em relação à doença. Com o exorcismo, os pastores acreditam resgatar a fé do paciente e prepará-lo para o longo processo de cura, sendo frequente observar fiéis a atirarem-se ao chão, chorando, rolando, gritando e, em certos casos, incorporando animais estranhos ou confessando situações de feitiçaria.

O pastor, por seu turno, diz que o exorcismo requer uma grande preparação que passa pela oração e pelo jejum para suportar o impacto das forças perniciosas que o doente deve expulsar e, os pastores da igreja assumem ter, no momento do exorcismo, poder para entrar no interior de uma pessoa e resgatar o que há de mal nela. Porém, o processo de exorcização é acompanhado por alguma manipulação do corpo que se consubstancia em movimentos circulares em torno da cabeça do paciente e empurrões que, na maior parte das vezes, resultam em quedas bruscas dos fiéis, prontamente auxiliados pelos discípulos da igreja.

³⁸⁷ Para justificar o uso do jejum nos tratamentos e na sua preparação espiritual, os pastores recorrem aos livros de Mateus 17-21: “mas esta casta de demónios não se expulsa senão pela oração e pelo jejum; Salmos 35-13, mas, quanto a mim, quando estavam enfermos, o meu vestido era o saco; humilhava a minha alma com o jejum, e a minha oração voltava para o meu seio”.

Mediante os tratamentos constatados, foi possível verificar a satisfação de alguns fiéis que, a título de testemunho na igreja e noutros cenários de aconselhamento, contavam a sua experiência:

A minha entrada na Igreja Jesus Cristo Salvador ajudou a mudar muita coisa na minha vida. Tenho uma filha de dez (10) anos de idade e a relação com o pai dela era, no início da gravidez, boa. Quando fiz quatro (4) meses a relação começou a azedar e ele não quis mais saber daquela filha. É hábito do papá profeta trazer tratamentos sempre que vem. Houve um tratamento que ele fez há três anos. Eu e a minha filha fizemos. Trata-se de um tratamento de tirar sombra ou escuridão, tinha que se fazer em três dias. Fizemos o primeiro que consistia em lavar a cara e era para tirar a sombra ou a máscara. No segundo dia do tratamento, o pai da minha filha ligou e queria conhecer a filha e pediu o número da conta bancária para começar a depositar o dinheiro. Agora preocupa-se com a filha e liga com regularidade. Eu que bebia bastante chegando a beber uma garrafa de whisky sozinha, deixei, na mesma altura, de beber e fumar. Estou tranquila e comecei um novo relacionamento. Aquela sombra/máscara que me tornava feia e invisível para os homens desapareceu³⁸⁸.

Apesar de se estar a desenhar no contexto angolano alguma autonomia financeira das mulheres, a partir de certa idade é importante ter um marido para granjear prestígio a nível social. Uma mulher que continue solteira depois dos trinta anos, é olhada com algumas reservas e emergem rumores sobre ela. De acordo com o depoimento de Verena, muitas mulheres procuram a igreja para poder ter um “relacionamento sério³⁸⁹”. Existem, inclusivamente, algumas afirmações irónicas em relação a mulheres solteiras: «olha meu neto! A mulher tem tempo; o homem não tem tempo³⁹⁰».

5.4.1. Testemunhos de cura

Existe uma certa recorrência na apresentação de testemunhos nos cultos matinais de domingo que constituem uma espécie de reafirmação da fé dos crentes e ao mesmo tempo a exaltação do compromisso com a igreja e os princípios da Bíblia. São também momentos para transmitir esperança aos fiéis, que aguardam ansiosamente o fim do mal que graça nas suas vidas.

Os tratamentos não se restringem a quem frequenta a igreja. Com efeito, pessoas que têm algum receio de serem observadas a frequentá-la solicitam os préstimos do profeta,

³⁸⁸ Fonte: Verena Rosa Marcelino, 2011.

³⁸⁹ Este fenómeno é visível na maior parte das igrejas do Lubango, à qual ocorre um número considerável de jovens pela necessidade de ter um namorado ou marido. No caso da Igreja Jesus Cristo Salvador, os jovens (homens e mulheres) sem namorado (a) ou com problemas conjugais são diagnosticados com a existência de um “marido da noite” que provém do mundo dos espíritos e se apodera deles, impedindo-os de ter um parceiro. Os tratamentos são feitos no sentido de expulsar este espírito (“marido da noite”) que confere uma máscara ao fiel, tornando-o invisível.

³⁹⁰ Fonte: Paulo Bartolomeu, 2010.

apóstolos ou pastores que se deslocam às suas casas a fim de realizar libertações e tratamentos. Entre estes indivíduos estão políticos, ministros, altas patentes do exército angolano, funcionários públicos com cargos de chefia. Este facto é confirmado pelo apóstolo Yenga:

Tenho um amigo que subiu através dessa igreja, cooperou comigo e hoje é diretor provincial de um organismo importante cá na Huíla. Eu dei-lhe a profecia e quando o anterior responsável da área saiu, deixou-lhe no lugar. Tenho tratado militares de níveis variados que vão desde soldados a generais. Estou a vir de Luanda, uma senhora foi buscar feitiço e matou o filho. Entrou muita feitiçaria e descobri na casa dela muita coisa. Fiz um tratamento a ela e a casa³⁹¹.

Este processo de cura feita no exterior da igreja estende-se aos hospitais, onde os pastores são convidados a orar e a interceder pelos pacientes que ali se encontram, sendo este procedimento uma prática reiterada pela maior parte das igrejas instaladas no Lubango. Muitas vezes, são os familiares do doente que solicitam a ajuda de cristãos³⁹² para ajudar na cura de certos padecimentos. Para os casos em que as visitas são proibidas, arranjam-se esquemas com médicos amigos ou enfermeiros, para conseguir a entrada do pastor no quarto do enfermo. Em certas situações, a dificuldade do diagnóstico e dúvida dos médicos pode mesmo levá-los a pedir à família que leve o paciente a um especialista espiritual, como se pode verificar no relato que se segue:

Há uma menina de 16 anos de idade que foi levada ao hospital e o médico disse que tinha de amputar a perna. A família chorava desesperadamente. Ouviram falar na igreja e foram lá ter. Fiz uma consulta e descobri que o que tornou a perna purulenta era uma bala alojada na perna. Eu próprio abri, tirei a bala e levamos a criança ao médico que mandou fechar o ferimento dizendo que não havia mais qualquer problema. Fizeram radiografias e não detetaram nada porque o problema era diabólico, é diferente. Cá na Huíla já me conhecem e há casos graves. Por exemplo, um ginecologista de uma clínica conhecida na cidade queria fazer cesariana a uma menina porque o bebé estava cruzado. Eu disse que não é necessário. Antes de fazer o trabalho deixa orar e ele autorizou a minha entrada no bloco operatório. Cinco minutos depois o bebé estava a sair e não fez a cesariana³⁹³.

Existem vários casos semelhantes e pude constatar que não são apenas os médicos angolanos a aconselhar as famílias a solicitar um especialista espiritual e só depois voltar ao hospital: médicos estrangeiros também o fazem.

Nas formas de tratamento incluem-se pequenas promessas do fiel, conforme o mal de que sofre e a respetiva profissão: «se trabalha coloque entre 3000 kwanzas a 30000 num envelope e traga à igreja; pode limpar bem a casa e recolher algum lixo que deve ser

³⁹¹ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

³⁹² Refiro-me, neste caso, a cristãos de qualquer igreja, sejam católicos ou evangélicos.

³⁹³ Fonte: apóstolo João Sebastião Pucuta Yenga, 2012.

depositado num envelope com dinheiro; no caso de ser militar, ponha a boina num envelope com dinheiro e traga a igreja³⁹⁴».

A gravidade da doença determinará se há necessidade de internamento na igreja ou não. Os pastores por mim abordados disseram que existem casos em que o paciente, depois de diagnosticado e tratado, não pode voltar a casa porque o mal foi ali colocado e, por isso, um possível regresso pode implicar a recaída e, conseqüentemente, o retrocesso do tratamento.

5.4.2. Os internamentos

Como acabo de referir, o processo de tratamento inclui internamento no caso de o mal ter sido posto na casa do paciente que, nesta situação, deve permanecer na igreja onde terá alguém que o acompanha durante o internamento. Uma vez que a igreja é pequena e não dispõe de espaço suficiente para albergar os fiéis enfermos, existe no quintal uma casa de banho e um quarto que é utilizado como cozinha. Existe também o escritório dos líderes da igreja (ver *supra*, capítulo 3, planta da igreja) e um espaço que é utilizado como zona de repouso dos pacientes. Depois do culto noturno, são removidas as cadeiras e colocadas num dos cantos do recinto da igreja para que os enfermos estendam colchões ao chão nos quais permanecem aguardando pela chegada dos “doutores³⁹⁵” e pastores para as sessões de tratamento.

O processo de internamento envolve uma logística própria referente à alimentação e à medicação (tanto natural quanto química) que são adquiridas no mercado local. Há também a necessidade de se adquirir colchões e cobertores. Na maior parte dos casos, esses elementos são obtidos pela família, mas casos existem em que a família, por carência financeira, acaba por abandonar o enfermo na igreja, a qual deve cuidar dele, fazendo o uso dos recursos obtidos através dos dízimos e de outras ofertas dos fiéis.

Os pacientes abandonados têm constituído um significativo impasse para a igreja porque, chegada a altura da alta, eles não têm para onde ir. Por vezes, trata-se de crianças e a solução passa por uma reunião do conselho da igreja, o qual, normalmente, distribui as crianças em função do agregado familiar dos pastores que as assumem como filhos e que lhes tentam dar uma educação semelhante à dos filhos biológicos. Para

³⁹⁴ Pastor Alex, culto do dia 23 de Julho de 2012.

³⁹⁵ Categoria da hierarquia da igreja referente a quem cuida dos doentes e que não é médico.

elucidar casos de internamento, apresento abaixo o depoimento de Helena Martins, proveniente de Luanda:

[...] Vivia na casa da minha sogra e ela não gostava de mim porque sou de Luanda e eles de Malange. Um dia desses vi a minha sogra a enterrar mixórdias e a pessoa que estava a fazer o tratamento com ela apercebeu-se da minha presença. Mudaram imediatamente de semblante mas eu não liguei porque não sabia do que se tratava. À saída, o senhor que fazia o tratamento apontou-me com um pau de vassoura como se estivesse a disparar em direção a minha perna e fê-lo também para a minha filha que estava ao colo. Eu pergunto! Mãe³⁹⁶ o que este senhor está a fazer apontando-me o cabo da vassoura? Ela respondeu: filha não é nada! O pai desse senhor era caçador e ele está a exemplificar como o mesmo fazia. Bastou o senhor abandonar a casa a minha filha começou a convulsionar. Esta situação começou por volta das 10h00 e às 23h00 a minha filha morreu. Fizemos o óbito mas eu desmaiava com alguma regularidade o que motivou a minha tia a levar-me a um quimbanda. Passamos pelo processo de adivinhação e o quimbanda disse que as comadres cá presentes conhecem o coração que têm! Após esta afirmação a minha sogra saiu sorrateiramente do local. Quando cheguei a casa a minha sogra disse que nunca tinha ido a um quimbanda e os teus pais levaram-me até lá. Eu respondi que não é hábito ir ao quimbanda, perdi uma filha em circunstâncias estranhas e os meus pais não me quiseram perder a mim também. [...] Começou um período de muita instabilidade em casa com doenças constantes e intercaladas. Eu, meu marido e meus filhos. Nesta altura já tinha um furúnculo na perna. Não conseguia dormir no interior da casa tinha de o fazer no exterior de casa e na companhia do meu sogro que por beber demasiado também dormia lá fora. O furúnculo foi piorando e comecei a ter problemas com a perna e tive de ser operada. Depois de alguns dias a perna inflamou e já não conseguia levantá-la. Tinha de ir todas as semanas ao bloco operatório. Tive alta mas já não andava. Sonhava com os vizinhos e tentava abordá-los mas estes diziam que são os teus parentes que te estão a fazer mal. Fui a igreja mundial, o pastor deu-me água benta mas também não resultou [...]. O meu genro vivia cá no Lubango e numa viagem a Luanda foi visitar-me e aconselhou-me a vir ao Lubango para frequentar a Igreja Jesus Cristo Salvador porque ele também passou por situações de acidentes constantes e só conseguia a cura nesta igreja. Eu tinha três buracos na perna e viam-se os ossos. Estou internada cá na igreja e como resultado do tratamento o pastor tirou um sardão da minha perna. Fiquei doente durante vinte e cinco anos e cinco anos sem andar. Neste momento consigo andar sem moletas. Estou a espera do título de alta e regressar a Luanda³⁹⁷.

Helena fez o tratamento todo na igreja, onde se encontrava internada há quatro meses. Apesar de uma parte dele ser do âmbito da medicina alopática, as injeções, de penicilina, eram dadas pelo profeta da igreja, que afirmou ter o curso superior de medicina, tirado na República Democrática do Congo. Ela acredita que voltou a andar graças à igreja, tendo prometido nunca a abandonar. Relatos como estes são recorrentes e sem distinção de género.

Além do profeta, apóstolos e pastores, existem os “doutores” que fazem parte da classe do discipulado, os quais tomam conta dos doentes e cumprem as orientações dos primeiros. Em caso de dificuldade ou agravamento da doença, tanto o “doutor” quanto o enfermo têm a liberdade de ligar ao pastor a qualquer hora do dia.

³⁹⁶ A terminologia “mãe” e “filha” é utilizada por mulheres ligadas por uma relação de aliança, respetivamente sogra e nora, e é bastante frequente em certos círculos da sociedade angolana.

³⁹⁷ Fonte: Helena Martins, 2012.

São também internados indivíduos com problemas mentais que, no contexto em estudo, resultam supostamente da utilização excessiva de estupefacientes como a liamba³⁹⁸, muito consumida por adolescentes e jovens. Os pastores dizem que o primeiro passo para a cura consiste em evitar que o enfermo volte a usar drogas e, para tal, recorrem a correntes e cadeados³⁹⁹ para evitar que fujam da igreja e voltem a consumir estupefacientes.

Os casos de loucura são considerados os mais difíceis de tratar, por se acreditar que o paciente está num estado de inconsciência em relação aos seus atos que inibe a cura com base na fé. É, por isso, exigida uma maior intervenção dos pastores, familiares e fiéis na intercessão junto de Jesus Cristo para a cura do afetado.

O enfermo permanece na igreja até ao controlo total da doença e o seu regresso a casa, a qual é purificada através de um ritual e, se possível, faz-se a extração de “mixórdias” enterradas nela ou no quintal. Os indivíduos que abandonam os tratamentos podem ter sequelas graves, pois a remissão da doença pode ser de difícil solução e é às vezes fatal.

O pastor João Bosco justifica este pressuposto afirmando que:

A bíblia confirma: “quando um espírito imundo sai do homem, passa por lugares áridos procurando descanso e não encontrando, diz: voltarei para a casa de onde saí”⁴⁰⁰. Aquela pessoa que foi a busca da cura e foi liberto, ao sair da igreja aqueles espíritos acompanham-no e o demónio volta. Veem espíritos piores do que aqueles que tinha antes e é mais difícil de se curar. Recorrendo mais uma vez a bíblia, [...] “para aqueles que uma vez foram iluminados, provaram o dom celestial, tornaram-se participantes do Espírito Santo, experimentaram a bondade da palavra de Deus e os poderes da era que há-de vir, e caíram, é impossível que sejam reconduzidos ao arrependimento, pois para si mesmos estão crucificando de novo o filho de Deus, sujeitando-o à desonra pública”⁴⁰¹. Isto quer dizer que quem vai a Cristo tem que permanecer porque “[...] o meu justo viverá da fé; e se ele recuar, a minha alma não tem prazer nele”⁴⁰².

Questionados, os pastores, sobre o que pode acontecer a um fiel que, após a cura, abandone a igreja, foram unânimes em dizer que não há qualquer problema; é apenas necessário que se junte a uma igreja qualquer para manter a fé e evitar que o mal regresse. Foram-me reportados casos de morte de indivíduos, que depois de curados, abandonaram definitivamente a igreja. Nestas circunstâncias, o demónio apodera-se do corpo do indivíduo, que manipula a seu bel-prazer, deixando-o sem defesas. Por isso,

³⁹⁸ *Cannabis sativa*.

³⁹⁹ Ver anexo C.

⁴⁰⁰ Lucas 11-24.

⁴⁰¹ Hebreus 6-4,5,6.

⁴⁰² Hebreus 10-38.

«depois de curados não podemos esmorecer. É necessário continuar a meditar a palavra do Senhor⁴⁰³ e, mesmo que não queira voltar a Igreja Jesus Cristo Salvador, que se escolha outra qualquer. Isto é fundamental para se combater os demónios⁴⁰⁴».

5.4.3. A purificação da casa

A casa corresponde obviamente ao plano mais íntimo da vida de um indivíduo, um lugar onde são partilhados sentimentos de vária ordem. O contexto da saúde e da doença está profundamente ligado à casa; daí a necessidade de se tentar alguma harmonia entre os seus habitantes, uma vez que a existência de elementos perturbadores no seu interior pode atrair o mal, cuja erradicação corresponde à utilização de mecanismos já elucidados neste texto (cf *supra*, Capítulo 4). Se os diferentes paliativos não surtirem efeito, procura-se um especialista para realizar uma ação de purificação da casa. Eis o que afirmou o pastor Celestino:

Quando sair daqui vou a casa de um jovem que se sente conturbado, vive uma paixão forte e não se consegue libertar de uma relação que teve. Isso é um claro sinal de padrão de sentimento anormal. É necessário atuar imediatamente porque uma paixão fulminante pode levar ao suicídio. Terei de lá ir e verificar o que se está a passar⁴⁰⁵.

O pastor acredita que a antiga namorada do jovem tenha colocado algo na casa dele, para que ele não consiga libertar-se dela – embora não descure a possibilidade de ter havido outro responsável pelo mal do jovem.

Existem várias opções para a purificação de uma casa. Numa cronologia que também explicitarei anteriormente, o recurso ao quimbanda foi o inicial, sobretudo no período que antecedeu a presença portuguesa em Angola e, conseqüentemente a expansão do cristianismo. Posteriormente, surgiu o padre, a santa e o pastor. No meu contexto de análise é atribuída especial relevância ao profeta, ao apóstolo e ao pastor da igreja, para os processos de libertação e purificação das casas.

Os líderes religiosos da igreja foram consensuais sobre a representação de um mundo espiritual do qual o agente do mal se apropria para viajar para a sociedade e inserir objetos e produtos perniciosos no interior de certas casas sem revelar a sua presença física. Tive acesso a muitos relatos de fiéis que afirmaram ter levado o profeta, o

⁴⁰³ Reproduzo o termo recorrente no culto.

⁴⁰⁴ Fonte: pastor Celestino, 2011.

⁴⁰⁵ Fonte: pastor Celestino, 2011.

apóstolo ou o pastor a suas casas para localizar e desativar elementos prejudiciais que estariam na origem do seu mal-estar físico e psicológico.

A libertação de uma casa constitui um momento importante e serve também para a confirmação de um diagnóstico. No caso de haver apenas um elemento da família a frequentar a igreja, aproveita-se a oportunidade para especificar as patologias de que cada membro da família enferma e a necessidade de um tratamento geral. O trecho que se segue ilustra a visita do apóstolo Yenga a uma casa,

[...] Para vocês não pensarem que fui eu que coloquei isso aí, cavem. Colocou a água no buraco e a medida que ia tentando tirar as mixórdias sentia uma espécie de esticção. Esfregou sal na mão, tirou a camisa e continuou a lutar para tirar aquilo do interior do buraco. Tirou um embrulho e atirou na bacia que tinha água e sal. Fomos para um sítio onde desembulhou aquilo tirando de lá coisas feias. Tinha cabelo (era meu), tinha da minha falecida mãe que morrera dois meses antes, três balas incendiárias (uma era o invólucro o que pressupõe que a mesma tenha sido disparada e ele disse que em casa havia alguém que morrera recentemente; outra bala que estava quase a disparar que simbolizava o meu irmão hospitalizado), tinha bonecos de pau, frascos pequeninos de ampicilina em pó (tinha esperma naquela garrafinha. Era esperma do meu irmão hospitalizado para não ter filhos e ele não tem filhos até agora), tinha dinheiro, cadeado para fechar nossas vidas, escama e espinha de peixe (representa miséria) *soutien*, biquíni, pata de água. O meu irmão que bebe muito, sempre que fosse beber encontrava uma água no quintal. Nós todos tínhamos de fazer tratamento porque as nossas vidas estavam amarradas. Ao meu irmão mais velho disse, tu tens uma mulher da noite com a qual te envolves e quando dormiam na cama não eram apenas dois, eram três. Por isso não tinha interesse na mulher por causa daquele espírito maligno que estava entre eles. O apóstolo disse: se tu e tua mulher não se tratarem o vosso relacionamento não vai durar, vão tendo conflitos constantes e se vão separar. Dito e feito, hoje o meu irmão está separado porque não quis fazer o tratamento. Amarraram-me na minha formação, não ter marido, os homens aparecem, têm uma relação e desaparecem. Diziam que eu tinha marido da noite e espírito de celibato⁴⁰⁶.

A escavação referida foi realizada no quintal. Há relatos de situações em que o pastor, depois de estar no interior da casa, identifica o mal em compartimentos pavimentados e pede autorização à família para os escavar. Os meus interlocutores afirmaram que são sempre encontradas “coisas estranhas”.

Vale a pena salientar que muitas construções são feitas por cima de lixeiras ou de locais anteriormente habitados, de onde decorre a possibilidade de se encontrar “certos objetos”. Além disso, o primeiro processo de uma construção corresponde ao nivelamento do terreno para o qual é utilizada terra, após o que são feitos os alicerces. Antes de o pavimento ser colocado é de novo introduzida terra, que é comprimida para evitar que os mosaicos se partam. Esta terra, geralmente chamada “entulho”, está, na

⁴⁰⁶ É um espírito malévolo que se apropria das mulheres e dos homens para não casarem. Fonte: Verena Rosa Marcelino, 2011.

maior parte dos casos, misturada com objetos e materiais diversos (orgânicos e inorgânicos), que se podem encontrar no processo de escavação.

5.4.4. Outros espaços de purificação

Os processos de libertação e purificação estendem-se a outros espaços. No caso de indivíduos que detenham postos de chefia, é corrente levar o profeta, o apóstolo ou o pastor ao seu gabinete para realizar o ritual, o qual é efetuado em horas mortas ou no fim-de-semana para se evitar constrangimentos. Os ritualistas devem apresentar-se de forma sóbria, normalmente com fato e gravata como se de convidados se tratasse. Os restaurantes, bares, supermercados, lojas, fazendas e outros empreendimentos também têm sido alvo de rituais de libertação e purificação organizados por pastores da igreja.

Um caso interessante no Lubango é a chamada “casa abandonada⁴⁰⁷”, que, segundo os rumores, está associada à execução de centenas de pessoas de que resultaram “almas perdidas” que impossibilitavam que o lugar fosse habitado. Ouviam-se vozes durante a noite e quem lá pernoitasse era esbofeteado. O apóstolo Yenga assumiu ter sido o promotor da pacificação daquele espaço através de um ato de libertação. Foram, posteriormente, feitas obras de reabilitação e a casa faz atualmente parte de uma cadeia de hotéis do Lubango.

Contrariamente aos rumores acima assumidos, destaco o posicionamento de um cidadão que cresceu no Lubango e descreve a história da “casa abandonada” nos seguintes termos:

A conhecida “casa abandonada” é uma construção colonial chamada na altura por turbina já que tinha sido construída por cima de uma linha de água onde foram montadas engrenagens para fazer funcionar um moinho de trigo. Posteriormente foi habitada por algumas famílias e nos seus salões eram organizados bailes muito concorridos pelos habitantes do Lubango. Depois da independência o espaço estava a ser preparado para albergar um museu militar o que não ocorreu porque alguém reclamou a sua tutela e acabou por ficar com a mesma. Tudo o que se diz em relação a assassinatos e almas de outro mundo é falso. Ocorre que o engenho montado na cave do edifício e o movimento da água produzia um ruído que conduzia algumas pessoas a alimentar tais rumores⁴⁰⁸.

Pelo exposto, observa-se uma oposição entre o conhecimento oficial do espaço, que é elitizado e a sua utilização bastante restrita, e a perceção que assume os rumores de um lugar ameaçador e os sanciona.

⁴⁰⁷ Está localizada no bairro Comandante Nzagi, zona da Nossa Senhora do Monte, próximo do circuito automóvel onde se realizam os “200 km da Huíla”.

⁴⁰⁸ Fonte: Sérgio Almerindo de Sousa, 2013.

*

Os fiéis que se sentem perseguidos por espíritos maus, além dos rituais de purificação solicitados para as suas casas, deslocam-se com alguma regularidade à igreja com pequenas quantidades de sal e água, as quais, depois de consagradas, são espargidas no interior das casas, automóveis, escritórios, empreendimentos sempre que algo de anormal se verificar.

Pude observar que a ação da igreja não se circunscreve apenas ao território angolano. Alguns indivíduos que vivem fora do país, por aconselhamento de familiares em Angola, acabam por assumir as despesas de deslocação do pastor ou do apóstolo ao país em que vivem com o objetivo de realizar um tratamento. Por esta razão, existe a intensão de se abrir representações da Igreja Jesus Cristo Salvador noutros países, nomeadamente em Portugal.

5.4.5. A bênção no monte

O monte constitui um espaço incontornável para os processos de oração, purificação e cura no contexto lubanguense. Pelas características do relevo da região⁴⁰⁹ que bordeja a cidade do Lubango, oferecendo uma imagem de um precipício provocado por um vulcão gigante hoje adormecido no seio do qual está a cidade, foram implantadas nesta serra a Capela da Nossa Senhora do Monte e o Monumento do Cristo Rei, que se apresentam como uma espécie de santuário protetor da cidade. O objetivo inicial da sua implantação pelos portugueses foi facultar o suporte católico aos colonos enviados para a região e evangelizar os nativos.

Independentemente da existência de algumas diferenças doutrinárias que caracterizam as instituições religiosas da região, o culto no monte é partilhado e tal partilha não se consubstancia num culto coletivo, revela-se na utilização do mesmo monte onde foram erguidos templos e símbolos católicos e evidencia-se uma convergência em termos de utilização religiosa do referido espaço.

O argumento apresentado acima remete-me, mais uma vez, para um paralelo com a Índia sobre a qual Perez (2012) destacou que: «a identidade distinta da realidade goesa

⁴⁰⁹ Localizada entre serras com alturas de 2000 m.

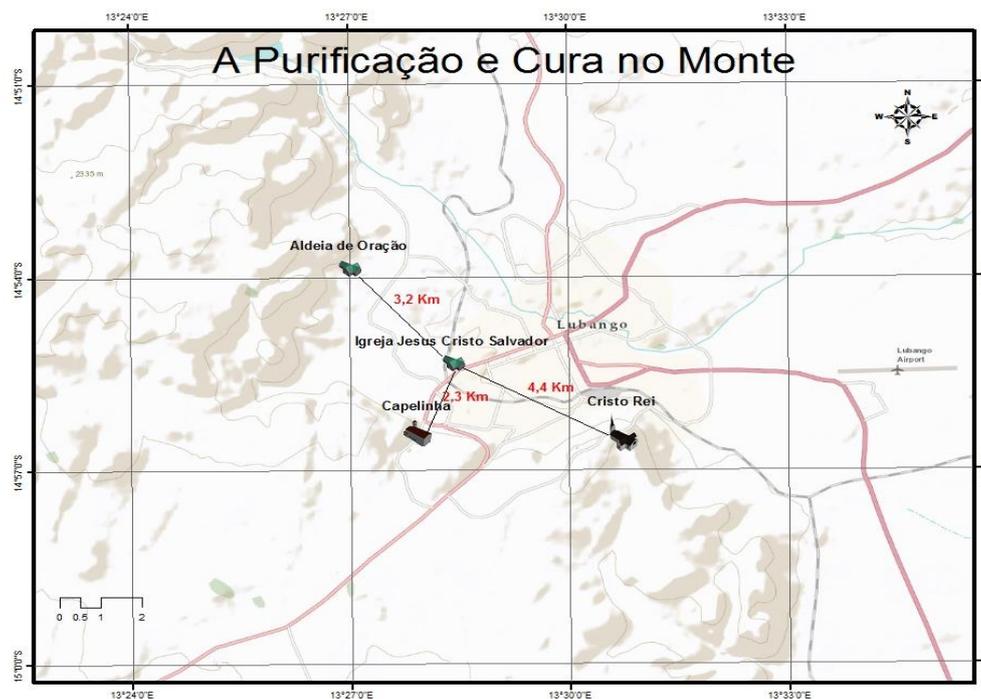
decorre do modo como católicos e hindus partilharam as mesmas estruturas rituais, apesar da separação que lhes foi imposta pelo regime colonial» (Perez, 2012:162).

A par da existência da Capela da Nossa Senhora do Monte e do Monumento do Cristo Rei, nasceu no dia 9 de Abril de 2006 (domingo de Ramos) a “aldeia de oração”, que se constituiu num espaço reservado ao catolicismo carismático⁴¹⁰ no Lubango, movimento que foi criado, nesta cidade, em 19 de Dezembro de 1999. Apesar dos constrangimentos que tem causado aos católicos mais devotos e críticos dos novos movimentos religiosos, o catolicismo carismático⁴¹¹ é uma realidade no Lubango e a “aldeia de oração” apresenta-se como um espaço de culto e de peregrinação para os fiéis que se consideram enfermos ou que atravessam situações perturbadoras. Este culto passou a ser uma alternativa ao catolicismo “tradicional” que tem conhecido um abandono significativo por parte dos seus fiéis, os quais procuram os movimentos neopentecostais. Com exceção da manutenção de certos símbolos católicos (Papa, padres, freiras, santos e santas) existem, em termos de orientação do culto, algumas semelhanças com o neopentecostalismo.

Todavia, os processos de cura empregados pela Igreja Jesus Cristo Salvador recorrem ao monte enunciado, afastando-se logicamente dos espaços de incidência católica, para evitar constrangimentos e desarmonias. Eis a razão para a apresentação do mapa que se segue, onde se evidencia a localização da Igreja Jesus Cristo Salvador em relação aos locais de peregrinação no monte.

⁴¹⁰Bittlinger (1978) advogou a realização de um diálogo de cinco anos (1972-1976) entre o Vaticano, representantes do movimento pentecostal e do movimento de renovação carismática. Na data do Pentecostes de 1975, o Papa Paulo VI adotou uma posição favorável em relação ao movimento de renovação carismática. Dentro das igrejas evangélicas vários sínodos e autoridades da igreja também adotaram uma atitude favorável ao movimento, o qual foi também influenciado pela igreja evangélica, principalmente pela Igreja Evangélica Luterana Unida da Alemanha.

⁴¹¹ Contrariamente aos outros movimentos protestantes, a inauguração do catolicismo carismático em Angola tem sido uma resposta adequada à saída de fiéis para outras igrejas e à renovação dos votos católicos. Independentemente de pertencerem ao novo culto (catolicismo carismático), não deixam de ser católicos e continuam a venerar os seus símbolos tradicionais.



Mapa nº 7. Purificação e cura no monte. Fonte: Bahu e Chissingui (2012).

O recurso ao monte é justificado pela necessidade de realização de orações no alto como simbolismo das bênçãos recebidas por Moisés quando subiu ao Monte Sinai, donde saiu com a tábua dos dez mandamentos. Fiéis assíduos à igreja exaltam e justificam a peregrinação ao monte, baseando-se em critérios bíblicos, ensinamentos adquiridos na igreja ou pela sua experiência pessoal:

A oração não foge do padrão do que se realiza na igreja mas, a atividade começa pela ação do pastor que consagra o local com água, sal, orações e cânticos de louvor a Deus. Mesmo que a cerimónia seja organizada pelo profeta, o local é preparado inicialmente pelo pastor. Após a preparação do espaço inicia-se um processo de preparação dos fiéis que devem pedir perdão a Deus, em voz alta, pelos seus pecados. Se a bíblia diz que o pecado traz morte e a morte nem sempre é física (o casamento pode morrer, por exemplo). Pede-se perdão pelos pecados dos familiares e, existindo um pacto feito pelo avô/avó ou antepassados, pedir a Deus para perdoar esse pecado. A ideia é a de fazer com que a maldição não caia sobre nós nem sobre os nossos filhos. Pede-se também a Deus para dar força para orar pelos nossos inimigos porque Cristo ensinou-nos e dificilmente se consegue cumprir com este dever⁴¹².

Nos processos de purificação no monte, é habitual os fiéis vestirem-se de branco. Esta cor não é, contudo, obrigatória na totalidade do vestuário, sendo apenas compulsivo o uso de branco numa peça do vestuário (saia, calças, chapéu, camisa, outra). O lenço branco (para as mulheres) e a *tshirt* branca (para os homens) têm tido carácter obrigatório.

⁴¹² Fonte: Mónica Teresa Vicola, 2012.

Em conversas com uma das fiéis da igreja, foi possível observar alguma complexidade em termos rituais e um conjunto de regras a observar no monte:

Há um local específico em que oramos e pedimos perdão pelos nossos pecados. Seguidamente nos encaminham para um local em que recebemos o líder da igreja, neste caso, responsável pela direção de toda a atividade. Este abençoa os seus fiéis e autoriza a mudança de lugar. Posicionamo-nos num espaço preparado e considerado sagrado onde é necessário descalçar os sapatos e orar para que o Espírito Santo desça sobre aquele local. Entoam-se cânticos a Deus e realiza-se um pequeno sermão baseado num dos livros da bíblia. Neste culto, fazem-se algumas referências a atores bíblicos, aconselham-se os fiéis em relação ao seu comportamento no dia-a-dia. O líder da igreja faz referência aos milagres bíblicos ocorridos na montanha e que o Deus de ontem é o Deus de hoje. Os milagres ocorridos anteriormente no monte se podem repetir hoje. Por ser um culto, realiza-se um pequeno ofertório e os fiéis participantes entregam o que levam para presentear a Deus. No fim de tudo faz-se a libertação dos fiéis, oração final e nos vamos embora⁴¹³.

Vale a pena chamar a atenção para a forma como o espaço ritual é utilizado, numa hierarquização que vai do menos ao mais purificado. A entrada dos fiéis está dependente de uma espécie de purificação, para acederem ao espaço destinado ao cerimonial.

A sacralização do monte faz com que não se recorra a ele apenas em casos de emergência, quando se apresentam na igreja indivíduos em estado crítico. São recorrentes as idas ao monte e ressalta o facto de nem todas serem coletivas: existem casos de tratamentos individuais ou familiares, cuja conclusão é assinalada por uma libertação. Os tratamentos individuais realizados no monte são conhecidos, no interior da igreja, por “montanhas privadas”.

No caso de membros da igreja que pertencem à classe política, militar e administrativa do Lubango, o pastor, nos seus tratamentos, opta pela realização da chamada “montanha privada”, que constitui uma forma de garantir sigilo em relação ao tratamento, uma vez que alguns munícipes veem com suspeição o facto de aqueles detentores de formas de poder estarem ligados à Igreja Jesus Cristo Salvador.

Com toda a discrição que se impõe por o Lubango ser uma cidade pequena, propensa a rumores, a “montanha privada” é, pois, organizada com muita prudência e tanto mais rigor quanto o facto de os indivíduos tratados estarem socialmente bem colocados e, no entender dos pastores, podem constituir uma importante fonte para o financiamento de projetos da igreja e de influência ao nível dos respetivos processos de legalização.

⁴¹³ Fonte: Mónica Teresa Vicola, 2012.

Observei também que o monte não se destina exclusivamente à cura por pastores ou por apóstolos. Para além da libertação dos fiéis e conclusão dos tratamentos, ele é também encarado como um espaço privilegiado para o fortalecimento e regeneração espiritual dos pastores. Na verdade, ele é um lugar de oração, reflexão e meditação para pastores, diáconos e membros da igreja, no qual acreditam renovar energias para o crescimento da sua fé e para poderem enfrentar forças maléficas. Esta renovação é tanto mais importante quanto o pastor está diariamente exposto a espíritos perniciosos durante as correntes de libertação, os quais podem levar à sua destruição física e psíquica. A esta, acrescentam-se outras práticas que tive a oportunidade de mencionar noutra capítulo: descansar, fazer jejum quando necessário, não consumir bebidas alcoólicas, não ter relações extraconjugais, confessar-se diariamente, orar constantemente.

Quando se recebe um fiel bastante “endemoniado”, antes da realização de uma corrente de libertação ou tratamento enceta-se uma peregrinação ao monte que deve ser acompanhada de jejum.

Para os devotos, o monte adquiriu uma grande importância religiosa. Efetivamente, acreditam no poder fundamental da oração naquele lugar e aguardam expectantes a realização do ritual como o culminar de um tratamento, pois o agendamento da peregrinação ao monte é sinal de que o pastor teve uma revelação (visão) sobre o fim da doença e de que podem passar ao estágio final. Chegar ao monte, para alguns fiéis enfermos, constitui uma grande vitória na luta contra os males que grassam nas suas vidas. Para além do que os fiéis pensam em relação ao monte, eis a opinião de um pastor:

A montanha para nós é o momento mais alto, mais consagrado tendo em conta o princípio em que Deus deu a chamada aos seus servos. Deus normalmente chamava sempre os seus servos ao ponto mais alto. Aquele que fosse chamado fazia um altar e oferecia em sacrifício a Deus. Também foi a partir do monte em que Deus teve o contacto com Moisés e deu-lhe toda a autoridade para poder libertar o seu povo. Quando Jesus veio, os espíritos matinais estavam a ensinar o povo e a noite pernoitavam no monte. Para nós a montanha é um centro de libertação em que o povo sobe e realiza um jejum de dois ou três dias. A subida é feita no terceiro dia de jejum. Cá, por causa do frio, pernoitamos pouco, mas nas províncias mais quentes fazemo-lo com alguma frequência. Trata-se de um momento em que os fiéis vão em euforia libertar-se e buscar a Deus. Não se faz de qualquer maneira. Temos de esperar pela autorização do Espírito Santo que revigora as nossas energias no sentido de continuar a enfrentar o mundo e, para nós líderes da igreja, retemperar energias para continuar os processos de cura e libertação do povo de Deus. Trata-se de um momento especial que pode ser realizado uma vez por mês ou uma vez em dois ou três meses⁴¹⁴.

⁴¹⁴ Fonte: pastor Celestino, 2012.

A preparação para a realização da cura no monte é, pois, muito exigente e inicia-se com o jejum, indicador de abstenção de apetites e desejos carnisais.

A capela da Nossa Senhora do Monte foi sempre um espaço ritual privilegiado, cujo acesso foi objeto de interdições pelas autoridades governamentais, apoiadas pela igreja católica. Na origem destas interdições, consumadas pela vedação posta à volta da capela, estará uma forte pressão das autoridades da referida igreja e da sociedade civil contra a profanação daquele espaço, por um lado, usado nomeadamente como lugar de socialização amorosa e, por outro, pela sua apropriação por algumas igrejas neopentecostais – consideradas pelos católicos do Lubango uma adulteração do evangelho cristão.

Pode parecer curiosa a intervenção do governo num espaço católico, sendo o Estado angolano laico. A decisão deve-se ao facto de o espaço, além de ser católico e sagrado, estar classificado pelas autoridades correspondentes como património da cidade, donde a necessidade de o preservar.

A Igreja Jesus Cristo Salvador encontrou uma alternativa à Capela da Nossa Senhora do Monte num espaço adjacente, a cerca de 300 metros. Trata-se de um monte situado junto ao Casino da Nossa Senhora do Monte e é frequentado por alguns jovens de outras congregações religiosas para os chamados “retiros espirituais⁴¹⁵”.

O acesso ao monte conhece algumas restrições ou limitações por nele participarem a hierarquia da igreja e os fiéis enfermos empenhados no tratamento. Foi possível observar que o tratamento no monte é extensivo a indivíduos que, pela sua posição económica ou prestígio social, não podem ser vistos a frequentar a igreja ou manter contacto regular com os seus pastores. Pelo facto de o monte se situar numa zona turística que inclui espaços de lazer e campos desportivos, aqueles indivíduos vestem fatos de treino e, ao entardecer, sobem o monte, onde pernoitam. No dia seguinte, pelas cinco ou seis horas da manhã, descem-no correndo ou fazendo alongamentos. Nestas circunstâncias, o monte passa a ser um espaço que oferece alguma segurança e intimidade aos indivíduos que necessitam de um tratamento e não podem ser vistos pela sociedade, sob pena de serem estigmatizados e negativamente avaliados.

⁴¹⁵ São atividades realizadas por membros de uma igreja fora do seu recinto, para refletir sobre os princípios bíblicos. Geralmente constituem destinos turísticos ou de montanha.

Todo o processo de ritualização relativo à libertação de um indivíduo, para a sua harmonização com o mundo divino e conseqüente cura, está condicionado, como afirmaram os fiéis e os pastores, pela fé. Se o implicado for um doente mental e não estiver suficientemente preparado para a meditação cristã, terá de haver um parente que se dedique a ele e tenha fé para ajudar a passar energias positivas para o doente. Assim, a conceção de cura está intrinsecamente ligada à fé. É desta forma que os pastores e fiéis justificam a harmonização sociopsicológica nas suas vidas. Fowler (1992: 21), citando Smith (1979) analisou os preceitos da fé e estabeleceu uma relação entre fé e crença nos seguintes termos:

A fé é mais profunda, mais rica, mais pessoal. Ela é engendrada por uma tradição religiosa, em alguns casos e em certo grau por suas doutrinas; porém ela é uma qualidade da pessoa e não do sistema. É uma orientação da personalidade em relação a si mesmo, ao próximo, ao universo; é uma resposta total; uma forma de ver as coisas que se vêem e de lidar com as coisas com que se lida, quaisquer que sejam; uma capacidade de viver além de um nível mundano; de ver, sentir e agir em termos de uma dimensão transcendente. A crença [...] é “o esposar certas ideias”. A crença, pelo menos em contextos religiosos, surge do esforço de traduzir experiências da transcendência e relações com ela em conceitos ou proposições. A crença pode ser um dos modos pelos quais a fé se expressa. Porém ninguém tem fé em uma proposição ou conceito. A fé, ao contrário, é a relação de confiança em, e de lealdade ao transcendente a respeito do qual se forjam conceitos ou proposições – crenças.

A ideia de fé e a frequência de uma igreja (em particular uma igreja neopentecostal) não é tão linear quanto alguns fiéis e pastores tentam fazer crer. Efetivamente, alguns fiéis acreditam que os sacrifícios realizados - oração diária, fidelidade a Jesus Cristo, abstenção de relações sexuais fora do casamento e de mudança constante de parceiros sexuais, limitações ou eliminação do consumo de bebidas alcoólicas – são a condição necessária para uma vida sem perturbações. Por isso, situações de crise familiar ou pessoal acabam por abalar a fé de indivíduos que, por terem praticado sacrifícios e meditações diárias, acreditaram que obteriam sucessos. Pude observar que a Igreja Jesus Cristo Salvador acompanha os desaires individuais com alguma preocupação e atenção, procurando estar perto dos fiéis atingidos para os motivar a readquirirem a fé. Em muitos casos, os fiéis que se sentem fragilizados fazem apelos à igreja para o fortalecimento da sua fé.

A busca de estabilidade, em termos de fé, constitui um empenhamento diário. Entretanto, alguns fiéis acabam por desanimar e procurarem outra igreja ou viverem afastados de qualquer religião. Outros continuam na igreja, mesmo não acreditando nela ou em Deus, por receio de defraudar aqueles que levaram à conversão e de sofrerem

críticas dos seus irmãos espirituais - e de outros que se passaram a rever-se no seu estilo de vida.

O relato apresentado acima faz parte do quotidiano da igreja e constitui para ela um importante desafio. É nestes termos que Nicodemus (2011) afirmou que [...] «nem mesmo cristãos de destaque na história da igreja escaparam das doenças e dos males. [...] Até aqueles que passaram a vida defendendo a cura pela fé também sofreram com doenças» (Nicodemus, 2011:34). Neste particular, indaga-se o propósito do indivíduo que frequenta a igreja, pois numa análise anterior, Lee (2008) referiu que «alguns iam à igreja apenas para receber cura, mas havia também aqueles que iam porque estavam sedentos da Palavra da Vida» (Lee, 2008:160).

Alexander (2009) descreveu o seu percurso académico até se doutorar em Teologia, altura em que se tornou ateu. Contou que estava casado há sete anos e não tinha tido ainda filhos, tendo a mulher sofrido ao longo desse tempo um aborto espontâneo. Ela deu finalmente à luz um rapaz que nasceu bem mas que, passado algumas horas, de vida, começou a respirar mal. Pertencia a uma família de pentecostais e todos se aplicaram a rezar. Ele achou que não devia orar, porque não devia pedir pelo seu filho uma vez que existiam muitas crianças no mundo a passar por situações difíceis. Tinha a fé abalada mas não queria transmitir a sua posição aos membros da família, porque lhe teriam dito que precisava de meditar mais porque tinha a fé enfraquecida. Enfatizou a força dos pentecostais e como teriam encontrado uma resposta para o que ele estava a viver:

The problem with believing in miracles and healings is that they don't always happen – and when they don't happen, somebody gets blamed. Because healing is seen as a certainty for those with enough faith, it seems there has to be an explanation when prayers don't heal the sick. I blamed God for not just healing everybody, but most Pentecostals won't do that. They trust God and instead often find fault in their own prayers or in the lives of the people who are not healed. Pentecostals are told to work up their faith like they are building their muscles. But this sometimes sounds like faith in faith, not faith in God. The responsibility falls so heavily on the prayers and faith of the people that failure is taken very personally. After all, Pentecostals believe unquestioningly in God's ability to heal. So if it doesn't happen, it's not God's fault; God can choose not to heal, but many think that if he does not heal, it's because he wasn't asked properly. We can cause God's hand to move if we believe hard enough and say the right words (“in the name of Jesus”) (Alexander, 2009:11, 12).

Apesar de não ter verificado na Igreja Jesus Cristo Salvador qualquer pastor que tenha manifestado uma atitude semelhante à descrita por Alexander (2009), o abalo da fé fez com que alguns fiéis mostrassem desagrado em relação à linha de orientação da igreja,

principalmente à atitude de alguns pastores, os quais mantinham contactos íntimos com mulheres da igreja. Deixaram, por isso, de a frequentar e mantêm um discurso bastante hostil no que a ela se refere.

Conclusões

O cristianismo em Angola data do século XV, altura em que os portugueses aportaram na foz do rio Zaire. A sua evolução foi tão rápida que em pouco tempo mereceu o epíteto de «um rio com várias correntes» (Henderson, 1990). Por isso, a decantação das várias correntes do cristianismo em Angola conhece vários fatores que podem ser sintetizados em: diferentes cenários étnicos/culturais; uma longa fronteira terrestre partilhada com outras nacionalidades; migrações de populações de várias dimensões; conflito armado angolano e a presença de vários atores; cultos nativo-africanos; forte expansão do neopentecostalismo brasileiro e congolês.

O processo de consolidação religiosa em Angola viveu um período de relativa “asfixia”, decorrente do Marxismo-leninismo cuja ideologia passou a marcar a sociedade angolana de 1975-1990. Deduzo que esta “asfixia” constituiu um espaço de reanimação e multiplicação das diferentes formas de culto que, dada a impossibilidade de reunião dos devotos, realizavam as suas atividades de forma secreta.

O estabelecimento do multipartidarismo permitiu o desabrochar de várias formas de culto, principalmente o neopentecostal, que se afirmou com críticas frequentes à suposta apatia dos cultos conduzidos pelas “igrejas históricas” e a sua fraca cruzada contra o “demónio”. Assim, promovendo o evangelho da prosperidade e cura, passaram a ser os grandes rivais de outras formas de culto e conheceram um grande crescimento de fiéis e multiplicação de filiais em diferentes locais. Entretanto, o avolumar de igrejas em Angola levou a um processo de classificação problemático, em cuja raiz está a estigmatização do que não é cristão ou o que não se identifica com a bíblia. Efetivamente, a bíblia e o cristianismo continuam a ser considerados uma atribuição da “civilização” e constituem, por isso, um mecanismo de estratificação religiosa e social. Além disso, intelectuais e outros cidadãos próximos das “igrejas históricas” têm posto em evidência a natureza socialmente desestabilizadora das “novas igrejas”, estruturadas com base em novos critérios.

No entanto, apesar da existência de algumas bolsas de resistência, o processo de evolução religiosa em Angola exhibe uma cultura compósita⁴¹⁶, que inclui o culto nativo dos antepassados, e combina práticas tradicionais africanas com aspetos do cristianismo

⁴¹⁶ Uso o termo “compósito” para evitar o carácter, para mim problemático, do mais comum termo “sincretismo” (ver Perez 2012).

e da bíblia. Deste processo fazem parte os movimentos neopentecostais que, como afirmei anteriormente, têm diversas origens.

A igreja Jesus Cristo Salvador enquadra-se neste cenário de proliferação que Angola viveu a partir de 1992 (cf. *supra* capítulo 2) e apresenta-se como um culto bastante inspirado no neopentecostalismo Congolês (República do Congo e República Democrática do Congo) que produziu novas formas de sociabilidade, para as quais contribuiu substantivamente o retorno de muitos angolanos em diáspora.

Tendo em conta o carácter “camaleónico” das igrejas neopentecostais, a Igreja Jesus Cristo Salvador conseguiu congregar e sintetizar várias componentes étnicas do Lubango o que, de forma geral, permitiu uma grande adesão de fiéis dos mais variados extratos sociais. Atrevo-me a identificar na origem desta adesão o facto de Angola em geral e o Lubango em particular apresentarem enormes problemas sociais que se materializam na existência de uma esmagadora maioria de cidadãos que vivem grandes dificuldades de subsistência em meio urbano, semiurbano e rural.

O quadro da fé promovida pelas igrejas neopentecostais e pela Igreja Jesus Cristo Salvador engendrou uma nova tipologia nos processos de sociabilidades no contexto lubanguense. Efetivamente, como tentei mostrar, a prática e acusação de feitiçaria tornaram-se dispositivos de criação e erosão de relações sociais, ao mesmo tempo que se acentuaram as clivagens entre o universo rural e o urbano – apesar das continuidades entre os dois que também tentei explicitar.

Por isso, uma análise antropológica do fenómeno religioso em Angola integra necessariamente o fenómeno da feitiçaria, o que nos remete para novos planos de religião que exigem novos parâmetros de análise. Além disso, o feitiço penetra, como vimos, nas redes familiares cuja estabilidade frequentemente ameaça corromper. Por este e outros motivos (nomeadamente as migrações para a cidade) o modelo de família dominante tende a ser cada vez mais o da família nuclear, com o esboroamento da tradicional família extensa.

Ao longo do processo de pesquisa etnográfica, foi-me possível observar que as sociabilidades familiares mais sólidas e estáveis são geralmente asseguradas por um elemento da família, carismático, que consegue circular nas redes da família extensa e

interagir com grande habilidade no circuito sociofamiliar o qual, além disso, dá pouca importância a rumores e outras formas de agressão, sejam elas físicas ou psicológicas. Por isso, em caso de morte ou de viagem desse membro para um local distante, verifica-se o afastamento do grupo familiar ou mesmo a sua rutura. A morte de um elemento de consenso no seio da família é uma causa extremamente importante de crises de sociabilidades familiares e de descontinuidade de um modelo de conduta apreendido no *quimbo*, que requiere contactos e visitas constantes. Estas não são, todavia, figuras recorrentes na estrutura familiar do meu contexto de análise.

Em caso de críspações particularmente graves (como acusações frontais de feitiçaria) nem em situação de morte é possível re-congregar a família extensa, o que, por sua vez, conduz à circulação de rumores.

Tal como no plano das relações sociais, o feitiço constitui, insisto, um poderoso fator de desintegração familiar. No entanto, a crise relativa à família extensa pode ser observada na base do percurso seguido por cada família e as formas como geriu as crises e oportunidades registadas ao longo da sua história. Aquelas que tiveram pouco sucesso ao nível académico, político, militar ou empresarial vivem o “fantasma do feitiço” e consideram os “bem-sucedidos” feiticeiros. Para esta franja da sociedade, um familiar com algum poder económico é considerado responsável pelas mortes que ocorrem na família e o senso-comum adotou frequentemente a expressão: “acusam-me de feiticeiro mas o único feitiço que conheço e conheci é o lápis e a escola”. No entanto, o grupo muito restrito que se destacou da grande maioria fica ele próprio refém do medo de vir a ser objeto de feitiço.

O cenário descrito constitui, inquestionavelmente, um impedimento para a consolidação da paz e estabilidade nacional, que deveriam ter na sua base famílias sólidas. Eis o que conduz à busca da cura espiritual num eixo de movimentação que, como referi, integra o hospital, o quimbanda, a santa e a igreja (no caso particular, a Igreja Jesus Cristo Salvador).

Os tratamentos realizados na Igreja Jesus Cristo Salvador são antecedidos por um processo de diagnóstico que engloba orações de interceção e exorcismo do suposto paciente que é advertido para abandonar todas as práticas consideradas “mundanas”. O pastor enaltece o papel da meditação na Palavra de Deus e a necessidade da fé como

base para a cura, recorrendo, seguidamente, à oração com intensidade e a um conjunto de rituais de purificação com recurso à água, azeite, sal, incenso, gengibre, perfume, velas, fumaça, exorcismo, correntes de libertação e peregrinação ao monte.

Vista por fora, a Igreja Jesus Cristo Salvador apresenta um traço distintivo que gostaria de assinalar e que retomarei: a acumulação de dons espirituais num único indivíduo ou numa única igreja. Eis o que sugere um primeiro esboço de articulação entre o pastor e o curandeiro-feiticeiro e que constitui um fator de repúdio por alguns pastores das “igrejas históricas” e por padres católicos, os quais, além disso, consideram os rituais da igreja sensacionalistas e formas de enganar cidadãos fragilizados⁴¹⁷.

Este e outros repúdios são minimizados pela Igreja Jesus Cristo Salvador que, com recurso à Lei nº2/04 de 21 de Maio⁴¹⁸ que exalta a liberdade de culto religioso, investe na solidificação da fé dos convertidos e nas respetivas curas, cujos testemunhos são recorrentemente usados como afirmação do poder da Igreja. O seu sucesso tem, além disso, como base, a criação e consolidação de novas formas de sociabilidade. Esta sociabilidade é assegurada por pequenos grupos cuja coesão se funda na cumplicidade das orações e dos objetivos comuns de luta diária contra o demónio/diabo.

A composição de novas sociabilidades no interior da igreja pode constituir um afastamento em relação aos parentes e amigos que não pertençam à Igreja Jesus Cristo Salvador. Ela pode, todavia, constituir também – e sobretudo – um substituto para redes familiares e sociais previamente ameaçadas ou desestruturadas.

*

Que elementos pertinentes poderei usar para concluir este trabalho resultante de uma observação etnográfica de longa duração e desejavelmente sistemática? Creio que o primeiro elemento a salientar é a necessidade de uma nova abordagem do fenómeno religioso que interroge a terminologia codificada para outras práticas e para outros contextos. Assim, a Igreja Jesus Cristo Salvador, sugere-nos que avaliemos a pertinência do próprio conceito de “igreja”, bem como a terminologia usada para os seus dirigentes (pastor, apóstolo) cuja performance religiosa e mediação entre os

⁴¹⁷ Esta aparente força de um pastor superdotado pode ser, porém, um fator de fragilização da Igreja, uma vez que, na sua ausência por viagem ou por morte, alguns fiéis deixam de participar nos cultos até ao seu regresso ou, em caso de abandono é acompanhado por aqueles que nele confiam integralmente.

⁴¹⁸ Ver anexo A.

devotos e a divindade se apoia em atos e na manipulação de produtos – e de pessoas – que mais os aproxima da figura do curandeiro ou mesmo do feiticeiro.

A emergência desta como doutras igrejas neopentecostais e o seu recrudescimento (neste como noutros casos sem aprovação oficial) obriga a uma leitura cuidada dos seus contextos de implantação, do ponto de vista social e político – abordagem que, no escopo deste trabalho, me limitei a fazer sumariamente e cuja análise mais profunda me sugere um estudo posterior à conclusão desta tese.

Disse, a certa altura, que a avaliação do conceito de doença – e de cura – não encontravam inelegibilidade imediata na área da antropologia da saúde. Creio, todavia, que a minha pesquisa poderá contribuir para alargar e atualizar o *dossier* antropológico relativo aos fenómenos de feitiçaria em África. Este contributo decorre, entre outros aspetos, do facto de o feitiço ser, como sugeri, um importante dispositivo de codificação social pela sua “omnipresença” em contexto rural e urbano, pela sua transversalidade a todos os grupos sociais e culturais, pelo seu poder quer desagregador quer conciliatório.

Ele obriga, ainda, a prescindir de algumas divisões potencialmente operatórias entre o plano social e o religioso, entre o plano político e o cultural – que o diga, no último caso o facto de o Instituto Nacional dos Assuntos Religiosos (INAR) estar sob tutela do Ministério da Cultura, sendo que a aprovação de uma determinada igreja é, neste contexto, eminentemente política, como sugere a não-oficialização do Islão no Lubango.

*

Concluir uma tese constitui muitas vezes um ato formal. A verdade é que o *dossier* que abri para esta investigação está longe de ser concluído. Ele abre antes, espero, para outros *dossiers* antropológicos para cuja conceptualização é central a observação etnográfica.

Bibliografia

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine, orgs. *Language and the politics of emotions*. Cambridge University Press, 1990. ISBN: 9780521388689.

ADRIAN, Hastings. *The Church in Africa 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1994. ISBN: 0198263996.

ALEXANDER, Paul. *Signs & Wonders. Why Pentecostalism is the World's Fastest Growing Faith*. San Francisco: Jasey-Bass, 2009. ISBN: 978-0-470-18396-0.

ALMEIDA, João Ferreira de. *Bíblia Sagrada. O antigo e o novo testamento*. 5ª Edição. Brasil: Geográfica Editora, 2009. ISBN: 85.89956.04.0.

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Corpos marginais: notas etnográficas sobre páginas de 'política' e páginas 'de sociedade'*. Na: *Cadernos Pagu*, vol. 14. Pp 129-148. 2000.

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e Seus Demónios: Um Estudo Etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. ISBN: 8578160347.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banta*. 2ª ed. Portugal: Editora Paulinas, 2006. ISBN: 978-972-751-770-1.

ALTUNA, Raul Ruiz. *Movimentos messiânicos em Angola*. Na: *Revista Angolana de Sociologia*, nº 1, p. 217-220, 2010.

AMANZE, James N. *African Christianity in Botswana*. Gweru: Mambo Press, 1998.

ANDERSON, Allan. *African Reformation: African Initiated Christianity in the 20 th Century*. Asmara; Treton: Africa World Press, 2001. ISBN: 0865438846.

ANDERSON, Allan. *Zion and Pentecost. The Espirituality and Experience of Pentescotal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa*. Pretoria: University of South Africa Press, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1983. ISBN: 978-0-86091-546-1.

ANDRADE, Justino Pinto de. *Angola e o Multipartidarismo*. Em: : O processo de transição para o multipartidarismo em Angola/Org. Nuno, Vidal & Justino Pinto de Andrade. Edições firmamento & Livrarias Nobel – Angola. 2006. ISBN: 972-99270-49.

ASAMOAH – Gyadu, J. Kwabena. *African Charismatics: current Developments Within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*. Boston; Leiden: Brill, 2005. ISBN: 9004140891.

AUGÉ, Marc. dir. *A Construção do Mundo. Religião, Representações, Ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1974.

AUGÉ, Marc. *The war of dreams: exercises in ethno-fiction*. London, Pluto Press, 1999. ISBN: 0745313892.

B'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e Civilizações*. Volume I. Lisboa: Editora Vulgata, 2003. ISBN: 9728427271.

B'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e Civilizações*. Volume II. Lisboa: Editora Colibri, 2007.

BAHU, Helder Pedro Alicerces, *et al.* Os Va-Hanha vistos por dentro. *Conferência Realizada em Benguela sob orientação do CODESRIA*, 2010.

BAHU, Helder Pedro Alicerces. *A Noção de Subalternidade e a Distribuição Étnica de Angola*. Na: *Revista Internacional em Língua Portuguesa*, III Série, nº24. Lisboa: AULP. P 49-62, 2011. ISBN: 2182-4452.

BAHU, Helder Pedro Alicerces. *Os Quadros Angolanos em Portugal. Integração e Retorno*. Tese de Mestrado, ISCTE, Lisboa, 2006.

BAHU, Helder Pedro Alicerces. *Os Quadros Angolanos em Portugal. Integração e Retorno*. Lisboa: Edições Colibri, 2013. ISBN: 978-989-689-296-8.

BARONOV, David. *The African transformation of western medicine and the dynamics of global cultural exchange*. Philadelphia, Temple University Press, 2008. ISBN: 978-1-59213-915-6.

BASTIDE, Roger. *The African Religion of Brazil*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1978.

BATALHA, Luís. *Antropologia. Uma Perspectiva Holística*. Lisboa, Edição do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2005. ISBN: 9789728726409.

BEAUD, Stéphane & WEBER, Florence. *Guia para a Pesquisa de Campo: Produzir e Analisar Dados Etnográficos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. ISBN: 8532635733.

BECKER, H. S. *The Epistemology of Qualitative Research*. In: R. Jessor, A. Colby and R. A. Shweder (eds). *Ethnography and Human Development*. Chicago : The University of Chicago Press, 1996.

BECKER, Howard. *Through Values to Social Interpretation*. Durham, NC: Duke University Press, 1950.

BENDER, Gerald Jerry. *Angola sob o domínio colonial português. Mito ou realidade*. Luanda: Editorial Nzila, 2009.

BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Lisboa: Edições 70, 1978.

BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BITTLINGER, Arold. Charismatic renewal. An opportunity for the church. In: *the ecumenical review*, vol. 31, issue 3, 1979.

BOELLSTORFF, Tom & Johan Lindquist. Bodies of emotion: Rethinking cultural and emotion through Southeast Asia. In: *Ethnos*, Vol. 69. Pp 437-444, 2004

BRÁSIO, António. *Angola*. Louvain: Editions E.Nanwelaerts, 1966.

BULKELEY, Kelly. *The wilderness of dreams. Exploring the religious meaning of dreams in modern western culture*. New York, New York Press, 1994. ISBN: 0-7914-1745.

BURGESS, Robert G. *A Pesquisa de Terreno : Uma Introdução*. Oeiras: Celta Editora, 2001.

BURGESS, Stanley M. *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*. New York: Routledge, 2006.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Renovação Carismática Católica: entre tradição e modernidade. Na: *Rhema*, 7 (25), p. 45-56, 2001.

CARMO, António. *Antropologia das Religiões*. Universidade Aberta, 2001. ISBN: 9789726743590.

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: Origens, Mudanças e Tendências*. Aparecida: Editora Santuário, 2001.

CARRISSO, L. Wittnich. Função colonial das missões religiosas. Na: *conferência proferida na associação dos estudantes católicos do Porto, em 22 de Maio de 1933 e repetida no C. A. D. C. De Coimbra em 24 de Maio de 1933*. Separata dos “Estudos” órgão do C. A. D. C. DE Coimbra, 1934.

CARVALHO, Paulo de. Os Handa do Sul de Angola. Texto de apresentação do livro *Homem é Homem, Mulher é Sapo. Género e Identidade entre os Handa do Sul de Angola*, de autoria de Rosa Melo. Na: *Revista Angolana de Sociologia*, nº 1. Pp. 175-177, 2008.

CASANOVA, José. Religion, the new millennium, and globalization. In: *Sociology of Religion*, n. 62. Pp 415–41, 2001.

CASTELO, Cláudia. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Na: *IICT, blogue de História Lusófona*, ano VI, Setembro. Pp. 261-280, 2011.

CASTELO, Cláudia. Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações (1936-1974). Na: *História, Ciência e Saúde*, vol. 19, nº2, Abril – Junho. Pp. 391-408, 2012.

CAVAZZI, João António de Motecucolo. *Descrição Histórica dos Três Reinos: Congo, Matamba e Angola*. Tradução e notas do P. Graciano de Leuzzano, 2 vol., Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do Rito*. Edições Rés. S/d.

COLE, Allan Hugh. The Church: Intransit and Intransigent. In: *Pastoral Psychology*, Vol 52, Números 1 e 2, Novembro, 2003.

COMAROFF, John and L. Comaroff. Introduction. In: *Civil Society and the political imagination in Africa: Critical perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1999a.

COMAROFF, John and L. Comaroff. Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South Africa postcolony. In: *American Ethnologist* 26: 279-301, 1999b.

COMAROFF, John and L. Comaroff. Millennial capitalism and the culture of neoliberalism. In: *Public Culture*, vol.12, number 2, Duke University Press, 2000.

CORDES, P. J. *Reflexões sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Loyola, 1999.

CRAPANZANO, Vicent & GARRISON, Vivian. *Case Studies in Spirit Possession*. Irving I. Zaretsky, series editor, 1977. ISBN: 0 471 18460 8.

DAUNTON-FEAR, Andrew. *Healing in the early church: the church's ministry of healing and exorcism from the first to the fifth century*. Editor Paternoster, 2009. ISBN: 1842276239.

DAVIDSON, Basil. *A política de luta armada. Libertação nacional nas colónias africanas de Portugal*. Lisboa: editorial Caminho, 1979.

DAVIES, Charlotte Aull. *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. Londres: Routledge, 1999.

DE BOECK, Filipe. The divine seed: children, gift and witchcraft in democratic republic of Congo. In: F. De Boeck & Honwana. (eds.), *Makers & Breaker: Children and Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey, 2005.

DE VOL, Thomas I. Ecstatic pentecostal prayer and meditation. In: *Journal of Religion Health*. Vol. 13, nº 4, 1974.

DELEURY, Guy *As Festas de Deus. A fé, a história, os mitos*. Lisboa: Editora: Instituto Piaget, 1997.

DELORIA, Vine Jr. *Custer died for yours sins*. New York: University of Oklahoma Press, 1969.

DENZIN, Norman & LINCOLN, Yvonna. Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research. In: *Norman Denzin & Yvonna Lincoln (orgs.). Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, California: Sage (2ª edição); 1-28, 2000.

DIAS, Eduardo Costa. 50 anos de independências africanas: Estado e autoridades tradicionais. Na: *África Sub-Sahariana: meio século depois (1960-2010)*/coord. Emmanuel Moreira Carneiro, Manuel Ennes Ferreira. Centro de Estudos Africanos do CIS. Pp. 145-165. Lisboa: Edições, Colibri. 2011.

DIAS, *Gastão Sousa A cidade de Sá da Bandeira*. Gráfica da Huíla, Limitada. Sá da Bandeira, 1957.

DIOP, Boubacar Boris. Africa, afro-pessimismo, independencia. Em linha: *buala, cultura contemporânea africana* [consultado em 2013-11-20]. Fevereiro, disponível na *Worlds Wide Web*: <http://www.buala.org/pt/mukanda/por-os-nossos-imaginarios-a-dialogar>. 2011.

DITTES, James E. *The church in the way*. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.

DOUGLAS, Mary. Introduction: thirty years after witchcraft, oracles and magic. In: *M. Douglas. (ed.). Witchcraft, confessions and accusations*. Londres Tavistock, 1970.

DRURY, Nevill. *Dicionário de magia e esoterismo*. São Paulo, Editora Pensamento, 2002. ISBN: 8531513618.

DUARTE, José. *História Universal. Do Início ao Fim da Guerra Fria*. Edição Planeta De Agostini SpA, 2005.

DULLEY, Iracema. *Do oculto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres da prática da comunicação nas missões espiritanas do planalto central angolano*. Tese de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

DULLEY, Iracema. Notes on a disputed process of signification. The practice of communication in spiritain missions in the central highlands of Angola. In: *Vibrant*, vol. 5, nº2. Pp. 75-99, 2008.

DURKHEIM, Émile *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen and Unwin, 1976.

DUTTON, Kenneth R. *The perfectible body. The western ideal of physical development*. Edited by Cassel, 1995. ISBN: 0-304-33230-5.

ELA, Jean-Marc. *Restituir a História às sociedades africanas. Promover as ciências sociais na África Negra*. Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2013.

ELPHICK, Richard & RODNEY, Davenport. *Christianity in South Africa. A Political, Social & Cultural History*. Los Angeles: University of California Press, 1997. ISBN:0520209400.

- ESTERMANN, Carlos. *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*. Volume I, Lisboa: Editora Gráfica Imperial, LDA, 1983.
- ESTERMANN, Carlos. *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*. Volume II, Lisboa: Editora Gráfica Imperial, LDA, 1983.
- ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. Volume II, Portugal: Editora, Tipografia Minerva, 1957.
- ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. Volume II. Portugal: Junta de Investigação do Ultramar, 1957.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976. ISBN: 0198740296.
- EVANS-PRITCHARDS, E. E. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- FABIAN, Johannes. *Moments of Freedom*. United States of America: University Press of Virginia, 1998. ISBN:0-8139-1786-7.
- FAJANS, Jane. Autonomy and relatedness: emotions and the tensions between individuality and sociality. In: *Critique of anthropology*, 26 (1), pp. 108-19, 2006.
- FELIZARDO, Herlânder Mário M. C. *Angola: Campo de Missões Cristãs*. Viseu, s/e, 2005.
- FERGUSON, Everett. *Baptism in the early church. History, theology, and liturgy in the first five centuries*. Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009. ISBN: 978-0-8028-2748-7.
- FEURBACH, Ludwing. *The Essence of Christianity*. New York: Harper and Row, 1957.
- FILORAMO, Giovanni. *Dicionário das religiões. Cristianismo I*. Mediapromo, Lda, 2011.
- FLICK, Uwe. *Métodos Qualitativos na Investigação Científica*. Monitor – Projectos e Edições, Lda, 2005. ISBN: 972-9413-67-3.
- FLORÊNCIO, Fernando. No reino da toupeira. Autoridades tradicionais do M'balundu e o Estado Angolano. Na: *Vozes do Universo Rural. Reescrevendo o Estado em África*. Lisboa, Gerpress, 2010.
- FOWLER, James W. *Estágios da Fé. A Psicologia do Desenvolvimento Humano e a Busca do Sentido*. Editora Sinodal, 1992.
- FOWLER, James W. *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1981.

FRAZER, James George. *Marriage and worship in the early societies. A treatise on totemism and exogamy*. New Delhi, Mittal Publications, 1995.

FRAZER, James George. *The Golden Bough. A study of magic and religion*. New York, Cosimo Classics, 2009. ISBN: 978-1-60520-936-4.

FRESTON, Paul. *Evangelicals and politics in Asia, Africa And Latin America*. Cambridge University Press, 2001.

FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutoramento, UNICAMP, Campinas, 1993.

FREUD, Sigmund. *Sobre os sonhos*. Lisboa, Texto Editores, 2011. ISBN: 9789724743219.

FREUD, Sigmund. *Sobre os sonhos*. Lisboa, Texto Editores, 2011. ISBN: 9789724745190.

FRY, Peter. O Espírito Santo Contra o Feitiço e os Espíritos Revoltados: “Civilização” e “Tradição” em Moçambique. Na: *Mana* 6 (2), 2000.

GABRIEL, Eduardo. A expansão internacional do catolicismo carismático brasileiro. Na: *Análise Social*, vol XLIV (1º), p. 189-207, 2009.

GABRIEL, Manuel Nunes *Padrões da Fé: Igrejas Antigas de Angola*. Luanda: Edições da Arquidiocese de Luanda, 1981.

GABRIEL, Manuel Nunes. *Angola. Cinco Séculos de Cristianismo*. Edições literal, 1978.

GAIYA, Musa A. B. *The Pentecostal Revolution in Nigéria*. Copenhagen: University of Copenhagen, 2002.

GESCHIERE, Peter. *The Modernity of witchcraft. Politics and the occult in postcolonial Africa*. University of Virginia Press, 1997. ISBN: 978-0-8139-1703-0.

GHASARIAN, Christian. *Introdução ao Estudo do Parentesco*. Lisboa, Edições Terramar, 1999. ISBN: 972-710-223-9.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

GIFFORD, Paul. *The Christian Churches and the Democratization of Africa*. Leiden: E. J. Brill, 1995. ISBN: 9004103244.

GRANJO, Paulo. Limpeza Ritual e Reintegração Pós-Guerra em Moçambique. Na: *Análise Social*, vol. XLII (182), 123-144, 2007.

GRANJO, Paulo. Saúde, Doença e Cura em Moçambique. Na: *Lechner, Elsa - Migrações, Saúde e Diversidade Cultural*. Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

GRIM, Brian J. Pentecostalism's Growth in Religiously Restricted Environments. In: *Journal Society*, volume 46, nº6, pp 484-495, 2009.

GUAHA, Ranjit. *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press, 1994.

GUERREIRO, Manuel Viegas. *Bochimanés de Angola: !Khu: estudo etnográfico*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1968.

HALL, Stuart George. *Doctrine and practice in the early church*. London, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1991. ISBN: 0-8028-0629-5.

HALL, Stuart *The West and the Rest: Discourse and Power. Race and Racialization, Essential Readings*. Toronto: Canadian Scholars Press, 2007.

HAMILTON, Edith. *A Mitologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991. ISBN: 972-20-0491-3.

HASTING, Adrian. *African Christianity: an Essay in Interpretation*. London: Geoffrey Chapman, 1976. ISBN: 0225661659.

HAUENSTEIN, Alfred. *Les Hanya – Description D'un Groupe Ethnique Bantu de L'Angola*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1967.

HEELAS, Paul Lauchlan Faux. Emotion talk across cultures. In *Rom (ed.), social construction of emotion*. Blackwell, 1986.

HEELAS, Paul. *Spiritualities of life: new age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

HENDERSON, Lawrence W. *A Igreja em Angola: Um Rio com Várias Correntes*. Lisboa: Edições Além – Mar, 1990. ISBN: 9789729049088.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade em Angola. Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1997.

HEUSCH, Luc de. *Du Pouvoir: anthropologie politique des sociétés d' Afrique centrale*. Nanterre: Société d' Ethnologie, 2002.

HEUSCH, Luc de. *Le roi de Kongo et les monstres sacrés mythes et rites bantous III*. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

HOCH, Lothar Carlos *at all. Sofrimento, resiliência e fé. Implicações para as relações de cuidado*. Editora Sinodal, 2007. ISBN: 8523308792.

HOLMES, J. Derek. *História da Igreja Católica*. Lisboa: Edições 70, 2006. ISBN: 97 2441261X.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela, 2003.

HOUNTONDJE, Paulin J, org. *O antigo e o moderno. A produção do saber na África Contemporânea*. Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2012.

ISICHEI, Elizabeth. *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. London: SPCK. ISBN: 0281047642, 1995.

KAGAME, A. *La Philosophie Bantu Comparée*. Paris: Présence Africaine. Pp. 53-64,1976.

KAJIBANGA, Victor. Liberdades académicas e responsabilidade social dos universitários africanos. Na: *Revista Angolana de Sociologia*, nº 1. Pp. 73-83, 2008.

KAJINBANGA, Victor. O Fenómeno Religioso à Luz de Três Obras de Fátima Viegas. Na: *Revista Angolana de Sociologia*, Nº1, 2008.

KALLER, Donald W. *Seitas*. Iº volume, CEIBEL, 1977.

KEITA, Boubacar N. *História da África Negra*. Luanda: Texto Editores, 2009.

KEITH M. Murph & Throop C. Jason. *Toward an Anthropology of the will*. Stanford University Press, 2010. ISBN: 978-0-8047-6887-0.

KETO, Lembe. *Libertação e Cura. Descubra os Obstáculos dos Africanos*. Editorial Blank, 2011.

KITSHOFF, M. C. *African Independent Churches Today: Kaleidoscope of Afro-Christianity*. Lewiston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1996. ISBN: 0773487824.

KI-ZERBO, Joseph *História da África Negra*. Volume I. Publicações Europa-América, 1972.

KI-ZERBO, Joseph *História da África Negra*. Volume I. Publicações Europa-América, 2009.

LARNER, Christina. *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*. Basil Blackwell, 1984. ISBN: 0 631 14779 9.

LECHNER, Elsa, org. *Migrações, Saúde e Diversidade Cultural*. Imprensa de Ciências Sociais, 2009. ISBN: 978-972-671-232-9.

LEE, Jaerock. *Minha fé, minha vida*. Brasil, Editora Naós, 2008. ISBN: 978-85-7795-042-3.

LEROI-GOURHAN, André. *As Religiões da Pré-História*. Edições 70, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Today's crisis in Anthropology. In: *UNESCO Courier*, November, Nº 14. Published by UNESCO, 1961

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology II*. Chicago, The University of Chicago Press, 1983. ISBN: 0-226-47491-7.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Via das Máscaras*. Lisboa, Editorial Presença, 1979.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa, Edições 70, 2014.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. Lisboa, editorial Presença, 2008. ISBN: 9789722319973.

LUACUTE, José Bernardo. *Estratégia Missionária Paulina e a da South Africa General Mission (SAGM)/Africa Evangelical Fellowship (AEF) e da União de Igrejas Evangélicas de Angola (UIEA)*. Tese de Mestrado, Centro Evangélico de Missões. Viçosa, MG-Brasil, 2001.

LUTZ, Catherine & Geoffrey M. White. The Anthropology of emotions. In: *Annual Review of Anthropology*, vol. 15. Pp 405-436, 1986.

LUTZ, Catherine A. & Lila Abu-Lughod. *Language and the politics of emotion. Studies in emotion and social interaction*. New York: Cambridge University Press, 1990.

LUTZ, Catherine. *Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

MAALOUF, Jean. *O Poder da Cura Pela Fé*. Portugal: Paulus Editora, 2009.

MARCOS, Daniel. Eisenhower, Portugal e o “ano da África” nas Nações Unidas. Na: *Revista de Relações Internacionais*, nº 30, edição de Junho. Edições Tinta da China, 2011.

MÁRIO, Fontinha. *Desenhos na areia dos quioscos do nordeste de Angola*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.

MÁRIO, Fontinha. *Ngombo (adivinhação). Tradições no nordeste de Angola*. Portugal, Camara Municipal de Oeiras, 1999. ISBN: 9789729145971.

MARIZ, CECÍLIA L. *Missão religiosa e migrações: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior*. Na: *Análise Social*, Vol. XLIV (1º). 161-187, 2009.

MARIZ, Cecília Loreto. *Missão Religiosa e migração: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior*. Na: *Análise Social*, vol. XLIV (1º), pp. 161-187, 2009.

MARIZ. Cecília Loreto. *A Renovação Carismática Católica no Brasil: uma revisão da bibliografia*. Na: *Donizete Rodrigues (org.), em nome de Deus: a Religião na sociedade Contemporânea*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 169-183, 2004.

MARTINS, Cláudia Sofia Bastos. *Palestina: A Terra Prometida. Judeus, Cristãos e Muçulmanos*. Prefácio, 2005.

MARTINS, José Manuel. *Recantos do Mundo. O Pentecostalismo em Angola – Subsídios para a história das Assembleias de Deus*. Portugal, SIG – Sociedade Industrial Gráfica, 2004. ISBN 972-99047-3-1.

MARX, Karl. *Capital*. Vol. I. London: Lawrence and Wishart, 1970.

MASCARENHAS-KEYES, Stella. The Native Anthropologist: Constraints and Strategies in Research. In: *Anthony Jackson (org.) Anthropology at Home*. Londres: Tavistock; 180-95, 1987.

MATA, Vicent Borragán. Como um Vendaval: o Renovamento Carismático. Na: *Pneuma*, Lisboa, p. 53-68, 1999.

MATUMONA, Muanamosi. Messianismo bantu como ponto de partida da teologia africana: Referências particulares ao profetismo bacongo. Na: *Revista Angolana de Sociologia*, nº 4. Pp. 103-117, 2009.

MAXWELL, David. *African Gifts of the Spirit: Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*. Oxford; Athens: James Currey|Ohio University Press, 2006. ISBN: 0852559658.

MBEMBE, Achille. *África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2013. ISBN: 978-989-8655-08-0.

MELLO, Luiz Gonzaga. *Antropologia Cultural. Iniciação, Teoria e Temas*. 12ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. ISBN: 9788532605900.

MELO, Rosa *Homem é Homem, Mulher é Sapo: Género e Identidade Entre os Handa no Sul de Angola*. Lisboa: Edições Colibri, 2007. ISBN: 978-972-772-751-3.

MELO, Rosa. Nyaneka-Nkhumbi: uma carapuça que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi. Na: *Cadernos de Estudos Africanos*. Lisboa, 2005.

MESSIANT, Christine. “Prefácio” a Benedict, SCHUBERT, *A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991*. Switzerland, P. Schlettwein Publishing, 2000. ISBN 3-908193-07-9.

MEYER, Birgit. Chistianity in Africa: From African Independet to Pentecostal-Charismatic Churches. In: *Annual Review of Anthropology* [on line], nº 33 [cited 2013-05-20], pp. 447-474. Available from World Wide Web: <http://anthro.annualreviews.org>. 2004.

MIRCEIA, Eliade. *Origens. História e Sentido na Religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.

MUACA, Eduardo André. *Breve História da Evangelização de Angola*. CEAST, 2001.

MUDIMBE, V. Y. *A invenção de África. Gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento*. Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2013.

MURPHY, Keith M. & Throop, C. Jason. *Toward an anthropology of the will*. California, Stamford University Press, 2010. ISBN: 978-0-8047-6887-0.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e Civilizações*. Tomo I, Lisboa: Editora Vulgata, 2003. ISBN 972-8427-27-1.

NARAYAN, Kirin. *How Native is a 'Native' Anthropologist?* In: L. Lamphere, H. Ragoné & P. Zavella (orgs.) *Situated Lives: Gender and Culture in Everyday Life*. Nova York: Routledge; 23-41, 1997.

NAVARRO, Carlos Garma. *Pentecostal Churches and Their Relationship to the Mexican State and Political Parties*. In: *Journal of Ritual Studies*, Vol. 15, Nº 1, 2001.

NICODEMUS, Augustus. *O ateísmo cristão e outras ameaças a igreja*. São Paulo, Editora Mundo Cristão, 2011. ISBN: 8573256990.

NIEHAUS, Isak; ELIAZAAR, Mohlala and SHOKANE, Kally. *Witchcraft, power and politics. Exploring the occult in the South African Lowveld*. Pluto Press, 2001.

NGONGO, Marcelino Manico Sanguende. *Os pioneiros da missão evangélica de Kamundongo*. Luanda, DECRIL – IECA, 2009.

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de, dir. *A descolonização portuguesa. Aproximação ao seu estudo*. Lisboa, Instituto de Democracia e Liberdade, 1979.

OLIVEIRA, Pedro. A. R. *Renovação Carismática Católica – Uma Análise Sociológica: Interpretações Teológicas*. Petrópoles: Editora Vozes, 1978.

OOSTHUIZEN, Gerardus C, at al. *Afro-Christian Religion and Healing in Southern Africa*. Lewiston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1989. ISBN: 00889462267.

OOSTHUIZEN, Gerardus C. & IRVING, Hexham. *Afro-Christian religion at the Grassroots in Southern Africa*. Lewiston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1991. ISBN: 00889462267.

OOSTHUIZEN, Gerardus C. *African Independent/indigenous Churches in the Social Environment: in Empirical Analysis*. In: *Africa Insight* 28 (4), 1996.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópoles, Editora Vozes, 1996.

ORO, Ari Pedro. *Neopentecostais e afro-brasileiros. Quem vencerá esta guerra?* Na: *Debates do Núcleo de Estudos da Religião*, Porto Alegre, ano 1, Novembro, n.1, Pp. 10-36, 1997.

PAREDES, Margarida. *O Tibete de África*. Luanda: Edições Chá de Caxinde, 2009. ISBN: 9789728934866.

PASSETTI, Dorothea Voegeli. *Lévi-Strauss, antropologia e arte: minúsculo, incomensurável*. Editora Edusp, 2008.

PASSOS, João Décio. *Pentecostais: Origens e Começo*. São Paulo: Editora Paulinas, 2005.

PECLARD, Didier. Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the emergence of Angolan Nationalism, 1940-1961. In: *Journal of Religion in Africa*, Vol 28, Maio. Pp 160-186, 1998.

PEEK, Philip M. *Twins in African and diaspora cultures: double trouble, twice blessed*. USA: Indiana University Press, 2011. ISBN: 978-0-253-35624-6.

PÉLISSIER, René *História das Campanhas de Angola. Resistência e Revoltas 1845-1941*. Editorial Estampa, 1997. ISBN: 9789723312256.

PEREIRA, Edivaldo. *Igreja e denominação: porque tanta diferença?* São Paulo: Baraúna, 2010. ISBN: 978-85-7923-137-7.

PEREZ, Rosa Maria. *Reis e Intocáveis: Um Estudo do Sistema de Castas no Noroeste da Índia*. Lisboa: Celta Editora, 1994. ISBN: 972-8027-17-6.

PEREZ, Rosa Maria. *Kings and Untouchables. A Study of the Cast System in Western India*. New Delhi: Chronicle Books, 2004. ISBN: 81-8028-014-4.

PEREZ, Rosa Maria. Body and Culture: Fieldwork Experiences in India. In: *Portuguese Studies*, Vol. 25, Nº 01, 2009.

PEREZ, Rosa Maria. Body and culture: fieldwork experiences in India. In: *Portuguese Studies*, vol. 25, nº1. Pp. 30-45, 2009.

PEREZ, Rosa Maria. *O Tulsi e a Cruz. Antropologia e Colonialismo em Goa*. Lisboa: Editora Círculo de Leitores, 2012. ISBN: 978-989-644-187-6.

PFEIFFER, James. African Independent Churches in Mozambique: Healing the Afflictions of Inequality. In: *Medical Anthropology Quarterly* 16 (2), 2002.

PIMENTA, Fernando Tavares. *Angola, os Brancos e a Independência*. Edições Afrontamento, 2008. ISBN:978-972-36-0982-0.

PIMENTA, Fernando Tavares. *Branco de Angola. Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961)*. Edições Minerva Coimbra, 2005. ISBN: 972-798-114-3.

PINTO, Alberto de Oliveira. *O discurso da “raça” em Angola: um obstáculo à construção da democracia?* Em: O processo de transição para o multipartidarismo em

Angola/Org. Nuno, Vidal & Justino Pinto de Andrade. Edições firmamento & Livrarias Nobel – Angola. 2006. ISBN: 972-99270-49.

PRAKASH, Gyan. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. In: *The American Historical Review*. December, Vol. 99, No. 5, pp 1475-1490, 1994.

PRIETO, Atilano Alaiz. *As Seitas e os Cristãos*. Lisboa: Edições São Paulo, 1994.

PRITCHARD, Robert. The body as object: From body image to meta-body. In: *Performative Body Spaces: Corporal Topographies in Literature, Theatre, Dance, and the Visual Arts*, edited by Markus Hallensleben. Pp 203-215, 2010.

PURKISS, Diane. The Witch in History. *Early modern and twentieth century representations*. London: Routledge, 1996.

RANGER, T. O. The African Churches of Tanzania. Nairobi: East African Publishing House, 2007.

REDINHA, José. *Distribuição Étnica de Angola*. Centro de Informação e Turismo de Angola, 8ª Edição, 1974.

REDINHA, José. *Etnias e Culturas de Angola*. Associação das Universidades de Língua Portuguesa, 2009.

REDINHA, José. *Etnias e Culturas de Angola*. Instituto de Investigação Científica de Angola, 1975.

REDINHA, José. *Notas de Etnografia Angolana*. Instituto de Investigação Científica de Angola, 1967.

RÊGO, António da Silva Syncretic Movements in Angola. Na: *Luzo-Brazilian Review*, Vol. 7, Nº 2, Dezembro, 1970.

REGO, António da Silva. *Alguns Problemas Sociológico- Missionários da África Negra*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1960.

REGO, António da Silva. *Lições de Missionologia*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar. Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1961.

RENSHAW, John. A “eficácia simbólica” revisitada. Contos de cura ayoreo. In: *revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V.49 Nº1, 2006.

REZENDE, Priscila. *Antropologia cultural*. Curitiba, PR: IESDE. ISBN: 978-85-387-1999-1, 2009.

RISÉRIO, António. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007. ISBN: 978-85-7326-385-5.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d’ Água, 2001.

ROBBINS, Joel. On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking. In: *Religion*, n. 33. Pp 221-231, 2003.

ROCHA, Edmundo. *Angola: contribuições ao estudo da génese do nacionalismo moderno angolano (período de 1950-1964). Testemunho e estudo documental*. Volume I. Luanda: Editora Kilombelombe, 2003.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça. Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. ISBN: 85-7325-400-9.

ROSALDO, Michelle Zimbalist. Toward an anthropology of self and feeling. In: *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. Uk: Cambridge University Press. Pp 137-157, 1984.

ROSALDO, Michelle. Towards an anthropology of self and feeling. In: *SHWEDER, R.; LEVINE, R.,orgs., Culture and theory: essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 137-57, 1984.

SAID, Edward. *Orientalism. Race and Racialization: Essential Readings*. Toronto: Canadian Scholars Press, 2007.

SAMPAIO, Fernando. *A Cura pela Fé. Dimensão Terapêutica da Unção dos Enfermos*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2009.

SANSI, Roger. "Fazer o Santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. Na: *Análise Social*, vol. XLIV (1º). Pp. 139-160, 2009.

SANTOS, Eduardo. *Movimentos Proféticos e Mágicos em Angola*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1969.

SANTOS, Maria Emília Madeira & TORRÃO, Maria Manuel Ferraz. Missões Religiosas e Poder Colonial no Século XIX. Na: *Separata de Actas do Congresso Internacional de História, Missiologia Portuguesa e Encontro de Culturas*, Volume IV Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. Pp. 83-106, 1993. ISBN 972-672-594-1.

SARRÓ, Ramon & BLANES Ruy Llera. *Prophetic Diasporas. Moving Religion Across the Lusophone Atlantic*. In: *African Diaspora2*, 2009.

SÁ-SILVA, Jackson Ronie; Almeida, Cristovão Domingos de & Guindani, Joel Felipe. *Pesquisa Documental: pistas Teóricas e Metodológicas*. In: *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 2009.

SCHUBERT, Benedict. *A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991*. Switzerland, P. Schlettwein Publishing, 2000. ISBN: 3-908193-07-9.

SEIBERT, Gerhard. *But the manifestation of the Spirit is given to every man to profit withal Zion Churches in Mozambique since the early 20th Century*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), 2005.

SILVA, António Joaquim da. *O Centenário da Missão da Huíla*. Serviços da Cáritas Portuguesa, 1981.

SILVA, Teresa Cruz e. Christianity, African Traditional Religions and Cultural Identity in Southern Mozambique. In: *James L. Cox (ed.) Rites of Passage in Contemporary Africa. Interaction between Christian and African Traditional Religion*. Fairwater: Cardiff Academic Press, 1998.

SILVA, Teresa Cruz e. Entre a Exclusão Social e o Exercício da cidadania: Igrejas 'Zione' do Bairro Luís Cabral, na cidade de Maputo. Na: *Estudos Moçambicanos*, 19, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da, et al. *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade São Paulo, 2007. ISBN: 978-85-314-1022-2.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significado do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil Contemporâneo. In: *Mana* 13 (1). Pp 207-236, 2007.

SIMÕES, Armando Ribeiro. *Os Bailundos. Suas Origens, Suas Tradições e Cultura, Seus Mitos e Superstições, seus Pecados, Seus Padecimentos com Guerras e a Chegada do Evangelho*. Edição do autor, 2011.

SITA, Manuel Morais. *O Usombo entre os Nyemba do Ndongo*. Dissertação de Licenciatura, ISCED-Lubango, 2009.

SMITH, Wilfred Cantwell. *Belief and History*. Charlottesville, University of Virginia, 1977.

SMITH, Wilfred Cantwell. *Faith and Belief*. Princeton, Princeton University, 1979.

SOARES, Francisco. *Cordonega e o Cristianismo angolano*. Na: *Revista Angolana de Sociologia*, nº 2. Pp. 87-95, 2008.

SOUSA, Sérgio. *Breve história das festas de nossa senhora do monte*. Lubango, comité de festas da Nossa Senhora do Monte, 2013.

SOUZA, Marcos Eliezer da Silva. Contradição básica da renovação carismática católica: continuidade ou ruptura. Na: *Revista Científica da UFPA*, Março, edição nº1, 2001.

STEIL, Carlos Alberto. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. Na: *P. Sanchis (org.), fiéis & Cidadãos. Percursos do Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UERJ. Pp. 117-146, 2001.

STEIL, Carlos Alberto. Homens e mulheres crentes numa sociedade atéia. Na: *Cadernos de Liturgia* 2: 34-51, 1993.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição. Transformações do Campo Religioso. Na: *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 3, Outubro, pp. 115-129, 2001.

STRAUSSNER, Shulaith Lala Ashenberg. *Ethnocultural factors in substance abuse treatment*. New York, The Guilford Press, 2001. ISBN: 1-57230-885-0.

STROHBEHN, ULF. *Pentecostalism in Malawi: a History of the Apostolic Faith Mission 1934-1994*. Zomba: Kachere Series, 2005. ISBN: 9990876258.

SUNDKLER, Bengt & Steed, Christopher. *A History of the Churches in Africa*. Cambridge University Press, 2000. ISBN: 0521583421.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa, edições 70, 2007. ISBN: 9724412830.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Edições 70, 2007. ISBN: 9724412830.

TORRES, Fernando Helder Sequeira. *Contribuição Para o Estudo dos Cultos de Possessão*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. Departamento de Antropologia, 1995.

TROELTSCH, Ernest. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

TURNER, Victor W. & Edward M. Bruner. *The anthropology of experience*. University of Illinois Press, 1966.

TURNER, Victor. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. PAJ Publications, 1982. ISBN: 0-933826-17-6.

VELHO, Selma de Vieira. *A Influencia da Mitologia Hindú na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI e XVII*. Tomo I, Instituto Cultural de Macau, 1988.

VIEGAS, Fátima. *Panorâmica Religiosa em Angola, Dados Estatísticos (1987-1997)*. Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos, Ministério da Cultura, Luanda, 1998.

VIEGAS, Fátima. *A Gestão da Doença no Espaço Sócio-Cultural e Urbano de Luanda: os Curandeiros Tradicionais e Neo-Tradicionais*. Tese de Mestrado, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2005.

VIEGAS, Fátima. *Angola e as Religiões. Uma Visão Social*. Edição: Instituições Religiosas e Angola Telecom, 1999.

VIEGAS, Fátima. *As Igrejas Neotradicionais Africanas na Cura e Reintegração Social (1992-2002): Um Estudo de Caso em Luanda*. In: *Revista Angolana de Sociologia*, nº1. Pp. 143-158, 2008.

VIEGAS, Fátima. Saberes e Práticas terapêuticas tradicionais à margem do sistema nacional de saúde. O caso dos curandeiros tradicionais em Angola. In: *Revista Angolana de Sociologia*, nº 1. Pp. 117-130, 2010.

WAX, Murray L. *western rationality and the angels of dreams. Self, psyche, dreaming*. Boston, Rowman & Littlefield Publishers, 2006. ISBN: 0-8476-9374-0.

WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen and Unwin, 1976.

WEBER, Max. *The Sociology of Religion*. Boston, Mass: Beacon, 1963.

WEST, Harry G. *Ethnographic sorcery*. The University of Chicago Press, 2007. ISBN: 978-0-22689398-3.

WRIGHT, George. *A destruição de um país. A política dos Estados Unidos para Angola desde 1945*. Lisboa, Editorial Caminho, 2001. ISBN: 972-21-1356-9.

YONG, Amos. The Spirit poured out on all Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology. In: *Religious Studies Review*, Vol. 34, Nº 2, Junho, 2008.

Anexos

Anexo A. Documentação referente à legislação sobre liberdade religiosa em Angola

Liberdade religiosa

Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

A **liberdade de religião** e de **opinião** é considerada por muitos como um direito humano fundamental. A liberdade de religião inclui ainda a liberdade de não seguir qualquer religião, ou mesmo de não ter opinião sobre a existência ou não de **Deus** (**agnosticismo** e **ateísmo**).

A **Declaração Universal dos Direitos Humanos** adotada pelos 58 estados membros conjunto das **Nações Unidas** em **10 de dezembro** de **1948**, no *Palais de Chaillot* em **Paris**, (**França**), definia a liberdade de religião e de opinião no seu artigo 18:

Todo o homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

A liberdade de religião, enquanto conceito legal, ainda que esteja relacionada com a **tolerância religiosa**, não é idêntica a esta - baseando-se essencialmente na **separação da Igreja do Estado**, ou **laicismo**, sendo a laicidade (*laïcité*, no original), o estado secular que se pretende alcançar.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Liberdade_religiosa consultado no dia 21.11.2013.

Artigo 10.º (Estado laico)

1. A República de Angola é um Estado laico, havendo separação entre o Estado e as igrejas, nos termos da lei.
2. O Estado reconhece e respeita as diferentes confissões religiosas, as quais são livres na sua organização e no exercício das suas actividades, desde que as mesmas se conformem à Constituição e às leis da República de Angola.
3. O Estado protege as igrejas e as confissões religiosas, bem como os seus lugares e objectos de culto, desde que não atentem contra a Constituição e a ordem pública e se conformem com a Constituição e a lei.

Fonte : <http://www.fd.ul.pt/LinkClick.aspx?fileticket=WRr6YEGChOU%3D&tabid=329>
Constituição da República de Angola, consultado no dia 16.11.2013.



DIÁRIO DA REPÚBLICA

ÓRGÃO OFICIAL DA REPÚBLICA DE ANGOLA

Preço deste número — Kz: 60,00

Toda a correspondência, quer oficial, quer relativa a anúncio e assinaturas do «Diário da República», deve ser dirigida à Imprensa Nacional — U.E.E., em Luanda, Caixa Postal 1306 — End. Teleg.: «Imprensa»	ASSINATURAS		O preço de cada linha publicada nos Diários da República 1.ª e 2.ª séries é de Kz: 75,00 e para a 3.ª série Kz: 95,00, acrescido do respectivo imposto do selo, dependendo a publicação da 3.ª série de depósito prévio a efectuar na Tesouraria da Imprensa Nacional — U. E. E.
		Ano	
	As três séries.	Kz: 300 750,00	
	A 1.ª série.	Kz: 185 750,00	
	A 2.ª série.	Kz: 96 250,00	
	A 3.ª série.	Kz: 75 000,00	

SUMÁRIO

Assembleia Nacional

Lei n.º 2/04:

Sobre o Exercício da Liberdade de Consciência, de Culto e de Religião.
— Revoga o Decreto executivo conjunto n.º 46/91, de 16 de Agosto e demais legislação.

Ministérios do Planeamento, das Finanças e da Administração Pública, Emprego e Segurança Social

Decreto executivo conjunto n.º 58/04:

Aprova o quadro de pessoal do Secretariado Nacional da SADC.

Ministério do Planeamento

Despacho n.º 111/04:

Determina áreas de coordenação e supervisão directa do Vice-Ministro Carlos Lopes. — Revoga o Despacho n.º 17/99, de 19 de Março.

Ministério das Pescas

Decreto executivo conjunto n.º 59/04:

Actualiza as taxas de licenças a pagar pelas embarcações de atum. — Derroga o Decreto executivo conjunto n.º 51/95, de 6 de Outubro.

Ministério da Indústria

Despacho n.º 112/04:

Cria uma comissão técnica para dar seguimento às acções de registo dos bens que pertencem ao Estado (Ministério da Indústria), coordenada por António Lemos da (UTAPD).

Ministério da Agricultura e Desenvolvimento Rural

Despacho n.º 113/04:

Extingue o Centro de Estágio e Adaptação Profissional (CEAP).

Ministério dos Transportes

Despacho n.º 114/04:

Determina a confirmação de Mariano Silvestre Ribeiro Castelbranco, capitão do Porto de Luanda e 2.º Vice-Presidente do Bureau do Sub-Comité 1 da África do Centro para o ISPS-CODE, no cargo de coordenador a nível nacional do Sistema de Segurança dos Portos e das respectivas áreas de jurisdição marítimo-portuárias, com o objectivo de proceder a aplicação e implementação do Código Internacional de Segurança de Navios e de Instalações Portuárias (ISPS-CODE).

Ministério da Cultura

Despacho n.º 115/04:

Outorga ao escritor Raúl David o Diploma de Mérito pelo seu relevante contributo em prol da cultura angolana nos domínios da literatura e da tradição oral.

Ministério da Juventude e Desportos

Despacho n.º 116/04

Concede a todas Associações Desportivas em falta, uma moratória de 60 dias, contados a partir de 2004, para efeitos de actualização dos respectivos registos junto do Ministério da Juventude e Desportos.

ASSEMBLEIA NACIONAL

Lei n.º 2/04
de 21 de Maio

O exercício da liberdade de consciência e de religião consagrado na Lei Constitucional da República de Angola necessita de se regular por forma a adaptar-se às disposições do actual quadro jurídico-legal.

Nestes termos, ao abrigo da alínea *b*) do artigo 89.º da Lei Constitucional, a Assembleia Nacional aprova a seguinte:

Lei Sobre o Exercício da Liberdade de Consciência, de Culto e de Religião.

CAPÍTULO I Disposições Gerais

ARTIGO 1.º (Âmbito)

A presente lei regula o exercício da liberdade de consciência, de culto e de religião, consagrada na Lei Constitucional.

ARTIGO 2.º (Definições)

1. Para efeitos da presente lei, consideram-se cultos religiosos, os constituídos com o fim principal da sustentação de uma confissão religiosa ou qualquer outra actividade especificamente religiosa desde que estejam de harmonia com as normas e os princípios da respectiva doutrina e em conformidade com a Lei Constitucional.

2. Considera-se confissão religiosa a organização que se rege por um conjunto de normas e práticas que constituem a sua doutrina e rito.

ARTIGO 3.º (Laicidade do Estado e igualdade de tratamento)

1. O Estado angolano é laico, havendo completa separação entre o Estado e as instituições religiosas.

2. As confissões religiosas têm direito a igual tratamento, nos termos da lei.

ARTIGO 4.º (Liberdade de consciência)

Os cidadãos, em matéria de crenças e de culto religioso, são livres de:

- a) professar ou não alguma crença religiosa, mudar de confissão ou abandonar a que tenham;
- b) exprimir as suas convicções;
- c) difundir por escrito, por meios audio-visuais ou quaisquer outros meios de comunicação, a doutrina da religião que professam;
- d) praticar os actos de cultos, específicos da religião professada, em privado ou em público.

ARTIGO 5.º (Garantia da liberdade de crença)

1. Nenhum cidadão pode ser obrigado a declarar se professa alguma confissão religiosa, a não ser a título confidencial, em inquérito estatístico estabelecido por lei.

2. Ninguém pode ser privado do exercício de qualquer direito civil, político ou profissional nem sofrer quaisquer discriminações no acesso a cargo em serviços, empresas públicas ou privadas por causa das convicções religiosas.

ARTIGO 6.º (Exercício de culto)

1. É lícita e facultativa a reunião de pessoas para a prática de culto ou outros fins específicos da vida religiosa.

2. Não carecem de autorização oficial nem de participação às autoridades competentes, as reuniões promovidas pelas confissões religiosas referidas no número anterior, desde que se realizem dentro de templos ou em locais apropriados, bem como a celebração dos ritos próprios dos actos fúnebres dentro dos cemitérios, desde que não perturbem a ordem pública e paz social.

ARTIGO 7.º (Realização de cortejos religiosos)

A realização de actos ou cortejos fora dos templos ou lugares destinados ao exercício de cultos religiosos obedece aos requisitos estabelecidos na Lei n.º 16/91, de 11 de Maio — Lei do Direito de Reunião e Manifestação.

ARTIGO 8.º (Respeito pela legalidade)

A nenhum cidadão ou instituição é permitido invocar a liberdade religiosa ou a objecção de consciência para a prática de actos que sejam incompatíveis com a vida, a integridade física ou a dignidade das pessoas, a ordem pública ou, nos termos da lei, com os princípios fundamentais da ordem constitucional angolana.

CAPÍTULO II Reconhecimento das Confissões Religiosas

ARTIGO 9.º (Aquisição de personalidade jurídica)

1. As confissões religiosas obtêm personalidade jurídica mediante reconhecimento feito pelo Governo, através do Ministério da Justiça, com o parecer favorável do Ministério da Cultura.

2. O reconhecimento é pedido ao Ministro da Justiça em requerimento subscrito por um mínimo de 100 000 fiéis, maiores e com domicílio em território nacional, devendo as assinaturas serem reconhecidas notarialmente e recolhidas num mínimo de 2/3 do total das províncias do território angolano.

3. O requerimento é instruído com os respectivos estatutos e documentos necessários à prova da existência da confissão em território nacional e dele consta os princípios da doutrina respectiva, o nome da confissão, a descrição geral dos actos de culto (dias e seus horários), as regras de disciplina e hierarquia da organização, a identidade civil dos dirigentes e o tempo da sua implantação em Angola.

4. O Ministério da Justiça é o órgão da Administração do Estado competente para o reconhecimento das igrejas ou confissões religiosas.

5. O Ministro da Justiça pode ordenar os inquéritos que julgue indispensáveis à prova, recorrendo ao Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos do Ministério da Cultura, no que diz respeito à existência da confissão, bem como à prática efectiva do seu culto em território nacional.

ARTIGO 10.º

(Registo)

1. Após despacho de reconhecimento, o Ministério da Justiça procede oficiosa e obrigatoriamente ao registo das organizações religiosas.

2. O registo é efectuado na Conservatória dos Registos Centrais, que emite a competente certidão.

ARTIGO 11.º

(Recusa de reconhecimento)

1. O Ministério da Justiça pode recusar o pedido de reconhecimento se a doutrina, as normas ou o culto da confissão religiosa não respeitarem o princípio da legalidade disposto no artigo 8.º da presente lei.

2. Pode ser recusado o reconhecimento se o requerimento referido no artigo 9.º não obedecer aos requisitos exigidos ou se as informações prestadas não forem verdadeiras.

3. Caso se registem os motivos da recusa do reconhecimento previstos no número anterior, a entidade competente da Administração do Estado pode fixar o prazo dentro do qual se devem completar ou rectificar os dados exigidos.

4. Pode igualmente ser recusado o reconhecimento nos casos em que a confissão religiosa com idêntica ou diferente denominação, resulte da cisão ou desmembramento susceptível de confundibilidade com a já existente.

ARTIGO 12.º

(Revogação do reconhecimento)

1. O Ministro da Justiça pode revogar o reconhecimento quando se verificar que a instituição religiosa viola de forma sistemática o princípio da legalidade disposto no artigo 8.º da presente lei.

2. Notificada a revogação do reconhecimento, deve cessar as actividades da instituição religiosa, incorrendo no crime de desobediência qualificada todos os que nelas persistirem.

ARTIGO 13.º

(Recurso)

Do indeferimento do pedido ou da revogação do reconhecimento pode haver impugnação nos termos gerais da lei.

CAPÍTULO III

Funcionamento das Confissões Religiosas

ARTIGO 14.º

(Administração)

1. As igrejas e organizações religiosas administram-se livremente, dentro dos limites da lei.

2. As organizações religiosas não se submetem ao regime de tutela.

ARTIGO 15.º

(Aquisição de bens)

1. As pessoas colectivas religiosas não carecem de autorização para a aquisição ou a colecta de bens necessários à realização dos seus fins, mesmo que se trate de bens imóveis, salvaguardados os princípios ético-sociais, culturais e a legalidade.

2. Os bens referidos no número anterior estão sujeitos ao disposto na lei geral.

ARTIGO 16.º

(Formação interna)

1. As confissões religiosas reconhecidas têm o direito de assegurar a formação dos ministros do referido culto, podendo criar e gerir os estabelecimentos adequados a esse fim.

2. Os estabelecimentos referidos no número anterior estão sujeitos à fiscalização do Estado apenas para ser garantido o respeito das leis e dos limites impostos no artigo 8.º da presente lei.

ARTIGO 17.º
(Instalação de lugares destinados ao culto)

A construção ou instalação de igrejas, capelas, templos, missões ou lugares similares destinados à prática do culto de confissões religiosas reconhecidas, está sujeita às disposições administrativas de carácter geral.

ARTIGO 18.º
(Ministro e sigilo religioso)

1. Consideram-se ministros da religião ou da confissão religiosa aqueles que, de harmonia com os respectivos estatutos, exerçam sobre os fiéis qualquer espécie de jurisdição.

2. Os ministros de qualquer religião ou confissão religiosa devem guardar segredo sobre todos os factos que lhes tenham sido confiados ou de que tenham tomado conhecimento, em razão e no exercício das suas funções, não podendo ser inquiridos sobre eles por nenhuma autoridade.

3. A obrigação do sigilo permanece mesmo quando o ministro tenha deixado de exercer o seu múnus.

4. Nos casos de quebra do sigilo é aplicável o disposto no Código Penal sobre a matéria.

CAPÍTULO IV
Disposições Finais e Transitórias

ARTIGO 19.º
(Revogações)

A presente lei revoga o Decreto executivo conjunto n.º 46/91, de 16 de Agosto e demais legislação.

ARTIGO 20.º
(Dúvidas e omissões)

As dúvidas e omissões resultantes da interpretação e aplicação da presente lei são resolvidas pela Assembleia Nacional.

Vista e aprovada pela Assembleia Nacional, em Luanda, aos 2 de Março de 2004.

Publique-se.

O Presidente da Assembleia Nacional, *Roberto António Vítor Francisco de Almeida*.

Promulgada em 21 de Maio de 2004.

O Presidente da República, **JOSÉ EDUARDO DOS SANTOS**.

MINISTÉRIOS DO PLANEAMENTO, DAS FINANÇAS E DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA, EMPREGO E SEGURANÇA SOCIAL

Decreto executivo conjunto n.º 58/04
de 21 de Maio

Havendo a necessidade de dinamizar o funcionamento dos órgãos do Comité Nacional da SADC, criado nos termos do artigo 1.º do Decreto n.º 74/02, de 12 de Novembro.

Atendendo, em particular, à natureza executiva e administrativa do Secretariado Nacional da SADC, em conformidade com as disposições dos artigos 13.º e 20.º do referido diploma.

Nos termos das disposições combinadas do artigo 3.º do Decreto-Lei n.º 5/02, de 1 de Fevereiro e do n.º 3 do artigo 114.º da Lei Constitucional, determina-se:

Artigo 1.º — É aprovado o quadro de pessoal do Secretariado Nacional da SADC, anexo ao presente diploma e que dele faz parte integrante.

Art. 2.º — As dúvidas e omissões resultantes da interpretação e aplicação do presente diploma serão resolvidas por despacho da Ministra do Planeamento.

Art. 3.º — O presente diploma entra em vigor na data da sua publicação.

Publique-se.

Luanda, aos 14 de Abril de 2004.

A Ministra do Planeamento, *Ana Afonso Dias Lourenço*.

O Ministro das Finanças, *José Pedro de Morais Júnior*.

O Ministro da Administração Pública, Emprego e Segurança Social, *António Domingos Pitra da Costa Neto*.

ANEXO

Quadro de pessoal a que se refere o artigo 1.º do decreto executivo conjunto que antecede

Grupo de pessoal	Função/categoria	N.º de lugares
<i>Direcção e chefia</i>	Director Nacional	1
	Chefe de Departamento	2
	Chefe de Secção	4
<i>Técnico superior</i>	Assessor principal	1
	Primeiro assessor	1
	Assessor	1
	Técnico superior principal	1
	Técnico superior de 1.ª classe	1
	Técnico superior de 2.ª classe	2
<i>Técnica</i>	Especialista principal	1
	Especialista de 1.ª classe	1
	Especialista de 2.ª classe	1
<i>Técnico Médio</i>	Técnico médio principal de 1.ª classe	1
	Técnico médio principal de 2.ª classe	1
	Técnico médio principal de 3.ª classe	3
<i>Administração</i>	Oficial administrativo principal	1
	Primeiro oficial	1
	Segundo oficial	1
	Terceiro oficial	1
	Aspirante	1
	Escriturário-dactilógrafo	1

Ministra da Cultura garante esforços para o combate das seitas religiosas ilegais

20-11-2013 | Fonte: Angop



A ministra da Cultura, Rosa Cruz e Silva, garantiu terça-feira, em Luanda, esforços redobrados para o combate ao fenómeno feitiçaria e às seitas religiosas ilegais.

Respondendo a questões colocadas por deputados da 6ª Comissão da Assembleia Nacional, durante uma visita de trabalho ao Ministério da Cultura, Rosa Cruz e Silva avançou que tal empreitada está a ser executada em parceria com os ministérios da Justiça e do Interior.

"O fenómeno religioso envolve várias componentes, nomeadamente o controlo do fluxo migratório ilegal e o reconhecimento/legalização das denominações religiosas, razão pela qual é necessário o engajamento de todos", reforçou.

Segundo a ministra, tal acção obrigará igualmente a revisão da Lei 2/04 de 21 de Maio, referente a liberdade de culto, actualizando-a ao actual contexto nacional, como forma de se combater "cerradamente" o surgimento de congregações cujos cultos são contrários aos hábitos e costumes da cultura angolana.

Relativamente ao islão, cujo processo de legalização foi indeferido pelo Ministério da Justiça e dos Direitos Humanos, a ministra avançou que à semelhança das demais na mesma situação, os seus templos serão encerrados até novas ordens.

"Todas as seitas que constam da lista publicada pelo Ministério da Justiça e dos Direitos Humanos no Jornal de Angola estão proibidas da realização de cultos, portanto, devem manter as suas portas fechadas", realçou.

Rosa Cruz e Silva informou existir actualmente no país 194 seitas cujos processos de pedidos de legalização foram indeferidos. "Além destas temos ainda uma longa lista de mais de mil solicitações para legalização", disse.

Actualmente, avançou a responsável existem apenas 83 igrejas reconhecidas, sendo que três/quatro com uma acção visível e benéfica na sociedade angolana.

Durante o encontro os deputados colocaram diversas questões/inquietações relativamente ao estado actual da cultura e o funcionamento dos diversos departamentos do Ministério da Cultura.

Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/40642/ministra-da-cultura-garante-esforcos-para-o-combate-das-seitas-religiosas-ilegais> Consultado no dia 20.11.2013.

Angola: perita independente da ONU manifesta preocupação acerca da liberdade religiosa

Embora a liberdade religiosa esteja consagrada na Constituição angolana, uma perita independente das Nações Unidas em direitos humanos manifestou, hoje, a sua preocupação pelo facto de o direito a praticar qualquer crença ou religião estar a ser coarctado, neste país da África Austral.

Asma Jahangir, relatora especial sobre a liberdade de religião e de crença, concluiu a sua visita de uma semana com uma declaração em que assinala que só em 2002 o país saiu de 27 anos de luta armada, e que muitas pessoas podem praticar livremente a sua religião devido à “tolerância existente na sociedade angolana”.

Mas faz notar que há uma lei sobre “liberdade de religião, de consciência e de culto que é discriminatória em relação às minorias religiosas... Contém requisitos severos em relação ao registo, incluindo um número de 100 000 membros com domicílio em Angola”.

Asma Jahangir afirmou que vários grupos cristãos e a comunidade muçulmana ainda não foram reconhecidos, apesar de terem apresentado pedidos de registo. “Há outras minorias religiosas que não têm hipótese de ser reconhecidas”, sublinhou.

Esta especialista apelou ao Governo para que altere a lei e disse que se sentia esperançada pela abertura manifestada por este para rever as disposições em causa. A Relatora, que exerce funções a título pessoal e gracioso, reconheceu que o convite que o Governo lhe dirigiu “representa um compromisso em termos de transparência nesta área e também permite um escrutínio externo da situação dos direitos humanos”.

Na província de Cabinda, a noroeste do país, as forças de segurança continuam a violar os direitos humanos, afirmou. “Estas violações e os conflitos intra-religiosos no seio da Igreja Católica estão relacionados e representam um desafio ao pleno gozo do direito à liberdade de crença e de religião por todos os cidadãos”.

A 12 de Julho passado, quatro homens foram detidos por protestarem pacificamente durante uma missa contra a nomeação do novo bispo; três deles foram condenados com pena suspensa “ao abrigo de um decreto colonial draconiano, datado de 1911”.

Durante a sua visita, Asma Jahangir disse ter recebido diversos relatórios sobre violência, intimidação, perseguição e detenção pela Polícia de pessoas que parecem estar associadas à crise no seio da Igreja Católica.

Angola também está a ser afectada por uma “tendência dominante global” que associa os muçulmanos ao terrorismo internacional, indicou a Relatora, tendo havido funcionários governamentais de alto nível que alegadamente estigmatizaram os seguidores do Islão nos meios de comunicação.

Além disso, Asma Jahangir afirmou estar preocupada com o impacto negativo da feitiçaria, que é uma prática generalizada e tem uma longa história em Angola, com relatos de crianças que são por vezes acusadas pela família de serem feiteceiras.

O relatório final desta perita será apresentado ao Conselho dos Direitos Humanos da ONU em Genebra, no próximo mês de Março.

(Baseado numa notícia produzida pelo Centro de Notícias da ONU a 28/11/2007)

Fonte: <http://www.unric.org/pt/direitos-humanos-actualidade/13832> consultado no dia 16.11.2013.

Mais de 1200 igrejas estão por legalizar em Angola

19-03-2012 | Fonte: Sol



A ministra da Cultura, Rosa Cruz e Silva, revelou em entrevista ao programa "Espaço Público" da Televisão Pública de Angola, que em 2011, o ministério sob sua tutela recebeu cerca de 1200 pedidos para legalização de igrejas e seitas em todo país.

A governante que respondia a pergunta levantada por um telespectador, fez saber que o Ministério da Cultura, através do Instituto Nacional dos Assuntos Religiosos vai dar resposta a esta situação, fazendo cumprir as leis, pelo que a matriz cultural angolana não está ameaçada pelas doutrinas que estas organizações religiosas implementam.

Rosa Cruz e Silva falou revelou por outro lado, que o Museu Nacional de Arqueologia (em Benguela) conta já com duas viaturas que vão ajudar nas pesquisas dos técnicos que estavam algo limitados.

No que concerne ao Festival da Cultura Nacional (FENACULT), que há 23 anos deixou de ser realizado, a titular da Cultura Angolana garantiu que volta a ser realizado este ano e que os artistas podem incluir mais

uma actividade de âmbito nacional no seu roteiro.

Últimas Notícias

- Operadores das pescas com dificuldades...
- Presidente da FAB otimista com...
- Angola sem interesses numa energia...
- Orçamento do Estado agendado para...
- Largo Mutu ya Kevela é um estaleiro...
- Comissão do Golfo da Guiné pode dar...
- Venda do Kwanza no estrangeiro é...
- Brasil pede mais trocas comerciais com...
- Ministra da Indústria destaca papel do...
- PR exonera chefe do Serviço de...

Foto-Destaque



Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/33420/mais-de-1200-igrejas-estao-por-legalizar-em-angola> consultado no dia 16.11.2013.



REPÚBLICA DE ANGOLA

 ---*---
 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E DOS DIREITOS HUMANOS
 GABINETE DE ASSUNTOS TÉCNICO - JURÍDICOS

PROCESSOS DE IGREJAS INDEFERIDAS

Por não terem preenchido os requisitos exigidos no Artigo 9.º, da Lei Nº 2/04, de 21 de Maio, que consagram a aquisição de personalidade jurídica das Confissões Religiosas, ficam indeferidos os processos enumerados na tabela anexa.

Somos a informar que nos termos do Artigo 12.º da referida Lei, a continuação das actividades destas Confissões Religiosas incorrem na prática de Crime de Desobediência Qualificada a todos os que nela persistirem.

Origem Nº	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	DATA DO INDEFERIMENTO	TELEFONE	SEDE
001	IGREJA JESUS EM ESPÍRITO SANTO	MARÇO/2013		
002	IGREJA MISSÃO INTERNACIONAL DA RESTAURAÇÃO DAS ALMAS EM ANGOLA	JUNHO/2013		Bairro 1.º de Maio/ Cabinda
003	IGREJA DO ESPÍRITO SANTO EM ÁFRICA	MARÇO/2012	916276592 / 938165380	Musseke/Kikoca/Município do Dande
004	IGREJA INTERNACIONAL DO EVANGELHO QUADRANGULAR			
005	IGREJA DO SENHOR JESUS CRISTO RENOVADA COM A LEI DO ESPÍRITO SANTO	JUNHO/2012		
006	ASSEMBLEIA DE DEUS MISSÃO BELÉM MINISTÉRIO REDE INTERNACIONAL	JULHO/2012		
007	IGREJA PENTECOSTAL CORPO DE CRISTO EM ANGOLA	OUTUB/2012		
008	IGREJA ESPIRITUAL DE DEUS EM ANGOLA	OUTUB/2012		
009	IGREJA COLIGAÇÃO CRISTÁ EM ANGOLA	NOVEM/2012		Distrito do Zambizanga Avenida Códice Valódia, Bairro dos Combatentes Prédio São Pedro Nº 270, 2.º andar Bairro T. Coronel Kimba, Cabinda
010	ASSEMBLEIA CRISTÁ MISSIONÁRIA	NOVEM/2012		Distrito do Kilamba Xiaxi, Golf 1
011	IGREJA CIDADE DA GRAÇA	NOVEM/2012		Cazenga, Hoji Ya Henda, Zona 17, Rua da Ilha da Madeira Nº 24
012	COMUNIDADE PENTECOSTAL A LUZ EM ANGOLA	NOVEM/2012		
013	IGREJA LUZ DA SALVAÇÃO	NOVEM/2012		
014	IGREJA EVANGÉLICA PALAVRA DA VIDA EM ANGOLA	NOVEM/2012		Município de Benguela
015	CONGREGAÇÃO DO EXÉRCITO INVENCÍVEL	NOVEM/2012		Município de Menongue
016	IGREJA PENTECOSTAL PALAVRA DE CRISTO	NOVEM/2012		Cafunfu, Rua Agostinho Neto/ Lunda Norte
017	IGREJA NOVA EVANGÉLICA JOÃO BAPTISTA EM ANGOLA	NOVEM/2012		Rua Machado Saldanha, Distrito do KilambaXiaxi
018	IGREJA DE TODO O PODEROSO DE MORIÁ	NOVEM/2012		
019	IGREJA EVANGÉLICA BAPTISTA DA NOVA ALIANÇA EM ANGOLA	NOVEM/2012		
020	COMUNIDADE CRISTÁ MONTE DA VICTÓRIA EM ANGOLA	JUNHO/2012		KilambaXiaxi
021	IGREJA ASSEMBLEIA EVANGÉLICA CRISTÁ A PALMEIRA EM ANGOLA	JUNHO/2012		
022	IGREJA MISSÃO PENTECOSTAL SINAI INTERNACIONAL DE ANGOLA	JUNHO/2012		
023	COMUNIDADE EVANGÉLICA DEUS OPERA	JUNHO/2012		
024	IGREJA EVANGÉLICA PLENO EVANGELHO EM ANGOLA	JUNHO/2012		KilambaXiaxi, Bairro Sapú,
025	ASSEMBLEIA ENGAJADA EM CRISTO A CAMINHO DE DAMASCO	JUNHO/2012		
026	IGREJA PENTECOSTAL REVELADA DE ANGOLA	JUNHO/2012		
027	IGREJA UNIVERSO DO FOGO DE DEUS	MARÇO/2013		
028	IGREJA DA FÉ APOSTÓLICA REMANESCENTE EM ANGOLA	MAIO/2013		
029	IGREJA MISSÃO DE LIBERTAÇÃO DAS ALMAS NO MUNDO	MAIO/2013		
030	IGREJA PENTECOSTAL CIDADE DE DAVID	MAIO/2013		Município de Belas, Bairro do Futungo, Rua C, Travessa 46.
031	CONVENÇÃO EVANGÉLICA DAS IGREJAS DE ACÇÃO MISSIONÁRIA PARA O DESENVOLVIMENTO CRISTÃO	MAIO/2013		
032	IGREJA INTERNACIONAL DA UNÇÃO DE DEUS	MAIO/2013		Bairro Morro Bento, Rua 21 de Janeiro
033	IGREJA UNIÃO DAS MISSÕES DOS CRENTES DO CONGO EM ANGOLA KITAWALA	MAIO/2013		Moxico, Bairro Sangondo
034	IGREJA PENTECOSTAL VISA	MAIO/2013	923627415 921002001	Bairro Hoji Ya Henda, Zona 17 Cazenga.
035	IGREJA ESPIRITUAL JURAMENTO DE JESUS CRISTO	MAIO/2013		Distrito do Kilamba Xiaxi
036	IGREJA MISSÃO MUNDIAL CRISTO PARA TODOS	JULHO/2013		Cacuaco, Comuna do Kikolo, Bairro Augusto N'ganguela.
037	IGREJA PENTECOSTAL EM MOVIMENTO NO UNIVERSO	JULHO/2013		igrejapentemovuniverso@yahoo.com Viana, Regedoria da Sanzala
038	IGREJA MISSIONÁRIA TEMPLO DE VICTÓRIA	JULHO/2013		Luena, Moxico
039	IGREJA GRAÇA COMUNHÃO INTERNACIONAL	JULHO/2013		
040	IGREJA UNIVERSAL DE JESUS CRISTO EM ANGOLA	JULHO/2013		ngoykalula@yahoo.fr Lumbumbashi, Comuna de Kampemba, Calçada de Kasenga, Bloco 6 Nº 1116, Distrito do Kilamba Xiaxi, Golfe II, Rua 8
041	IGREJA DEUS DE MILAGRE EM ANGOLA	JULHO/2013		Cabinda, Bairro 4 de Fevereiro, Zona D
042	IGREJA EVANGÉLICA A CIDADE BETÂNIA	JULHO/2013		Distrito do KilambaXiaxi, Bairro da Sapú
043	IGREJA O PODER DA FÉ DE ORAÇÃO PARA TODAS AS NAÇÕES	JULHO/2013		
044	IGREJA SAMBUKILA DE JESUS CRISTO NO MUNDO NOVO	JULHO/2013		
045	IGREJA MINISTÉRIO PENTECOSTAL A GRAÇA DE DEUS	JULHO/2013		Distrito do KilambaXiaxi, Bairro Popular
046	IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS/SR. MUXIRI MANUEL	JUL/2013/Litígio		Distrito do Zambizanga, B.º S. Paulo, R. do Kikombo
047	IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS/PAULO CARVALHO	JUL/2013/Litígio	938731840	
048	IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS/CATARINA DOS SANTOS	FEV/13/Litígio	934258492938866561	Projecto Nova Vida, Rua 21 Casa Nº 631
049	IGREJA SCHILO TABERNÁCULO EM ANGOLA	JULHO/2013		Cacuaco, B.º Ndala Mulemba, Sector 3, R. Cdale Bula
050	IGREJA EVANGÉLICA SARON EM ANGOLA	JULHO/2013		
051	IGREJA CARISMÁTICA GLORIOSA EM ANGOLA	JULHO/2013		
052	CONGREGAÇÃO PROFÉTICA DE ANGOLA/IGREJA DO ESPÍRITO SANTO	JULHO/2013		
053	IGREJA PENTECOSTAL JERUSALEM JULHO/2013			
054	IGREJA GAEL DE ANGOLA	JULHO/2013		Kilamba Xiaxi, Golfe 2, Rua Martir Nº 12
055	IGREJA ASSEMBLEIA PENTECOSTAL FIGUEIRA BRAVA	JULHO/2013		
056	IGREJA EVANGÉLICA CRISTO MARANATA	JULHO/2013		
057	IGREJA PENTECOSTAL REOBOTA EM ANGOLA	JULHO/2013		
058	IGREJA CARISMÁTICA E APOSTÓLICA PEDRA VIVA	JULHO/2013		Uíge, Bairro Capelão, Zona 2
059	IGREJA MISSIONÁRIA DAS NAÇÕES	JULHO/2013		Distrito Urbano de Belas, Futungo, Rua 21 de Janeiro, Nº 13 Cazenga, Rua dos 11 Mortos, nº 58/A
061	IGREJA SANGUE PRECIOSO	JULHO/2013		
062	IGREJA PENTECOSTAL BOM SAMARITANO	JULHO/2013		
063	FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS IGREJAS VIVAS	JULHO/2013		Malanga, Bairro Sagrada Esperança, Rua 1C Nº 4
064	IGREJA ESPIRITUAL DE CURA DIVINA DO SANTO SALVADOR EM ANGOLA	JULHO/2013		
065	CONGREGAÇÃO ESPIRITUAL DE CURA DIVINA DE SANTO PEDRO, SANTO IGLIDO E SANTA ANA	JULHO/2013		Cacuaco, Bairro Nazaré
066	IGREJA MINISTÉRIO JESUS CURA DIVINA EM ANGOLA	JULHO/2013		Kilamba Xiaxi, Bairro 15 de Fevereiro, Fubú, Rua 2Q1, Casa 100
067	IGREJA EVANGÉLICA DA FÉ E LIBERTAÇÃO EM ANGOLA	JULHO/2013		Viana, Bairro da Caop
068	MISSÃO EVANGÉLICA DE JESUS EM ANGOLA	JULHO/2013		
069	IGREJA COMUNIDADE DAS IGREJAS PENTECOSTAIS JESUS CRISTO NOSSA REFERÊNCIA	JULHO/2013	923716302 / 912154334	Cazenga, Hoji Ya Henda,

(Continua na Pág. 29)

070	IGREJA TEMPLO DE ADORAÇÃO	JULHO/2013	Bairro Santo Antonio, Rua Projecto, Zona 17
071	IGREJA DOS GRANDES SINAIS	JULHO/2013	
072	IGREJA PENTECOSTAL PALAVRA DA VIDA EM ANGOLA	JULHO/2013	M.Belas, Bairro Simione Mucune
073	IGREJA MISSÃO PENTECOSTAL INTERNACIONAL EM ANGOLA	JULHO/2013	
074	MISSÃO EVANGÉLICA OS UNGIDOS DE DEUS EM ANGOLA	JULHO/2013	
075	IGREJA PODEROSA	JULHO/2013	M.Belas, Bairro Talatona
076	ARTE DE JOHREI	JULHO/2013	Cacuaco, Comuna do Kikolo, Bairro do Ndala Mu leba, Rua Dande nº 59
077	UNIÃO DAS MISSÕES DOS CRENTES DO CONGO EM ANGOLA	FEVER/2013	
079	IGREJA EVANGÉLICA A FÉ EM JESUS CRISTO EM ANGOLA	FEVER/2013	Município do Cazenga, Comuna do Hoji Ya Henda, Rua da Administração, Zona 17, Sector 5
080	IGREJA PENTECOSTAL EVANGÉLICA MISTÉRIO PROFÉTICO	FEVER/2013	
081	IGREJA PENTECOSTAL UNIDA DE ANGOLA	MARÇO/2013	Viana, Bairro 11 de Novembro, Rua Sacramento
082	IGREJA EMBAIXADA DA PROVIDÊNCIA DIVINA	FEVER/2013	
083	ASSEMBLEIA COROA DA VIDA	FEVER/2013	
084	IGREJA PODER DA RESSURREIÇÃO DAS NAÇÕES	FEVER/2013	
085	CONGREGAÇÃO CRISTÁ PARA RESGATAR AS ALMAS PERDIDAS NO MUNDO	FEVER/2013	
086	IGREJA PENTECOSTAL COMPAIXÃO DAS ALMAS	FEVER/2013	
087	IGREJA MINISTÉRIO DA EVANGELIZAÇÃO MUDA O VISUAL DO MUNDO E OS SEUS RAMOS	FEVER/2013	Maíanga, Kassequelo Buraco
088	IGREJA MISSIONÁRIA PERFEIÇÃO EM ANGOLA	MARÇO/2013	
089	ASSEMBLEIA CRISTÁ A GLÓRIA EM ANGOLA	MARÇO/2013	
090	IGREJA PENTECOSTAL JEOVÁ RAFA	MARÇO/2013	Benguela, Zona C – bairro do Benfica
091	MISSÃO EVANGÉLICA INTERNACIONAL DE REAVIVAMENTO ESPIRITUAL EM ANGOLA	MARÇO/2013	Distrito do Kilamba Kiaxi, Bairro Sapú, Zona 17, Casa nº 13
092	IGREJA EVANGÉLICA EXÉRCITO DE DEUS DA PROSPERIDADE	MARÇO/2013	
093	IGREJA MISSÃO DE CARIDADE E LIBERTAÇÃO DE ANGOLA	MARÇO/2013	Golfe 1, KilambaKiaxi
094	IGREJA EVANGÉLICA DEUS PROVERÁ EM ANGOLA	MARÇO/2013	Município do Cazenga, Comuna do Hoji Ya Henda, Zona 13
095	ASSEMBLEIA DE DEUS INDEPENDENTE BETESDA EM ANGOLA	MARÇO/2013	KilambaKiaxi, Bairro Popular
096	IGREJA EVANGÉLICA PENTECOSTE CIDADE BETESDA EM ANGOLA	MARÇO/2013	Bairro Sapú (Titanic)
097	IGREJA BETESDA TRONO DO GRANDE REI DE ANGOLA	MARÇO/2013	Cacuaco, Kikolo, B. Cadete Bula Casa s/n
098	IGREJA MISSÃO EVANGÉLICA CRISTO PARA A VERDADE BETESDA EM ANGOLA	JULHO/2013	Bairro Grafanil Bar, Km 9 Município de Viana, Rua da Antena
099	IGREJA CONGREGACIONAL DA SALVAÇÃO DIVINA A LUZ DO MUNDO	MARÇO/2013	Distrito do Kilamba kiaxi, Rua da Felicidade Nº 247
100	IGREJA DOS APOSTOLOS DE ORAÇÃO DA SALVAÇÃO ETERNA	MARÇO/2013	Kilamba Kiaxi, Palanca Rua 28 Nº 5
101	MISSÃO EVANGÉLICA COLUNA DA VERDADE	MARÇO/2013	
102	IGREJA PENTECOSTAL ESTRELA BRILHANTE	MARÇO/2013	
103	IGREJA PROMESSA DE DEUS	MARÇO/2013	
104	ASSEMBLEIA CRISTÁ GLÓRIA DE DEUS EM JESUS CRISTO	MARÇO/2013	Lóbito, São João
105	ASSEMBLEIA CRISTÁ MILAGRES DO ETERNO	MARÇO/2013	Huambo
106	IGREJA PROFÉTICA DO ESPÍRITO SANTO	MARÇO/2013	Nagelkuid 64, 3137 WN Vlaardingen/ Holanda
107	ASSEMBLEIA PENTECOSTAL A NOVA ESPERANÇA	MARÇO/2013	Kilamba Kiaxi, Bairro do Golfe 2, Vila Estoril. Soba Kapassa
Mar			Kulto (Bié) Bairro Popular
108	IGREJA PENTECOSTAL SALÉM (ALTERAÇÃO)	MARÇO/2013	C.P. 3530 Cacuaco, Bairro da Cerâmica, Rua 12, Sector 8
109	IGREJA VISÃO INTERNACIONAL DE EVANGELIZAÇÃO	MARÇO/2013	Viana, Km 9
110	COMUNIDADE DAS IGREJAS DE JERUSALÉM DO CÉU NO MUNDO	MARÇO/2013	Cazenga, Bairro Hoji Ya Henda, Rua Jardim do Nº 25, casa Nº 06
111	COMUNIDADE EVANGÉLICA GETSÉMANI	MARÇO/2013	Cazenga
112	IGREJA CRISTO LIBERTADOR	MARÇO/2013	Saurimo, Lunda Sul
113	IGREJA MISERICÓRDIA DE DEUS EM ANGOLA	MARÇO/2013	
114	IGREJA DE JESUS EM ESPÍRITO SANTO/REGINA KAXIMBI	MARÇO/2013	Viana, Km 9, Rua do Comércio, Casa s/n
115	IGREJA DO REINO DO CÉU	MARÇO/2013	Saurimo, Lunda – Norte
116	IGREJA DE RESTAURAÇÃO DA FAMÍLIA CRISTÁ EM ANGOLA	MARÇO/2013	Município de Belas, Ramiros, Rua Direita da M. M.
117	IGREJA EVANGÉLICA VISÃO DE DEUS	MARÇO/2013	M. Belas, Ramiros, Rua Direita da Gabela
118	IGREJA PENTECOSTINA NOVA ALIANÇA	MARÇO/2013	Viana, Km 9, estalagem Bomba
119	IGREJA JESUS CRISTO CHAVE DA VICTÓRIA EM ANGOLA	MARÇO/2013	Maíanga, GAMECK à Direita
120	ASSEMBLEIA DE DEUS VIVO EM ANGOLA	JUNHO/2013	Caop Velha, Comuna Funda, Sector 7
121	IGREJA EVANGÉLICA CAMINHO DA GRAÇA EM ANGOLA	JUNHO/2013	Nkungueyengele Soyo, Zaire, Bairro Nkungueyengele
122	IGREJA ESPÍRITO SANTO A LUZ DO MUNDO/FALECIMENTO DA FUNDADORA	JUNHO/2013	
123	ASSEMBLEIA PENTECOSTAL DE PREPARAÇÃO CRISTÁ AO ENCONTRO COM CRISTO	JUNHO/2013	Viana, Bairro do Bitá Sapú
124	IGREJA PENTECOSTES CIDADE DA GLÓRIA	JUNHO/2013	Cazenga, Bairro Mabor, Zona 18, Sector 19
125	IGREJA EVANGÉLICA DE DEUS (ANDERSON INDIANA)	JUNHO/2013	
126	MISSÃO EVANGÉLICA DA RESTAURAÇÃO INTEGRAL E TOTAL EM ANGOLA	JUNHO/2013	912484298 / 912079287
127	IGREJA CONGREGACIONAL CRISTO NO CORAÇÃO	JUNHO/2013	Viana
128	IGREJA EVANGÉLICA DE JESUS CRISTO EM ANGOLA	JUNHO/2013	Viana, bairro Kilamba Km 30
129	IGREJA DA REVELAÇÃO FONTE DA VIDA EM ANGOLA	JUNHO/2013	
130	IGREJA PENTECOSTAL FONTE DE VIDA EM ANGOLA	JUNHO/2013	Samba, Morro Bento, Rua 21 de Janeiro s/n
131	SINAGOGA DO DEUS VIVO E VERDADEIRO	JUNHO/2013	
132	ASSEMBLEIA DE DEUS PENTECOSTAL EM ANGOLA	JUNHO/2013	Cacuaco, Kikolo, Bairro Augusto Ngangula
133	IGREJA CIDADE DE BETHEL CENTRO EVANGÉLICO EM ANGOLA	JUNHO/2013	Mutamba, Ingombota
134	ASSEMBLEIA DE DEUS JÚBILÓ	JUNHO/2013	Kilamba Kiaxi, Golfe 1, Sapú
135	IGREJA AMOR DE DEUS CADEIRA DE SLAVAÇÃO EM CRISTO	JUNHO/2013	Cazenga, Mabor, Sector 18, Rua José Gombo
136	IGREJA EVANGÉLICA BOA NOVA EM ANGOLA	JUNHO/2013	Kilamba Kiaxi, Travessa Malembe 122, Bairro Sapú
137	MISSÃO EVANGÉLICA SEMEADOR	JUNHO/2013	Lunda Sul, Saurimo Bairro Txizainga
138	IGREJA EVANGÉLICA PENTECOSTAL DE FILADELFIA	JUNHO/2013	Maíanga, Bairro Terra Vermelha, Kassequel
139	MENSAGEM DO FIM DO MUNDO	JUNHO/2013	Petrangol, NgolaKluange
140	IGREJA DE JESUS CRISTO UNIÃO DE ESPÍRITO SANTO NO MUNDO	JUNHO/2013	Cazenga, Petrangol
141	IGREJA MISSÃO EVANGÉLICA DOS TESTEMUNHAS DA RESSURREIÇÃO DE JESUS CRISTO EM ANGOLA	JUNHO/2013	
142	IGREJA PENTECOSTAL DA FRATERNIDADE ENVANGÉLICA EM ANGOLA	JUNHO/2013	Uíge, Bairro Popular, Rua C Nº 2
143	IGREJA MISSÃO INTERNACIONAL DAS ALMAS PERDIDAS	JUNHO/2013	Kilamba Kiaxi, Bairro palanca, Nº 27
144	IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS VIDA ABUNDANTE	JUNHO/2013	Saurimo, Bairro Verde, Rua da Engenharia
145	IGREJA MENSAGEM DE CRISTO EM ANGOLA PARA IGREJA PALAVRA DE CRISTO EM ANGOLA	JUNHO/2013	Kilamba Kiaxi, Golfe, Zona 20, Subzona 17, Casa 27
146	IGREJA GIFT SABINO MINISTRIES	JUNHO/2013	Lubango, Bairro Mapunda, Zona 8
147	CENTRO EVANGÉLICO A GLÓRIA DE DEUS	JUNHO/2013	Cazenga, Bairro da Mabor, Rua 7, Sector 11, Zona 17, Casa Nº 34/A
148	MISSÃO TABERNÁCULO DA FÉ EM ANGOLA	JUNHO/2013	Bairro Nova Esperança, Rua Universidade, Sector 14, Ct 9, Zona 2
149	MINISTERIO INTERNACIONAL A FÉ INABALÁVEL DE ANGOLA	JUNHO/2013	Distrito da Malanga, Bairro Palanca Rua 28 nº 5
150	ASSEMBLEIA DE DEUS EM MISSÃO EM ANGOLA	JUNHO/2013	Cazenga, HojiYaHenda, Zona 17
151	IGREJA DE EVANGELHO EM CRISTO FILADELFIA EM ANGOLA	JUNHO/2013	M. Belas, Distrito do Kilamba Kiaxi, Bairro Sapú
152	ASSEMBLEIA CRISTÁ EVANGÉLICA EM MISSÃO	JUNHO/13	Distrito do Kilamba, Bairro Kalembe II
153	IGREJA MINISTÉRIO EVANGÉLICO PARA TRANSFORMAÇÃO EM ANGOLA	JUNHO/2013	Viana, Capalanca, Bairro 11 de Novembro
154	IGREJA CRISTÁ EXÉRCITO DA FÉ EM ANGOLA	JUNHO/2013	Distrito do Kilamba, Bairro Sapú Rua Banda Nº 13
155	IGREJA PENTECOSTAL CIDADE DA GLÓRIA EM ANGOLA	JUNHO/2013	
156	IGREJA MINISTÉRIO INTERNACIONAL PROFÉTICA PARA A LIBERTAÇÃO DOS ESCRAVOS	JUNHO/2013	
157	IGREJA DA SALVAÇÃO PROFÉTICA EM ANGOLA	JUNHO/2013	917771628 / 924665277
158	COMUNIDADE PENTECOSTAL VISÃO DA SALVAÇÃO	JUNHO/2013	Quibala, Kwanza-Sul/ Morro da Luz Luanda
159	IGREJA CAPELA DA FÉ VITORIOSA EM ANGOLA	JUNHO/2013	
160	IGREJA EVANGÉLICA DO PODER DA CRUZ	JUNHO/2013	Bairro Sapú/ Kilamba Kiaxi
161	IGREJA PENTECOSTAL CARISMA EM ANGOLA	JUNHO/2013	Distrito do Kilamba Kiaxi
163	ASSEMBLEIA DE DEUS O CAMINHO DA VIDA	JUNHO/2013	
164	IGREJA CIDADE DE DEUS VIVO	JUNHO/2013	Cezenga, Bairro Sonefe, Rua
165	IGREJA OLHOS DE DEUS PENTECOSTAL EM TODO O MUNDO	JUNHO/2013	
166	COMUNIDADE INTERNACIONAL DE LIBERTAÇÃO EVANGÉLICA E PROFÉTICA DE ANGOLA	JUNHO/2013	Cacuaco, Bairro Augusto Ngangula Sector L

(Continua na Pág. 30)

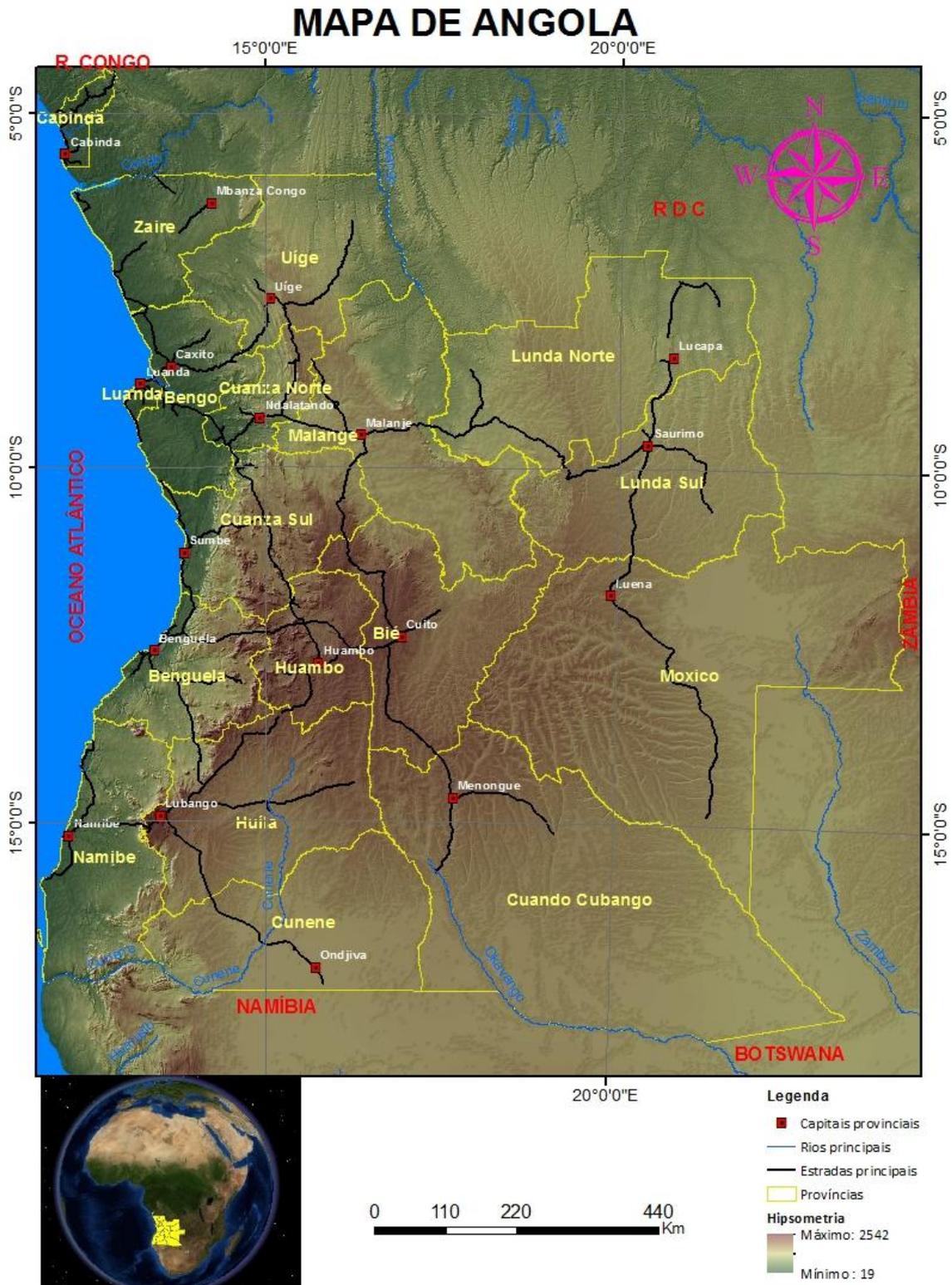
167	IGREJA DE CRISTO PARA RECOLHER A NAÇÃO EM ANGOLA	FEVER/2013		
168	MINISTÉRIO PROFÉTICO DE SALVAÇÃO DOS ESCOLHIDOS DE JESUS CRISTO NO MUNDO	FEVER/2013		Cacuaco, Comuna Kikolo, Bairro Paraíso ou no Dundo Lunda Norte
169	CONVENÇÃO CONFESSIONAL PROFÉTICO	FEVER/2013		Cacuaco, Comuna do Kikolo, Bairro Paraíso
170	COMUNIDADE ISLÂMICA DE ANGOLA	JUNHO/2013		
171	MISSÃO INTERNACIONAL LAR DA CARIDADE EM ANGOLA	JUNHO/2013		
172	IGREJA MISSÃO DE CRISTO	MARÇO/13		KilambaKlaxi, Sapú, Sector 11
173	COMUNIDADE DE ASSEMBLEIA DE DEUS EM CRISTO	MARÇO/13		Cazenga, Bairro Hoji Ya Henda, Kilamba Klaxi, Golf 2
174	IGREJA PROFÉTICA LIBERDADE DO ESPÍRITO SANTO	MARÇO/13		Huambo, Comuna Xavier Samacau, Bairro Kaka Iewa
175	IGREJA MISSÃO EVANGÉLICA VIDA ABUNDÂNCIA	MARÇO/13		Kilamba Klaxi, Camama, Bairro Simlone, Rua 3
176	IGREJA PENTECOSTAL BETESDA EM ANGOLA E NO MUNDO	MARÇO/13		Kilamba Klaxi, Palanca, Travessa Ribeiro
177	IGREJA EVANGÉLICA MONTE DE DEUS	MARÇO/13	935771178	Lunda-Sul/ Terra Nova Luanda
178	ASSEMBLEIA CRISTÃ EVANGÉLICA MÃO DO ETERNO	AGOSTO/13	929768438	Luanda
179	MISSÃO EVANGÉLICA CRISTO EM NÓS	JUNHO/13		Rua 17 de Setembro, s/n - Bairro Neves Bendinha
180	IGREJA BÍBLICA CRISTÃ INTERNCIONAL	AGOSTO/13	924343767	Viana, Bita Sapú, Bairro Azul
181	IGREJA PENTECOSTAL PERFUME DE ADORAÇÃO	JUNHO/13		Sambizanga, Luanda
182	IGREJA PENTECOSTAL TABERNÁCULO DA UNÇÃO	JUNHO/13		Quilamba Klaxi, Golf 2
183	IGREJA ESPIRITUAL DE CURA DIVINA EM JESUS	JUNHO/13		M. Belas, Ramiros
184	IGREJA COMUNHÃO CRISTÃ PENTECOSTAL EM ANGOLA		937069227 / 918363142	Cacuaco, Kikolo, Bairro Malueka, Sector 6, Zona 13
185	IGREJA SMIRNA DE LIBERTAÇÃO EM ANGOLA			Rua da Piedade Viana
186	IGREJA PROFÉTICA DO NOVO MUNDO			Uige, Bairro Ngungu Nº 14
187	IGREJA EVANGÉLICA MINISTÉRIO DA PALAVRA DE DEUS EM ANGOLA			Cacuaco, Bairro Ndala-Mulemba
188	IGREJA JEHOVÁ-JIRE			Cabinda, Bairro 1º de Maio, Zona do Luvasa Sul
189	IGREJA PENTECOSTAL MUNDO CRISTÃO EM ANGOLA			C.P. 262 Cabinda, Bairro 1º de Maio, Zangoio
190	IGREJA DOS CRISTÃOS DA FILADÉLFIA			Luanda, Cacuaco, Kikolo Zona 18, Sector Augusto
191	IGREJA EVANGÉLICA CIDADE DA SALVAÇÃO	MAIO/12		Ngangula, Rua Kaingona Nº 15
192	IGREJA DE VIGIA CARISMÁTICA RENOVADA EM ANGOLA	JANEIRO/13		Kilamba Klaxi, Bairro Palanca Rua E
193	IGREJA DE REVELAÇÃO DEUS É A VERDADE	JANEIRO/13		Luena, Moxico
194	IGREJA JESUS CRISTO DE NAZARÉ VEIO AO MUNDO PARA LIBERTAR OS CATIVOS E OS OPRIMIDOS	NOV/12		Viana, Bairro Estalagem

GABINETE DO MINISTRO DA JUSTIÇA E DOS DIREITOS HUMANOS, em Luanda, aos 28 de Outubro de 2013.

A DIRECTORA DE GABINETE

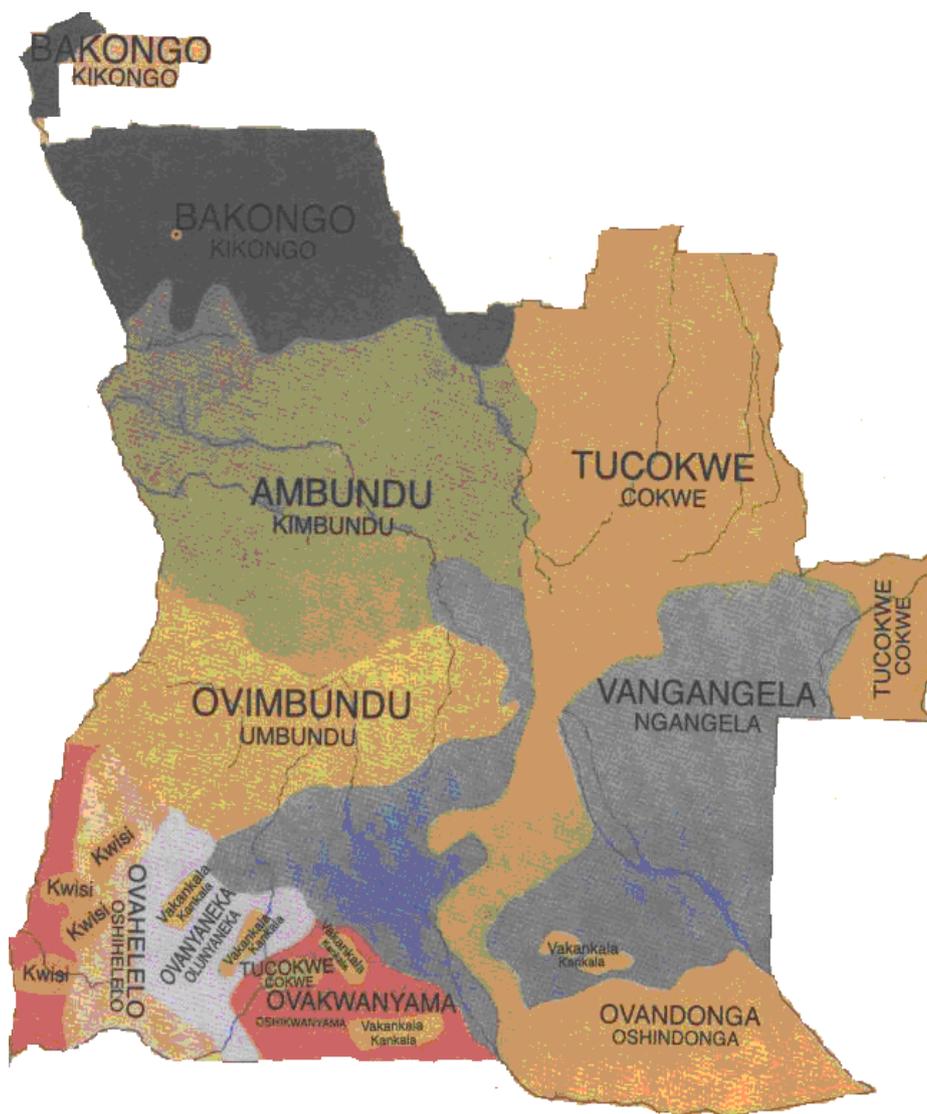
ROSA CRUXEIRO

Anexo B. Mapas de Angola (distribuição étnica e religiosa de Angola)



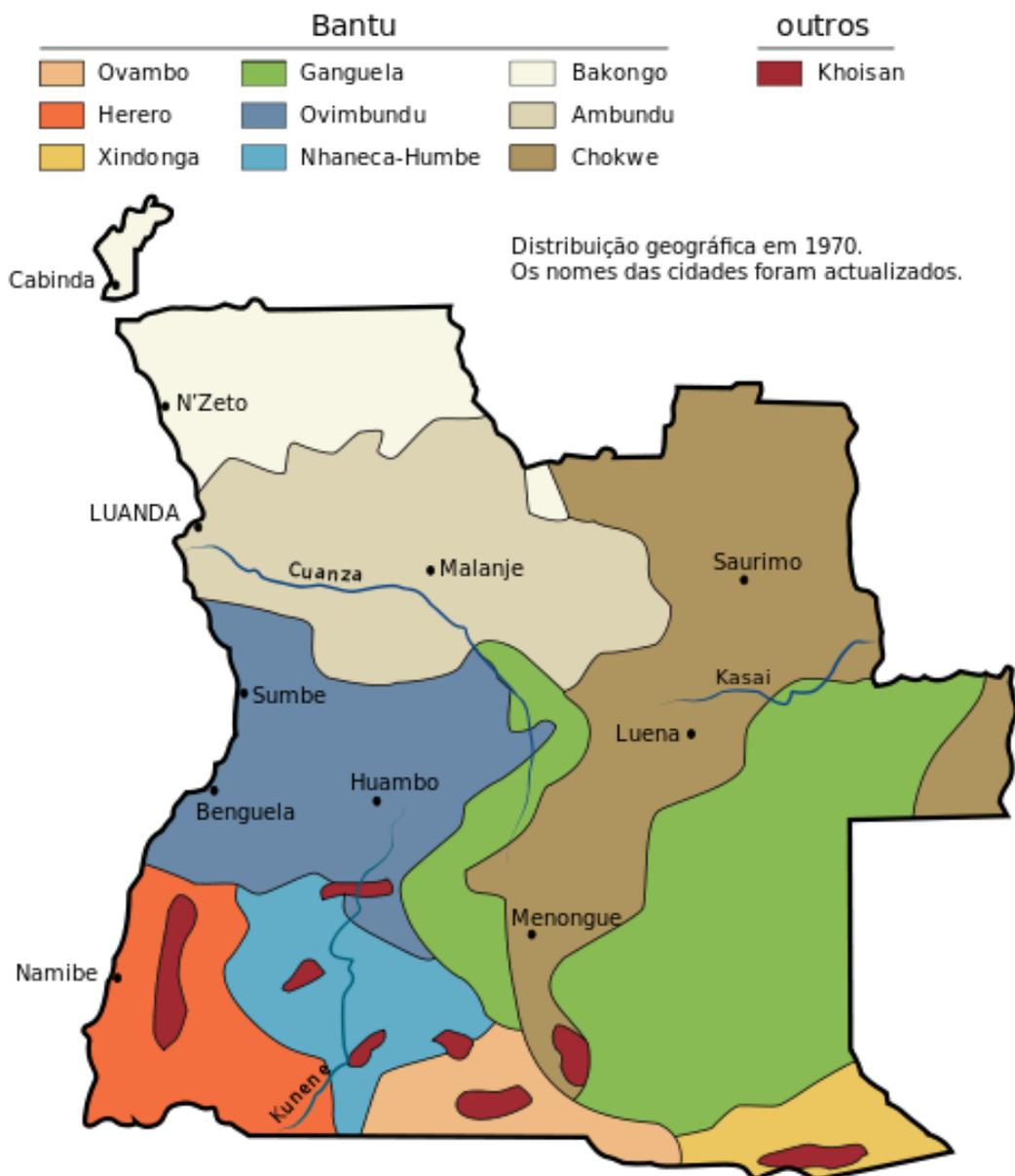
Elaborado por: António Valter Chissingui (2013).

Anexo B. Mapas referentes à distribuição étnica de Angola



Fonte: Bahu, (2006: 35)

Grupos étnicos de Angola



Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Angola_Ethnic_map_1970-pt.svg
Consultado no dia 2 de Janeiro de 2014.

Anexo B. Distribuição das missões católicas em Angola

(1) Arquidiocese de Luanda (maioritariamente ambundu, englobando os distritos de Luanda e Kwanza Norte com “subgrupos”: Dembos e Quiçamas); (2) Distrito de Cabinda, habitado pelo grupo Kikongo e sobressaem os Oios (Cabinda), Cacongos (Lândana) e os Iombes (Maiombe), falando todos mais ou menos a língua fiote; (3) Diocese de Carmona – S. Salvador (Uíge) corresponde ao antigo reino do Congo e fazem parte dela o grupo étnico bakongo e compreendem os “subgrupos”: Muxicongos (S. Salvador), Mussorongos (Zaire), Zombos (Maquela), Sossos, Pombos e Iacas. Falam o kikongo; (4) Diocese de Malange habitada por Ambundu e apresenta os “subgrupos”: Jingas, Bângalas, Bambeiros, Songos. Entre-Os-Rios Kwanza e Luando (Quimbango) habitam os Luimbés, pertencentes ao grupo Nganguela, e os Quiocos na região de Sautar; (5) Diocese de Henrique de Carvalho-Saurimo, povoada por Quiocos e Lundas. No nordeste existem Balubas e Cacongos. Na parte ocidental, nas margens do Cuango, há alguns Bângalas e Xinjes, da etnia kimbundu, e no noroeste, os Mussucos, do grupo Kicongo; (6) Diocese do Novo Redondo-Negunza é habitada no norte por Libolos e Quibalas, da etnia Ambundu, e no noroeste, os Mussucos, do grupo Kicongo. Na parte sul e sudeste pelos Ovimbundu (Bailundo). No litoral estão os Sumbes; (7) Arquidiocese de Nova Lisboa-Huambo, habitada pelos Ovimbundu e predominam os Huambos, Bailundos e Sambos; (8) Diocese de Benguela, também habitada pelos Ovimbundu e destacam-se os Dombes, Quissanjes, Hanhas e Gandas; (9) Diocese de Silva Porto – Bié, onde predominam os Ovimbundu com os subgrupos Bieno e Bailundo. Aí vivem também Quiocos e Nganguelas, nas margens do Kwanza e Luando; (10) Diocese do Luso-Luena. Destacam-se os Quiocos e os Nganguelas. Dos Quiocos destacam-se os subgrupos Luenas, Luchazes e Bundas. Existem, ao longo do caminho-de-ferro, muitas povoações de Ovimbundu; (11) Arquidiocese de Sá da Bandeira – Lubango. Encontram-se os Nyaneka (Muilas, Quipungos, Gambos e Humbes) que falam o olunyaneka. No norte, encontram-se alguns Ovimbundu (Cacondas). No distrito de Moçâmedes encontram-se os Hereros (Dimbas, Cuanhocas e Cuvaes, além de pequenos aglomerados de Vátuas, como Cuissis e Cuepes. Na região de Quipungo encontram-se pequenos grupos de bosquímanos; (12) Diocese de Serpa Pinto – Menongue. Habitam os Nganguelas (Galangues, Ambuelas, Nhembas e Camaxes. Existem alguns Quiocos e Cuangares do Cunene. No sudeste, perto da fronteira, habitam os Xilongas, Cussos e Diricos. Há também alguns Bosquímanos (13) Diocese de Pereira d’Eça – Nejiva. A maior parte da população é Ambó e distinguem-se os Cuanhamas, Cuamatos e Euaes; os Nyaneka-Humbe, entre o Cunene e Caculovar. Existem também alguns Bosquímanos.

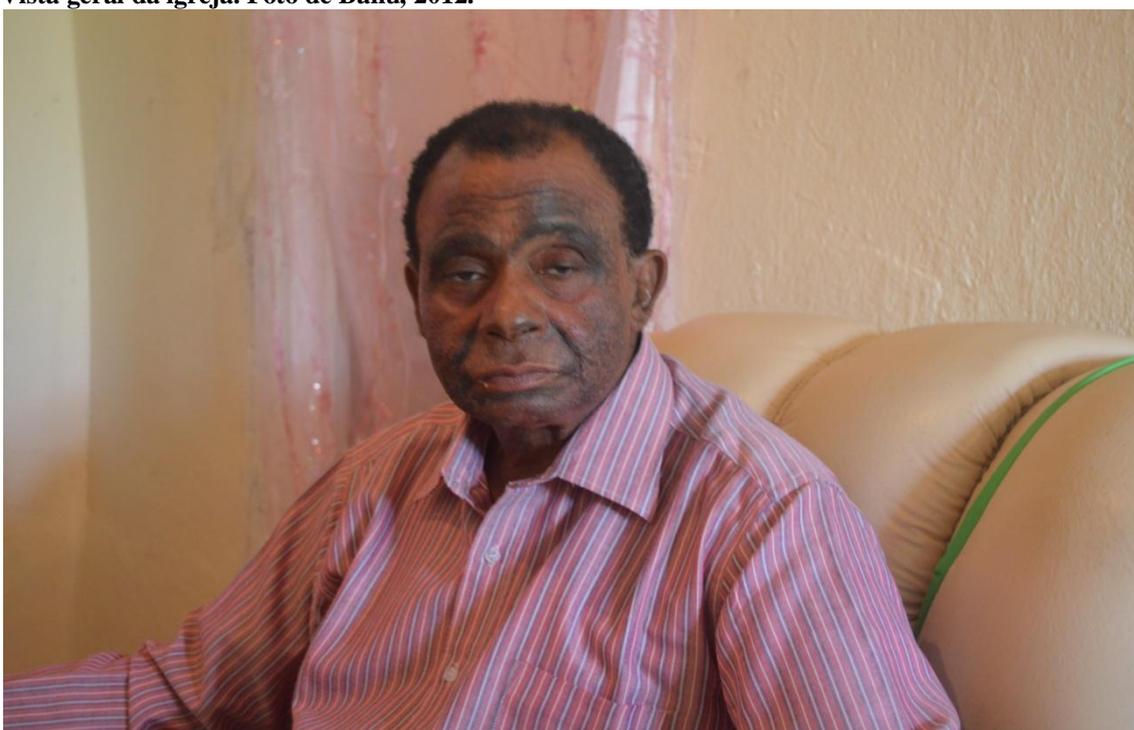
Anexo B. Distribuição das missões protestantes em Angola

Broadly speaking, the protestant missionary enterprise in Angola was divided into three main currents, established in as many quite definite areas: (1) the Baptist Missionary Society (BMS) of Great Britain created its first missionary station in Northern Angola in 1878. The American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) sent its first missionaries to Bié and Bailundo, in the central Highlands, in 1879-1880. They were joined a few years later by Canadian Congregationalists (CCFMS), and, in 1956, together with the “Association of Umbundu Churches”, which grouped most of the churches founded by the ABCFM and the CCFMS, they formed the Council of Evangelical Churches of Central Angola. (2) In 1885 a party of missionaries of the Methodist Episcopal Church in the United States, led by Bishop Taylor, arrived in Luanda. Beside these three main currents, a Swiss mission was also established in the Southern part of the Central Highlands in 1897 by Hély Chatelain: the “Mission Philafricaine”, later to become the “Alliance Missionnaire Evangélique”, from which stemmed the Evangelical Church of south-west Angola. Finally, Plymouth Brethren and Seventh Day Adventists also moved to the Central Highlands, and in the early 1920s, an Anglican independent missionary, Archibald Patterson, founded the North Angola Mission in the Uíge district these different missions and churches progressively grouped themselves in evangelical alliances or councils, but they nevertheless always kept a good measure of independence, especially as far as their respective strategies of evangelization were concerned. “Protestant unity owed as much to the common opposition from Portuguese colonialism as to any other factor (Peclard, 1998:171).

Anexo C. Algumas imagens da Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango



Vista geral da igreja. Foto de Bahu, 2012.



**Paulo Joli Mulende (Profeta fundador da Igreja Jesus Cristo Salvador)
Foto de Bahu (2012).**



Oferta especial. Foto de Bahu, 2012



Cerimónia de luz. Foto de Bahu, 2012.



Cerimónia de luz. Foto de Bahu, 2012.



Recipiente com óleo e sal para a cerimónia de libertação e purificação. Foto de Bahu, 2012.



Momento da colocação das mãos no recipiente com óleo e sal para a libertação e purificação. Foto de Bahu, 2012.



Cerimónia de libertação e purificação (descida do Espírito Santo). Foto de Bahu, 2012.



Fiel exorcizada e em estado de possessão. Foto de Bahu, 2012.



Fiel exorcizada e libertada. Foto de Bahu, 2012.



Objecto utilizado para prender “doentes mentais” no interior da igreja. Foto de Bahu, 2012.

Anexo D. Purificação de um bebê no ritual *okupitaponge/okutudisa posamwa*



Colocação da cinza sobre a testa da criança



**Prato com a cinza para o ritual
Fotos de Bahu, 2010.**

Anexo E. Fotos relacionadas com alguns elementos do ritual funerário



Vista geral de um cemitério de família vedado (Catumba, comuna da Chivinga).



Recipiente com óleo de palma misturado com algumas ervas. Serve para a purificação de todos os participantes no ritual de construção/montagem de campas em cemitério.



Parte do maxilar e chifre da rês bovina abatida por ocasião da realização de uma cerimónia fúnebre. Estes objetos encontram-se no cemitério e simbolizam a importância do morto. Foto de Bahu, 13.09.2013.



Preparação para a realização do ritual de exumação (a galinha e o bode são sacrificados e consumidos no local da exumação). Bombéu, Comuna de Chivinga, Município de Andulo, 23 de Julho de 2008. Foto de Bahu.

Anexo F. Aspectos referentes ao quimbanda, feitiçaria e adivinhação



Árvore onde são tratadas as mulheres (*Ohumba*) cujos filhos morrem em tenra idade. O local em que se faz o tratamento (pode ser uma árvore, um “santuário” ou outro espaço qualquer) chama-se *Ekelengue* (entre os Ovanyaneka) e *Etambo* (entre os Ovimbundu). Fotos de Baptista e Sole (2013)



Cerimónia de adivinhação. Cabrito sacrificado no qual se faz a leitura da situação da família que solicitou a adivinhação e identificação do presumível feiticeiro. Humpata, 30.03.2013. Foto de Bahu.

Imagens do *ovingange*



Do lado esquerdo está o *ovingange katchilala* (utiliza uma espécie de chapéu); o da direita chama-se *ovingange poyoyo*. Os tipos variam muito em função do grupo étnico e do tipo de vestuário. Fotos de Vilengalenga – Matala, 2011.



Planta Ombandjela utilizada para tratar *ondjamba* (*ondalo*). Foto de Bahu, 2013.

Imagem referente a um ser transfigurado em forma de ave voadora (conhecidos por *ovilhango*; *ocituka*)



Fonte: https://fbcdn-sphotos-e-a.akamaihd.net/hphotos-ak-ash3/t1/p526x296/1899879_460336304089345_593452056_n.jpg

Igrejas angolanas criam comité para o combate a feitiçaria

24-01-2006 | Fonte: LAC



As igrejas Católica e Protestante, estão preocupadas com o fenómeno da feitiçaria em Angola e pretendem criar um comité intersectorial de luta contra a prática. Segundo fontes da Rádio Luanda Antena Comercial, (LAC), o comité em causa terá a missão de aconselhar alegados bruxos e combater falsos médicos tradicionais.

Para o frei João Domingos, da igreja católica, falando a àquela estação emissora da capital, a medida é bem vinda e que esta é uma tarefa de todos. Para ele, as igrejas podem dar um grande contributo para a resolução destas situações. "Acho a ideia muito boa", considerou.

Por sua vez, o Psicólogo Carlinhos Zassala, encarou a ideia como uma utopia. O também professor universitário, disse que já não se pode continuar a viver de faz de contas. No seu entender, o fenómeno de bruxaria, é algo que a nível de muitos países africanos tem merecido inúmeras pesquisas. Na opinião de Zassala, o que se deve fazer neste momento, é a realização de uma pesquisa mais abrangente e sob orientação de professores universitários, isto da área de psicologia e sociologia.

Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/7911/igrejas-angolanas-criam-comite-para-o-combate-a-feiticaria>

Superstição no Kabuscorp-Libolo

01-04-2012 | Fonte: Angop



Pela segunda vez no campeonato nacional de futebol da primeira divisão a partida entre o Kabuscorp do Palanca e o Recreativo do Libolo iniciou e terminou em picardias e sábado, no jogo da quinta jornada do Girabola2012, na Cidadela, não foi diferente.

A presença de albino no banco de suplentes da formação do Kwanza Sul suscitou celeuma nos dirigentes do Palanca, que alegaram se tratar de um elemento estranho ligado às forças ocultas. Dito de outro modo, à feitiçaria.

O jovem teve de beneficiar da protecção do técnico Zeca Amaral e do presidente do clube libolense, Rui Campos, para não ser expulso do estádio da Cidadela e possivelmente com agressões físicas.

A contradição entre as partes só não atingiu contornos violentos graças à postura pacífica demonstrada pelos dirigentes do campeão nacional e, mais tarde, pela intervenção da Polícia e equipa

de arbitragem que orientaram a retirada do "feiticeiro" (?).

Não é a primeira vez que se regista acto idêntico entre as duas formações. Na segunda volta do Girabola2011 em Calulo, o plantel do Palanca criou situação idêntica, justamente pela presença do mesmo jovem em campo.

Na altura, sem protecção dos anfitriões, o albino foi escorraçado dos balneários alegadamente por estar ligado às forças ocultas. Na ocasião, tal como sábado, o Libolo venceu o jogo.

Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/33591/supersticao-no-kabuscorp-libolo> consultado no dia 16.11.2013.

Cidadão acusado de feitiçaria apunhalado até a morte

26-02-2013 | Fonte: Angop



O cidadão Vicente Nascimento António, de 21 anos de idade, foi apunhalado mortalmente por dois indivíduos, por acusação de feitiçaria, na vila de Camabatela, município de Ambaca, província do Kwanza Norte.

O facto foi avançado hoje à Angop pelo porta-voz do Comando Municipal da corporação, Maurício Gongá Titila, realçando que o caso ocorreu no bairro Donga, periferia da vila Camabatela (sede do município).

O oficial informou que um dos autores do homicídio encontra-se actualmente em fuga.

Maurício Gongá acrescentou que durante a semana finda a corporação registou igualmente um afogamento, ocorrido na comuna do Luinga, cuja vítima é um maior de 40 anos de idade.

Localizado a 180 quilómetros de Ndalatando (capital da província), o município de Ambaca, que tem a sua sede em Camabatela, conta com uma população estimada em cerca de 60 mil habitantes.

Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/37717/cidadao-acusado-de-feiticaria-apunhalado-ate-a-morte> consultado no dia 16.11.2013.

Policia detem "Kimbandeiro" que transportava jiboias de dois metros e meio

★★★★☆ Como classifica este artigo? 2.00 (1 Voto)

| Imprimir | Email

CATEGORIA SOCIEDADE • 12 JULHO 2012 •

Luanda – Um cidadão de nome Pereira Dimisso Zibika foi detido nesta quarta-feira, 11, pelo Comando de Divisão Municipal de Cacuaco, em Luanda, por transportar, no carro que conduzia, duas jiboias vivas. Em declarações à imprensa, o cidadão que exerce a actividade de terapeuta tradicional disse que possui os animais de dois metros e meio há 29 anos, e as recebeu dos avós.

0

Tweetar

45

Gosto

0

8+1



"Tenho os bichos como herança dos meus avós e têm servido para curar pacientes com impotência sexual, distúrbio mental, cabeça aberta, infertilidade, diabetes, tuberculose, hemorróidas, ferida crónica, feitiçaria, ente outras doenças", explicou. Os animais foram descobertos porque o seu filho deu boleia a uma senhora e a jibóia atraída pela presença da pessoa estranha saiu de dentro do saco em que se encontrava guardada.

Segundo fonte policial, "a senhora assustou-se gritando e o motorista entrou em pânico, abandonando a viatura na via expressa Cacuaco/Viana, onde foi encontrada pela policia que chamou um domador de répteis para as controlar".

Questionado sobre a legalidade da posse das jibóias, o terapeuta conhecido por "doutor Pereira Dimisso Zibika" disse que possui documentos que lhe dão a posse dos animais, por isso anda e trabalha com as duas jibóias. "Eu ando com as mesmas dentro da viatura por uma questão de segurança e não as deixo em casa por causa dos filhos, porque pode ser perigoso", justificou-se o terapeuta.

Quanto à sua detenção pelas autoridades policiais, afirma não ter razão de ser na medida em que ele é reconhecido como médico tradicional e lamentou o facto dos répteis terem sido levados para o parque da Kissama

Fonte: http://club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=11975:policia-detem-qkimbandeiroq-que-transportava-jiboias-de-dois-metros-e-meio&catid=2:sociedade&Itemid=88 consultado no dia 16.11.2013.

Comércio de remédios nas ruas é preocupante

19-11-2013 | Fonte: JA



A venda de medicamentos tradicionais voltou a tomar conta das ruas da capital. Os remédios, que eram vendidos em sacos pretos longe do olhar atento dos fiscais, hoje voltaram a dar sustento a muitas famílias.

A prática, que andava esquecida, é de novo o ganha-pão de muitos que, por nada terem para se sustentar, recorrem à venda de medicamentos em várias artérias de Luanda.

Alguns desconhecem a medicina nem sabem ler, como é o caso da zungueira que vende medicamentos na Rua da Alfândega.

A vendedora é incapaz sequer de dizer o nome do medicamento estampado no papel e põe em risco a vida de quem compra esperando curar-se.

Gengibre, cola, gipepe e missain são os medicamentos conhecidos pela grande maioria dos compradores que, por isso, dificilmente são enganados quando os compram.

Mas é preciso ser conhecedor de plantas medicinais para vender e comprar os produtos sem correr o risco de ficar doente.

Madó Sebastião vende medicamentos tradicionais e diz ser uma actividade rentável. "Com o que vendo consigo sustentar-me.

Vendo os remédios a homens e a mulheres". A vendedora contou que a fuga aos fiscais é constante mas nada pode fazer porque tem de sustentar a família. Na sua bancada encontramos a pedra para curar dor de dentes, colo aberto e infecção urinária. Ngangi é para febre tifóide.

Mabelé para as grávidas. E há sais para banhos, incensos para afugentar os maus espíritos e pós que fazem os homens perder a cabeça pelas mulheres e aumentam a potência sexual.

Em frente à Igreja dos Remédios, na Baixa de Luanda, o cenário é igual. O que muda, segundo os vendedores contactados por este jornal, é que os medicamentos são "abençoados" e nada vendem que incite à feitiçaria. Encontramos também incensos, velas, sais para banhos, terços e perfumes.

Os vendedores, que recusaram identificar-se, disseram ao Jornal de Angola que é um trabalho diferente porque o cliente se não sentir melhoras, pode voltar e reclamar, referindo que o facto de venderem em frente à igreja lhes dá credibilidade. O melhor é comprarmos o que conhecemos ou dirigirmo-nos a um posto médico sempre que estivermos doentes, para evitar complicações.

Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/40627/comercio-de-remedios-nas-ruas-e-preocupante> consultado no dia 19.11.2013.

Feitiçaria e diamantes são a razão das mortes de mulheres na Lunda - Dom Manuel Imbamba

21-06-2013 | Fonte: VOA



Feitiçaria e diamantes são as razões dos assassinatos e mutilações genitais de mulheres na Lunda Norte, disse à Voz da América, Dom José Manuel Imbamba, Bispo da Arquidiocese de Saurimo.

O bispo disse que mais de 35 mulheres já foram mortas por razões de feitiçaria naquela zona e que ele próprio já havia denunciado o facto há mais de três anos.

"As práticas estão ligadas aos garimpeiros que segundo se diz extraírem esses órgãos genitais para poderem no acto do garimpo encontrarem diamantes," disse o bispo.

"Em vez de se politizar este facto, o melhor seria andar ao encalço dos criminosos", apelou o prelado.

"Já vão 36 mulheres mortas nesse sentido," acrescentou.

Dom José Manuel Imbamba disse que a população "conhece" alguns dos responsáveis.

Para ele, é uma questão da polícia "trabalhar com a população para os indivíduos que alimentam essas crendices sejam presos e os factos esclarecidos".

"As mortes estão a suceder-se ano após ano pelo que há um trabalho sério que tem que ser feito", disse o Bispo.

"Há indivíduos que segundo as suas crenças, tendo esses órgãos, pode-se fazer um trabalho para obter facilmente os diamantes," acrescentou.

A Voz da América sabe que um cidadão de nome José Kaele foi condenado pelo Tribunal local a 22 anos de prisão efectiva em 2010, alegadamente, por ter sido encontrado em flagrante com órgãos genitais feminino.

Na altura, José Kaele, havia acusado o empresário Carlos Joy Fernando Paixão, mais conhecido por "Joy", de ter lhe orientado a execução física para compra dos referidos órgãos.

A nossa reportagem ouviu o empresário Carlos Joy Fernando Paixão, que diz conhecer José Kaele, mais nega ter sido o mandante e por isso não terá sido condenado pelo mesmo tribunal após 22 dias detido.

Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/38931/feiticaria-e-diamantes-sao-a-razao-das-mortes-de-mulheres-na-lunda-dom-manuel-imbamba> Consultado no dia 13.12.2013.

Lunda Sul: Aumentam casos de assassinatos de idosos

Feitiçaria é responsável pela onda de crime denunciada pela Governadora e arcebispo

 Imprimir  Comentário  Partilhar



Arcebispo do Saurimo, Dom José Manuel Imbamba.

Almeida Sonhi

11.12.2013

TAMANHO DAS LETRAS  

Assassinatos causados pela prática de feitiçaria continuam a assolar a Lunda Sul. Os velhos são as principais vítimas mas não só.

 Feitiçaria mata idosos - 3:26

Há poucos dias um professor de química foi assassinado por alegada prática de feitiçaria. O seu irmão trabalha no governo da Província e está detido como autor moral da morte do irmão Abel Santos.

Praticamente todos os dias há relatos de velhos torturados e até eliminados por alegadas práticas de

 Tweepster  1

 Recomendar  Partilhar  4

 +1  0

feitiçaria.

Os casos têm vindo a aumentar nos últimos anos e ganham contornos preocupantes.

As autoridades governamentais e eclesiais juntam e reforçam apelos de combate ao fenómeno que envolvem filhos a assassinar os seus próprios pais.

Há uma semana, dois casos foram denunciados e condenados veementemente em Saurimo pela Governadora Provincial Cândida Narciso numa palestra contra criminalidade que reuniu cerca de cinco centenas de participantes maioritariamente jovens.

Na mesma semana um casal de anciãos de mais de 90 e 80 anos respectivamente, foi espancado até à morte na calada da noite. O acto foi supostamente praticado pelos seus próprios filhos e já está a contar com a justiça, na povoação de Camundambala, periferia de Saurimo.

O Arcebispo de Saurimo, D. José Manuel, considera as acusações como sendo crimes públicos e convidou as autoridades a irem em defesa dos velhos.

Fonte: <http://www.voaportugues.com/content/lunda-sul-aumentam-casos-de-assassinatos-de-idosos/1808282.html> consultado no dia 13.12.2013

Anexo G. Bairros do Lubango e sua história

Comercial, constituído maioritariamente por portugueses com um nível de instrução elevado, funcionários da administração e comerciantes. Pode-se afirmar que habitava este espaço a elite colonial portuguesa. No período colonial não tinha a designação de bairro comercial. Era identificado em função dos locais mais emblemáticos da cidade como Rua Pinheiro Chagas, Câmara Municipal, Sé Catedral. Havia uma zona conhecida, na altura, por *Mayombe*⁴¹⁹ por causa da penitenciária que aí existia; tinha ainda a designação de bairro dos Carvalhos. Pela existência de alguns estabelecimentos comerciais, após a independência passou a chamar-se Bairro Comercial. Ainda hoje é tido como o centro da cidade do Lubango e o local onde estão implantados os principais centros de decisão política e económica⁴²⁰.

Dr. António Agostinho Neto e Comandante Nzagi. Enquadram-se nestes dois bairros os antigos bairros da Lage⁴²¹, Franciscão, Boca da Humpata, Cascalheira e Nossa Senhora do Monte. Nossa Senhora do Monte, constituído essencialmente por população mestiça (talvez cabo-verdianos), resumia-se à existência de algumas quintas muito separadas umas das outras. Era uma população que se dedicava essencialmente à agricultura. Ladeado pela Serra da Chela foi instalado, como referi, no monte, a capela da Nossa Senhora do Monte, local de culto católico e de procissão no dia 15 de agosto⁴²².

Dentro dos bairros enunciados, o mais emblemático é a Cascalheira, um bairro habitado maioritariamente por operários. Nos momentos de lazer, dedicavam-se a atividades musicais e declamação de poesia. Havia muitos trovadores. A existência de uma fábrica de curtumes nas imediações do bairro deu azo ao surgimento de sapateiros neste local. Os portugueses que viviam no perímetro urbano discriminavam-nos e diziam: «eram indivíduos de raça branca e dava impressão de cuidarem pouco da sua higiene. Não havia água corrente e talvez por causa do cabedal que eles trabalhavam e do pó do *mumwe* (casca de árvore) que dava ao cabedal a cor castanha⁴²³». Grande parte dos habitantes da Cascalheira acabaria por quebrar os seus vínculos com Portugal. Apesar de serem descendentes de portugueses, quebraram essa ligação sem que sejam clãs as origens dessa rutura. Essa situação é visível no discurso que muitos brancos proferem em relação aos brancos de Portugal. O bairro da Lage é tido como o mais recente e data dos anos 60. Corresponde ao momento do surgimento da guerra colonial e da necessidade de Portugal manter a sua “joia” em África. Nesta altura começaram a ser efetuados investimentos de algum significado em Angola e aparece então o bairro da Lage que era um bairro de elite. A designação Lage surge como consequência da existência de uma grande lage no centro deste bairro que foi posteriormente demolida dando lugar a uma série de residências no local.

⁴¹⁹ Com base de inspiração na floresta do *Mayombe* localizada na província de Cabinda.

⁴²⁰ Este bairro conta com as seguintes igrejas reconhecidas: Assembleia de Deus Pentecostal; Igreja Evangélica Congregacional em Angola; Igreja C. U. Espírito Santo; Convenção Baptista em Angola; Missão Cristã Evangélica de Reconciliação; Igreja Evangélica Baptista em Angola; Igreja Evangélica Assembleia Cristã em Angola; Centro Evangélico Ajudas Pão da Vida; Igreja Evangélica de Angola. Igrejas que aguardam reconhecimento⁴²⁰: Missão M. Ganhar Almas S. J. Cristo; Comunidade Islâmica em Angola; Igreja Espírito de Deus em Angola; Igreja Jesus o Centro; Ministério da Nova Geração – Embaixador de Cristo; Assembleia de Deus – Ministério Príncipe da Paz.

⁴²¹ Era também conhecido por bairro Camisão em homenagem ao presidente da Câmara José Ramos Camisão que mandou detonar a grande Lage que aí existia e mandou construir no local a sua residência.

⁴²² Igrejas reconhecidas: União das Igrejas Evangélicas de Angola; Igreja Nazareno Internacional;

⁴²³ Fonte: Rogério Pinto, 2011.

Mapunda⁴²⁴ fica para lá do rio Mapunda e era ocupada maioritariamente por madeirenses e seus descendentes que aí se instalaram com as suas famílias. Eram essencialmente agricultores e agro-pastores. Dedicavam-se a estas atividades porque os centros urbanos tinham pouco a oferecer a pessoas iletradas ou com baixo grau de literacia, instalando-se esses colonos nos cursos de água. É sabido que os mesmos foram enganados pelo governo português que apenas passava o título de concessão de terras renovado de ano a ano. Só depois da independência muitas famílias conseguiram os seus títulos definitivos. Por terem vindo com as suas famílias, os processos de mestiçagem começaram muito mais tarde. Sempre que se deslocassem à cidade, usavam botas e tinham a cor avermelhada por exposição exagerada ao sol. Tinham um nível académico baixo e eram considerados, pelos indivíduos do centro da cidade, rudes. O trecho abaixo ilustra bem a forma como os mapundeiros eram vistos:

Era um bairro de brancos que eram considerados pelos que viviam no centro da cidade como brancos brancos, burros, grosseiros, pobres, rurais e bairro de pretos pobres. Eram pessoas humildes, incultas, analfabetas. Os pretos não se distinguiram mas os brancos sim e via-se na face. Os da Mapunda e da Humpata notavam-se. As botas e o tom da pele muito queimada o ar de pessoas entroncadas. Essas pessoas eram objecto de um certo ridículo por causa destas características. Ainda hoje para quem mostre um erro grosseiro eu digo, “seu mapundeiro”⁴²⁵.

Essa situação perdurou no tempo e ainda hoje “mapundeiro” ainda é referido como alguém sem educação. Muitas vezes, são expressões ditas ironicamente porque muitos mapundeiros acabaram por se instalar noutros locais e misturar-se com grupos de outros bairros, províncias e até com estrangeiros. É verdade que em termos de habilitações literárias existe, ainda hoje, muito poucos mapundeiros com um curso superior⁴²⁶.

Lalula⁴²⁷ e **Bula Matadi**. Laula era um bairro económico com algumas construções coloniais que serviam a funcionários públicos e comerciantes da época, sublinhe-se, “indivíduos assimilados”⁴²⁸. A área era também conhecida por João de Almeida em homenagem ao Marquês João de Almeida. Depois da independência, dividiram em dois, mantendo-se o Lalula e substituindo o João de Almeida por Bula Matadi. Um dos espaços mais emblemáticos deste bairro e que constitui, até certo ponto, um cartão-de-visita é o conhecido mercado paralelo do João de Almeida⁴²⁹.

Helder Neto. Ficou conhecido durante anos como Minhota, um nome atribuído em homenagem a uma portuguesa proveniente do Minho que aí vivia. O seu nome era Júlia Pereira e dedicava-se ao comércio de vinho e peixe. Apanhava o peixe no rio Caculuar⁴³⁰. Trata-se de um bairro muito próximo do perímetro

⁴²⁴ Dizem que os autóctones que viviam na serra desta região se apresentavam com embrulhos a cabeça. Estes embrulhos eram chamados, na língua *olunyaneka*, *omapunda* daí a designação de Mapunda ao bairro; também pode ser *epunda* (tranças grandes característica do penteado das mulheres Mwila), o plural é *omapunda*.

⁴²⁵ Fonte: Agnelo Carrasco, 2011.

⁴²⁶ Igrejas reconhecidas: Igreja Cristã Evangélica de Angola.

⁴²⁷ Lalula vem de *okulalula* que em *olunyaneka* significa “desprezar”. Era uma zona abandonada, que ninguém frequentava. Depois, passou a chamar-se Alto da Conceição em homenagem ao bar de um comerciante português chamado Conceição.

⁴²⁸ O termo “assimilado” é utilizado com alguma frequência ao nível do texto por ser recorrente a utilização do mesmo por alguns interlocutores por mim abordados. Referiam-se geralmente aos africanos que falavam fluentemente o português e mantinham um “padrão de vida ocidentalizado”.

⁴²⁹ Igrejas Reconhecidas: Igreja Universal do Reino de Deus; Igreja Nova Apostólica; Igreja Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (Tocoista). Igrejas que aguardam reconhecimento: Igreja Cristã Unida no Santíssimo Evangelho.

⁴³⁰ Fonte: António Ndala Conde, 2012.

urbano que terminava na ponte que o separa do bairro do Alto da Mitcha. Passou a Helder Neto em homenagem ao comandante da luta de Libertação Nacional com o mesmo nome. No seu processo de evolução, contou com a instalação de um número razoável de Ngangelas provenientes da região mineira de Chamutete os quais, fugindo do bombardeamento sul-africano à região, procuraram refúgio no Lubango, concretamente nos bairros Helder Neto e Mapunda⁴³¹.

Um dos espaços mais importantes deste bairro é o colégio Paula Franssineti que, no tempo colonial, albergava as irmãs doroteias. Com a independência, surgiram, neste espaço, a escola primária 11 de Novembro e o Instituto Médio Normal de Educação. A escola 11 de Novembro era frequentada por crianças provenientes de famílias de rendimentos médios- altos. Contíguo ao bairro e em direção à rua da Mapunda, encontra-se o bairro da Relé. Antes de 1975, o seu epicentro, era uma espécie de discoteca com um conjunto de edifícios de primeiro andar (num total de quatro) que funcionavam como um motel. Com a emancipação política, transformou-se num quartel militar ligado às telecomunicações, a chamada Rádio Relé. Nos anos de 1990 o quartel foi desativado, passando o espaço a ser apropriado por militares desmobilizados.

Mitcha é um bairro que tem também alguma longevidade. Supõe-se que a origem etimológica do termo esteja relacionada com o facto de ter havido no local muitas árvores de *nocha*⁴³² que, na língua local, se designam por *omutya*. Por corruptela passou a Mitcha. É um bairro de periferia que fica no alto e tem como símbolo principal o cemitério da Mitcha, inaugurado em 1945⁴³³.

Nambambi, também um bairro de periferia, teve grande importância na configuração do Lubango. O nome do bairro tem a ver com a existência de bambis⁴³⁴ e, conseqüentemente, muita caça. Estes animais afluíam ao local pela existência de uma planta da qual se alimentavam, *mukwambambi*. Os caçadores que a essa região se dirigiam utilizavam a expressão *okonombambi*⁴³⁵. A seguir aos nativos, os primeiros habitantes conhecidos foram comerciantes portugueses. Foi construído neste local um bairro indígena que foi habitado por “negros assimilados”. Ficou conhecido por bairro Osana e estava catalogado como o berço das organizações fascistas femininas, fundamentalmente mulheres de raça negra e submissos que apareciam em primeiro plano a levantar a bandeira portuguesa. A estes eram distribuídas casas de pequena dimensão⁴³⁶.

Patrice Lumumba, Dak Doy e 14 de Abril. Os bairros Patrice Lumumba e Dak Doy correspondem aos antigos bairros do Santo António e Machiqueira. Santo António faz parte do programa de desenvolvimento das colónias na perspectiva de as transformar em províncias ultramarinas e conheceram um grande desenvolvimento nos anos de 1960. Foram feitas construções para a classe média e era habitado por alguma elite. Este rivalizava com a Lage em termos de construções sumptuosas.

⁴³¹ Igrejas reconhecidas: Missão Evangélica Pentecostal em Angola; Igreja Metodista Unida; Congregação Evangélica Fé em Cristo.

⁴³² *Parinari curatelifolia*.

⁴³³ Igreja Jesus Cristo Sobre a Terra (Kimbanguista); Igreja Profética Vencedora no Mundo; Igreja Messiânica Mundial. Igreja que aguardam reconhecimento: Igreja Evangélica Cristãos Unidos em Angola.

⁴³⁴ “Cabras do mato”

⁴³⁵ “Vamos às cabras do mato”.

⁴³⁶ Igrejas Reconhecidas: Igreja do Espírito Santo E. Profética de Angola; Igreja da Fé Apostólica. Igrejas que aguardam reconhecimento: Igreja de Deus Mundial; Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo; Igreja Esperança da Cura Divina do S. Salvador em Angola.

Machiqueira fazia parte desta circunscrição e era habitada inicialmente por alguns colonos madeirenses. Já o bairro 14 de Abril era conhecido por Benfica. Foi construído no local um estádio de futebol do Sport Lubango e Benfica⁴³⁷.

Tchioco. É um bairro que surgiu na década de 1940 e tomou esta designação por existir na região uma “espécie de capim chamado na língua local⁴³⁸ *muhoque*⁴³⁹. A existência de uma floresta densa na região que tinha o nome de *muhoko* é tida como a versão mais aproximada para a designação Tchioco que pode ser entendido como uma corruptela portuguesa de *muhoko*”⁴⁴⁰. O grande ponto de referência deste bairro é o extinto mercado do Tchioco, considerado o segundo maior mercado paralelo de Angola. Existe também um lar da terceira idade construído nos anos 1960⁴⁴¹.

Ferrovia. Um bairro que apareceu como consequência do prolongamento dos caminhos-de-ferro de Moçâmedes. A construção de uma estação no local motivou a edificação de residências para funcionários e consequente desenvolvimento de uma zona urbana. O estádio do clube Ferroviário da Huíla constitui um dos ex-líbris do bairro⁴⁴².

Lucrécia e A Luta Continua. O bairro Lucrécia foi fundado pela família Andrade e era conhecido por bairro Andrade. Os nativos chamavam-lhe “bairro maringa”. Depois da independência, passou a chamar-se Lucrécia em homenagem à heroína Lucrécia Paim. O bairro A Luta Continua era conhecido por “Sofrio” pelo facto de se ter aí instalado um complexo de frio que servia o matadouro. Era também conhecido por Boca da Humpata e foi fundado por um homem chamado Laranjas. O quadro do povoamento deste bairro conta com um episódio interessante que resultou de um movimento migratório dos Ovimbundu provenientes do planalto central. Com a intensificação do conflito pós-independência, alguns Ovimbundu perseguidos pela UNITA resolveram abandonar as suas terras rumo a Luanda, onde foram identificados e perseguidos pelo MPLA, acusados de pertencerem à UNITA. Começaram um novo processo embarcando num navio de Luanda para o Namibe. Depois do Namibe, por carro, chegaram ao Lubango e instalam-se preferencialmente na região do Sofrio⁴⁴³.

⁴³⁷ Igrejas reconhecidas: Igreja Evangélica Pentecostal em Angola; Mensagem do Último Tempo; Igreja de Deus em Angola; Igreja Luterana de Angola; Assembleia de Deus Torre do Rebanho; Igreja Proveniente da África Austral (Anglicana); Igrejas que aguardam reconhecimento: Missão Evangélica Plena Acção; Missão M. Evangélica Cristã – Comum dos Abençoados; Igreja Evangélica Coluna do Fogo de Angola; Igreja Centro Evangélica Pentecostal Salém; Igreja Pentecostal Visa; Igreja Pentecostal Moriça; Igreja Acção Missionária de Evangelização das Nações.

⁴³⁸ Olunyaneka

⁴³⁹ *Muhoke/Omuhoke- Schmidtia kalihariensis* ou *Schimidia pappophoroides*.

⁴⁴⁰ Fonte: Francisco Augusto de Jesus, 2012.

⁴⁴¹ Congregação Cristã de Angola; Igreja de Jesus; Igreja Metodista Ep. Africana Sião. Igrejas que aguardam reconhecimento: Igreja Protestante Pentecostal; Igreja do Evangelho Quadrangular de Angola; Igreja Evangélica Pentecostal Jesus Cristo é o Salvador; Assembleia de Deus em Angola Igreja de Jesus Cristo a Luz da Tarde;

⁴⁴² Igrejas Reconhecidas: Igreja Frat. Evangélica Pentecostal (Bom Deus); Igreja Evangélica Pentecostal Poder de Deus em Angola; Associação Testemunhas de Jeová. Igrejas que aguardam reconhecimento: Igreja M. de Serviço Jesus Cristo;

⁴⁴³ Igrejas reconhecidas: Igreja Cheia da Palavra de Deus; Comunidade Evangélica Universal; Igreja J. C. E. Verdade – Bima; Convenção Evangélica Pentecostal Independente de Angola; Congregação Evangélica Fé em Cristo. Igrejas que aguardam reconhecimento: Igreja Bíblica Cristã em Angola; Igreja da Fé Apostólica; Igreja Sociedade Missionária do Adventista 7º dia Movimento Reforma; Igreja Evangélica Pentecostal Monte Carmelo; Missão Evangélica de R. e E. para Salvação de Almas (MERESA).

Joaquim Capango e Comandante Valódia. O bairro Joaquim Capango era conhecido por Kanguinda que na língua *olunyaneka* significa “esconderijo”. Por existir uma taberna de um português na zona mais elevada e isolada do bairro, os nativos alcunharam o local de “Kanguinda”. O bairro Comandante Valódia era conhecido por Rio Capitão porque os capitães do exército colonial tinham áreas de lazer junto ao rio. Mais tarde ficou conhecido por zona industrial por se terem instalado no local algumas fábricas⁴⁴⁴.

Comandante Cow Boy. Tem como referência o bairro Calumbiro⁴⁴⁵, habitado maioritariamente por indígenas⁴⁴⁶ e caracterizado por alguma habitação precária. Havia também brancos e destaca-se a família Santos que se supõe ter vindo do Brasil. Era empreiteiro e constituiu uma equipa de futebol cujos atletas eram carpinteiros e pedreiros. Integrava indivíduos de todos os estratos sociais e étnicos. Foi um dos grandes impulsionadores do carnaval de rua, na altura constituído maioritariamente por autóctones. Trata-se de um bairro também visto como local de prostituição e de eleição para os estudantes que frequentavam o então liceu Diogo Cão porque, em termos de localização, o bairro fica por detrás do antigo liceu. Ainda hoje, algumas prostitutas que afluem ao perímetro urbano do Lubango são provenientes do Calumbiro⁴⁴⁷.

Trata-se de um local onde podemos encontrar uma série de estruturas importantes, das quais podemos destacar a Universidade Mandume Ya Ndemufayo⁴⁴⁸; o Instituto de Ciências da Educação da Huíla (ISCED-Huíla); o hospital central do Lubango; o arcebispado; o supermercado Shoprite. Apesar de uma grande diversidade religiosa, encontra-se também Kimbanda Francisco e Santa Catarina. Nota-se um cenário bastante interessante: Kimbanda, Santa, Igreja e hospital. É dentro deste prisma que se desenrola a vida dos habitantes deste bairro. Há uma grande diversidade étnico-racial com uma predominância ovimbundu e estão também representados os partidos MPLA, UNITA e FNLA. É nesta circunscrição que está baseada a Igreja Jesus Cristo Salvador, terreno que constitui objeto da minha investigação.

⁴⁴⁴ Igrejas que aguardam reconhecimento: Igreja Apóstolos de Jesus Cristo em Angola; Igreja Cidade da Paz; Missão Evangélica Armadura de Jesus.

⁴⁴⁵ Era chamado Calumbiro por causa de uma árvore que se chama Mumbila. Os sobas sempre que se quisessem reunir iam para debaixo da árvore Mumbila. De Mumbila resultou Calumbiro que é tido como um nome indígena que resistiu no tempo e não foi sequer abolido pela administração colonial.

⁴⁴⁶ Designação colonial atribuída aos nativos que não se enquadravam no estatuto colonial correspondente ao grau de assimilado.

⁴⁴⁷ Igrejas Reconhecidas: Igreja Católica; Igreja Evangélica Sinodal de Angola (IESA). Igrejas não reconhecidas: Impacto da Fé Cristã; Igreja Pentecostal Proclamação das Forças de Deus; Missão Internacional Ganhar Almas para Jesus Cristo; Igreja Jesus Cristo Salvador.

⁴⁴⁸ Em homenagem ao rei e resistente do reino do Kwanhama (Cunene). Era no período colonial o Liceu Diogo Cão.

REPÚBLICA DE ANGOL
GOVERNO DA PROVINCIA DA HUÍLA
DIRECÇÃO PROVINCIAL DA CULTURA

I - LISTA DAS IGREJAS REGISTADAS NESTA PROVÍNCIA
1.1- IGREJAS RECONHECIDAS

N/O	Denominação	Localização	Ditório da República	Data do Despacho	Origem Doutrinharia	Representante Provincial
1	Igreja Cheia da Palavra de Deus	Sofrio	15/92-I Série	14/92- 10.04.92	Americana	Joaquim M. Chandalovava
2	Mensagem /Ultimo Tempo	Dack - Doy	30/96-I Série	40/96-19.07.96	Americana	Kingongo Sebastião
3	Missão Evangélica Pent. em Angola	Hélder Neto	17/96-I Série	17/96-26.04.96	Angolana	Joaquim Cambula
4	Igreja Evangélica Pent. Em Angola	14 de Abril	2/93-I Série	1/93-15.01.93	Angolana	Jorge Jamba Cativa
5	Assembleia de Deus Pentecostal	Comercial	7/87-I Série	9/87-24.01.87	Americana	Carlos Ramalhete do Prado
6	Igreja Universal do Reino de Deus	João de Almeida	28/92-I Série	31B/92-15.01.92	Brasileira	Tiago Paulo
7	Igreja Católica	Estado Maior	7/87-I Série	9/87- 24 de Janeiro	Italiana	Dom Gabriel Mbilungui
8	Congregação Cristã De Angola	Tchikoko	92-I Série	42G/92-09.09.92	Angolana	Vitorino Arão
9	Igreja Ev. Sinodal de Angola IESA	Proteica	7/87-I Série	9/87-24.01.87	Angolana	Pr. Dimis Eurico
11	Igreja Frat. Evang. Pent. (Bom Deus)	Ferrovia	7/92-I Série	12/92-14.02.92	Brasileira	Alberto R. Balanga
12	Igreja Cristã Evang. de Angola	Mapunda	7/92-I Série	12/97-14.02.97	Angolana	Paulo Vicente
13	Comunidade Evang. Universal	Commercial	30/96-I Série	40/96-19.07.96	Angolana	Samora Machel H. Emílio
14	Igreja J. C. E. Verdade - Bina	Lucretia	28/92-I Série	31B/92-17.07.92	C. Democrático	Pr. Ngula Nzambi Felty

ANEXO H. Quadro legal das igrejas implantadas na província da Huíla

15	Igreja Nazareno Internacional	Ns ^a Sr ^a Monte	46/00-I Série	74/00-27.10.00	Alemã	Manuel Cassinda Tchilloia
16	Igreja Luterana de Angola	St ^o António	17/96-I Série	17/96-26.04.96	Inglêsa	Fernando A. Castro
17	União das Igrejas Evang. De Angola	Lage	7/87-I Série	9/87-24.01.87	Angolana	Pr. Eduardo C. Chiquete
18	Igreja Evang. Congregacional/Angola	Comercial	7/87-I Série	9/87-24.01.87	Angolana	Pr. Frederico J. Lourenço
19	Missão Evangélica Reconciliação	Chico	9/92-I Série	31B/92-17.07.92	Angolana	Garcia Doki Lutango
20	Missão Cristã Evang. De Reconciliação	Comercial	9/92 – I Série	42B/92-9.9/92	Angolana	Dianna K. Elvano
21	Igreja Evangélica de Angola	Estado-Maior	7/87 – I Série	9/87-24.9/87	Angolana	José Lando Badukila
22	Igreja de Deus em Angola	Patricio Lunnumba	35/92 – I Série	40/92-4.9/92	Americana	António Suingui
23	Missão Apostólica Crentes em Angola	Humpata	17/92- I Série	17/96-16.4/96	Sul-africana	João António
24	Igreja J.C. Sobre a Terra (Kbango)	Mitcha	17/87- I Série	9/87-24.1/87	Angolana	Pascoal Casimiro
25	Igreja N.S.J.C. Mundo (Toco)	João de Almeida	15/92- I Série	14/92-10.4/92	Congo Democrático	Silva Paulo Matuquesa
26	Igreja Adventista do 7 ^o Dia	Lucrécia	7/87- I Série	9/87-24.1/87	Alemã	Pr. Inoque Paulono
27	Igreja Evang. Irmãos em Angola	Dr. A. A. Neto	7/92- I Série	14/92-10.4/92	Inglêsa	Zelito Silva
28	Igreja Evang. Pent. Poder Deus / Angola	Ferrovia	/92- I Série	42F/92-9.9/92	Angolana	Amós Lutonádio
29	Igreja C. U. Espírito Santo	Comercial	7/87- I Série	45/92-14.10/92	Angolana	Madalena Calembe
30	Convenção Baptista/ Angola	Comercial	7/87- I Série	9/87-24.1/87	Angolana	Salomão Muhongo
31	Igreja Nova Apostólica	Bula – Matadi	9/42- I série	13/92-28.2/92	Suiça	Ndumba Kamunga
32	Associação /Testemunhas de Jeová	Ferrovia	35/92-I Série	14/92-10.4/92	Angolana	Pr. Bernardo Tchivela
33	Igreja Metodista Unida	Hélder Neto	7/87- I Série	9/87-24.1/87	Americana	Elisabeth Afonso da S. Vilungue

34	Assembleia/Deus Torre/ Rebanho	Santo Antônio	35/92- I Série	40/92-4.9/92	Americana	Daniel Julho Esteves
35	Igreja Prof. Vencedora/ Mundo	Mitcha	52/92- I Série	23/94-10.8/94	Angolana	Celmira Lussinga Minó Gentile
36	Associação/A. D. Ungidos/ Cristo	Arimba	23/99- III Série	23/99-4.6/99	Angolana	Antônio S. Silva
37	Igreja / Esp. Santo E. Profética/Angola	Nambambe	23/92-I Série	28/92-12.6/92	Angolana	Domingos Marques
38	Convenção Evang. Pent. Ind. Angola	Sofrio	52/98- I Série	67/98-11.12/98	Angolana	Jonas F. Angelino
39	Igreja Adv. 7º Dia Mov. Reforma(USA)	Mitcha	52/92- I Série	23/98-11.12/98	Americana	Herculano Benjamim
40	Igreja/Prov. Áfric. Austral (Anglicana)	Santo Antônio	7/92- I Série	12/92-14.2/92	Ingleza	André Muanza
41	Igreja de Jesus	Tchiko	32/94- I Série	23/94-10.8/94	C. Democrático	Antônio Alves
42	Igreja Evang. Baptista/Angola	Comercial	9/87- I Série	7/87- 24.1/87	Ingleza	Egas Afonso Bartolomeu
43	Igreja Eva. Assembleia Cristã/Angola	Comercial	28/92- I Série	31 ^a /92-17.7/92	Angolana	Olimpio J. Kadiambila
44	Igreja da Fé Apostólica	Nambambe	7/92- I Série	12/92-14.2/92	Ingleza	Agostinho Cachangela
45	Centro de Evang. Ajudas Pão da Vida	Comercial	43/95 III Série	27/10/95	Angolana	Eduardo Ndombele
46	Congregação Ev. Fé em Cristo	Luercia	46/92 I Série	14/10/92	C. Democrático	Ndandula A. Marcos
47	Igreja Messiânica Mundial	Mitcha	46/2000 I Série	27/10/2000	Japonesa	Lucas Silva António
48	Missão Evang. Betesda em Angola	-----	-----	-----	Angolana	Antônio Neves Monteiro
49	Igreja Metodista Ep. Africana Sião	Chioco	13/92 I Série	14/02/2001	Americana	Pr. Bernardo Luís
50	Igreja de Cristo em Angola	Chioco	17/96 I Série	26/04/96	C. Democrático	Pr. Mateus Herculano
51	Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	Patrice Lumumba	46/92 I Série	14/10/92	Americana	Pr. Celestino Cardoso Marques
52	Igreja de Deus Vivo	Tchico	32/94 I Série	10/08/94	Angolana	Pr. Sebastião Monteiro

1.2 – IGREJAS QUE AGUARDAM RECONHECIMENTO

<i>N/O</i>	<i>Denominação</i>	<i>Localização</i>	<i>N.º/ Data da entrada do Proc. No Minist. Justiça</i>	<i>Origem Doutrinária</i>	<i>Representante Provincial</i>
01	Igreja Bíblica Cristã / Angola	Luécia	440-23/7/99	Nigeriana	José Caxala Salí
02	Igreja de Deus Mundial	Nambambe	367-16/4/97	Angolana	Manuel L. Martinho
03	Igreja Eva. Monte Carmelo / Caná	Luécia	670-8/9/95	Angolana	Cristiano Nsonge Kambwe
04	Missão M. Ganhar Almas S.J. Cristo	Helder Neto	S.N.º-8/12/97	C. Democrático	Muanga J. Baptista
05	Igreja de Jesus Cristo Salvador	Bispado	585/96	C. Brazavil	João S. Pucuta Yenga
06	Comunidade Islâmica / Angola	Comercial	S.N.º 8/12/97	Islão	Caldeira M.N. Hombir
07	Igreja Apóstolos de Jesus Cristo de Angola	Command. Valodia	196-20/4/98	Angolana	Raul Chitali
08	Igreja Evangélica Cristãos Unidos/Angola	João de Almeida	S.N.º 5/9/99	Angolana	Pedro Pequeninno
09	Igreja M. De Serviço J. Cristo	Ferrovía	583-19/10/98	Alemã	Francisco Umbumbi
10	Igreja Esp. Deus / Angola	Catoto	3/94	Angolana	Isabel Jamba
11	Missão Evangélica Plena Accção	Laurianos	495-1/9/98	Angolana	Benja. Mondombe
12	Igreja C. Unida no Santo Evangelho	Bula – Matady	S.N.º. 14/12/94	Angolana	Modesto Mundombe
13	Missão M. Evang. Cristã- Cumun. Dos Abençoados	P. Lumumba	858-14/12/94	Angolana	João Mohande
14	Igreja Protestante Pentecostal	Chicoo	30/5/01	Nambiana	Miguel Safeca
15	Igreja Soc. Miss. Do Adv. 7.º Dia Mov. Reforma	Sofrio	S.N.º 16/11/98	Angolana	José Ngingui
16	Igreja Evang. Coluna/Fogo / Angola	Santo António	328-19/05/200	Angolana	Jaque Bahi
17	Igreja Eva. Pent. Monte Carmelo	Luécia	28/08/2000	Angolana	Joaquim Makessa
18	Igreja do Evang. Quadrangular de Angola	Chicoo	01/08/1993	Americana	Francisco L. Bunga
19	Impacto da Fé Cristã	Cdte Cowboy	15/03/01	Nambiana	Ivo Vicente Alberto
20	Igreja Jesus o Centro	Chicoo	27/11/2001	Nigeriana	Eduardo Elias Faenda
21	Igreja da Fé Apostólica. (Perf. Americana)	Luécia	133-24/6/94	Americana	António Chitangueleca
22	Igreja Evangélica dos Apóstolos de Jerusalém em Angola	Catoto	13/12/95	Zimbabweana	Pedro Bongrue
23	Igreja Pent. Proclamação das Forças de Deus	Cdte Cow- boy	330-74G/98	Angolana	P. Kasoko Tezo

24	Igreja Apost. Da Oração para Salvação Eterna	Matala	20/03/01	Angolana	Gabriel Sekessa
25	Igreja Apostólica. Ministério da Comunidade Cristã	Luercia	15/11/200	Brasileira	Miguel F. Ramos Zango
26	Igreja Cidade da Paz	Cdte Valodia	08/09/2004	Angolana	Pr. José Maria J. Tchippinga
27	Igreja Acção Missionária de Evangelização/Nações	Santo António	9/01/98	C. Democrático	Pr. Ntambue Kamukema
28	Missão Ev.de R. e E. p/ Salvação de Almas(MERESA)	Luercia	15/11/99	Angolana	Pr. João Carlos Kilambuey
29	Igreja Pentecostal Morija	Laureanos	02/02/2001	Angolana	Pr. Bayoka Tomás
30	Igreja Evang. Pente. J. Cristo é o Salvador	Cte Valódia	09/05/2002	Angolana	Pr. Henriques Manuel
31	Ministério da Nova Geração-Embaixador de Cristo	Bº Mítcha	14/07/2007	Angolana	Pr. Miguel Lulu da Costa
32	Missão Evangélica Armadura de Deus	Joaquim Kapango	31/07/2003	Angolana	Pr. António Domingos Neto
33	Assembleia de Deus em Angola	Tchico	28/06/2000	Americana	Pr. Manuel Dias Figueiredo
34	Assembleia de Deus – Ministério Príncipe da Paz	Camazingo	17/05/2006	Angolana	Pr. Domingos V. Lundungo
35	Igreja Pentecostal Visa	Bº Dack Doy	22/10/1999	Angolana	Pr. Paciencia Lusuku
36	Missão Intern. Ganhar Almas p/ Jesus Cristo	Bº Cde C. Boy	28/11/1994	Angolana	Pr. Sebastião
37	Igreja de Jesus Cristo a Luz da Tarde	Bº Chiooco	15/01/2002	Angolana	Pr. Job Bongo
38	Igreja Esp. Da Cura Divina do S. Salvador em Angola	Bº Nambambe	04/04/1997	Angolana	Pr. Albano Sangongue
39	Igreja Pentecostal Salém	Bº Laurianos	1058/27/06/07	Angolana	Pr. Paulo Calebe
40	Igreja Profética Justiça de Deus		641/20711/92	Angolana	Pr. Domingos Valde
41	Missão da Fé Apostólica de S. João		8/05/2000	Nambiana	Pr. João Batista
42	Igreja do Grande Deus Em Angola	Bº Chiooco/praca	11/08/2001	Canadiana	Pr. Filipe Eurico
43	Convenção da Igreja Evangélica de Angola	Bº A Luta Continua	06/09/1997	Angolana	Pr. Nzuzi Nposa

1.3.- ASSOCIAÇÕES RELIGIOSAS

N/O	Denominações	Localização	D.R. Nº			Representante Prov. Huíla
01	Associação dos Trab. Crist. da Saúde	Lage	Cert. Notário/Huíla	Angolana		Nsimba Nafilo Augusto Paulo
02	Cruz Azul de Angola		Reg - 2/92 Liv.2			
03	Solidariedade Evangélica		Luanda			
04	Associação Desafio Jovem		D.R.4299-III Serie	Americana		Daniel Baião
05	Mocidade P/ Cristo /Angola	Ferrovia	Cert Not. Benguela	Angolana		Avelino Amaral
06	Conselho /Igrejas Cristãs (CICA)	Cdte Cow Boy	09/04/2002	Angolana		André Muanza
07	Aliança Evangélica / Angola (A E A)	Lage		Angolana		Eduardo Chiquete
08	Jovem Com uma Missão (JOCUM)	Mapunda	DEG. Nº 44/92/DR46	Americana		
09	Associação Sukyo Mahikari	Benfica	DR Nº 38 III Série 24/9/92	Asiatica		Alzira F. Cardoso
10	Associação Centro Mundial /Missões	Minhota	Cert. Not. Huíla	Sul Africana		João Luís
11	Associação de Acção Comunitária/ Hana	Luerécia	Cert. Not. / Huíla	Angolana		Augusto M. Charneia
12	Acção /Desenvolvimento Cristão	Comercial	DR.Nº 52 III Série 24/12/92	Angolana		Alfredo Fernando
13	Grupo Bíblico de Estudantes Cristãos	Lage	DNº 50 III Série 31/10/97	Angolana		Eduardo Chiquete
14	Associação Olango Wosso	Comercial	DRNº 6 III-12/10/91	Angolana		Muanga Garcia
15	OCIFO-Organização Cristã da Igreja do Futuro	Sofito	Certidão Notário - Lubango- 27/02/2010	Angolana		Jonas Francisco Angelino
16	Associação de Solidariedade Cristã	Lalula-Zona C	D.R.35 III Série 23/06/2000	Angolana		Pedro Simão Samba
17	Conselho das Igrejas de Reavivamento (CIRA)		23/02/2005	Angolana		Juliano Tchannucavvo
18	Fundo Bíblico	Nambambe	D.R. Nº 207 III Série	Angolana		Pr. Agostinho Tchissaluquila
19	Associação dos Militares, Policias e Bombeiros Cristãos de Angola		D.R.Nº 41 III Série/3/4/2007	Angolana		Pr. Procoro Chinanga Ismael
20	Associação Missionaria Jesus Cristo	Chioco/Estádio	D.R.Nº 23 III Série-	Angolana		Pr. Yolanda Natividade Dias

Vive	da Tundavala	19/03/2004	
------	--------------	------------	--

IGREJAS COM PROCESSO PENDENTE

<i>N/0</i>	<i>Denominação</i>	<i>Localização</i>	<i>Representante Provincial</i>
1	Igreja El Shalon	Brº da Mitcha	Pr. Norberto Caetano Lourenço
2	Igreja Evangélica da Redenção I	Brº Comandante Cow-Boy	Pr. Armando Manuel Carlos
3	Igreja Comunidade Evangélica Sinodal de Angola (I.C.E.S.A)	Brº da Mapunda	Pr. Victor Suka
4	Igreja Deus – Organismo Espiritual	Brº Benfica	Pr. Custódio Chitunda
5	Igreja Tocoista	Brº Nambanbe	Pr. Hanga Manuel
6	Igreja Mundial Poder de Deus	Brº Lucrecia	Pr. José Makota
7	Igreja JOSAFATE	Brº Helder Neto	Pr. José António dos Santos
8	Igreja Evangélica de Reavivamento em Angola		Pr. Paciência Lusaku
9	Igreja Apostólica Africana em Angola		Pr. Quintas Venâncio
10	Igreja Presbiterana de Angola		Pr. António Santos
11	Igreja Despertadora Cristã em Angola		Pr. Flávio Myuango
12	Ministério Evangélico a Mão do Eterno em Angola		Pr. João Pinto
13	Igreja Fonte da Vida	Brº Sra. do Monte	Pr. Miguel Zango
14	Igreja Evangélica do Cristão Regenerado em Angola		Pr. António Neves Monteiro
15	Igreja Cristo é Companheiro		Pr. João Faustino Mayito
16	Associação dos Cristãos Antigos Militares de Angola		Pr. Mário Bocha
17	Comunidade Angolana dos Crentes Muçulmanos		Pr. António Kaqueto (Abubacar)
18	Igreja Evangélica dos Mensageiros em Angola		Pr. Mosario Luís Ndundi
19	Igreja Reconciliação Evangélica de Pentecostes em Angola e no Mundo		Pr. Fernando Tanda
20	Igreja Centro de Intervenção de Libertação e Profética Coluna de Fogo		Profeta Moisés Silas Nicolau
21	Igreja Aecojecri da Nova Teologia em Angola		Pr. Cláudio A. Francisco
22	Igreja Evangélica dos Irmãos Menonita em Angola		
23	Ministério Evangélico do Carmelo	Brº Comandante Nzaje	Pr. João da Silva
24	Igreja Evangélica Fonte de Agua viva	Brº da Mitcha	Pr. Luís Rufino Domingos
25	Igreja Exército de Salvação		Pr. Mpanzu Emanuel

26	Igreja Poder Espiritual do Verbo		Pr. Lukau Nestor
27	Missão Universal do Ganhado das Almas em Angola		Pr. Fernando Sebastião
28	Missão Evangélica Pentecostal da Salvação		Pr. Konzo Meyá
29	Igreja Assembleia de Deus III (Trono da Graça)		Pr. Paulo
30	Igreja Missão de Jesus		Pr. Francisco Humbi Humbi
31	Missão Pentecostal Boa Semente		Pr. Miguel
32	Igreja de Deus Vivo		Pr. Sebastião Monteiro
33	Comunidade Profética de Cristo em Angola		Pr. Julião António Tchamukuavo
34	Igreja do Messias em Espírito Santo		Pr. Domingos Ferreira "Paulo"
35	Igreja Cristo Vos Chama		
36	Igreja de Deus Pentecostal		
37	Filadélfia Igreja Cristã		Pr. Abel José Pedro António
38	Igreja Palavra de Deus		Pr. Bernardo Lando
39	Igreja de Deus Pentecostal Jerusalém em Angola		Pr. Lucas Domingos
40	Igreja Ebenazer		Pr. Bernardo
41	Igreja Águia		Profeta Pitel
42	Igreja Cidade da Glória		Pr. Elias, Sérgio e Pedro
43	Igreja Betel		Pr. Flavio
44	Igreja Fé Odaliciosa	Brº Laurianos	Pr. Avelino Bacía
45	Centro Siloe Comunidade Pentecostal Monte Carmelo		
46	Assembleia dos Santos		
47	União Cristã Mundial da Igreja de Deus do 7º Dia		
48	Igreja Pentecostal Cristo em Acção		
49	Igreja Missão Pentecostal Internacional em Angola		Pr. Guerra E. António
50	Missão a Paz do Senhor	Tchavola	Pr. Zola Diozeve Adriano
51	Assembleia Cristã Cidade do Fogo		
52	Igreja Evangélica da Redenção II		Pr. Ngilo Luzolo
53	Igreja Ministério da Redenção II	Brº Comercial	Pr. Daniaal Muelatchi
54	Igreja Cristã Ev. Pentecostal em Angola		Pr. Damião Kativa
55	Missão Evangélica Hebróm em Angola		Pr. Esdras Lumbemba Nsimba
56	Igreja Comunidade a Glória por Cristo em Angola		Pr. Elias José Maviota
57	Igreja Apostólica Evangélica em Angola	Brº Helder Neto	Pr. António José da Fonseca
58	União Evangélica Baptista em Angola		Pr. Zacarias Paulo
59	Igreja em Cada Localidade		Pr. Miguel Neto Manuel
60	Assembleia Cristã Unidade da Paz em Angola		Pr. Augusto Nsondo José

61	Igreja Cristã a Árvore da Vida		Pr. Kope Sudilla
62	Igreja Evangélica Menonita em Angola		Pr. Miguel Pinto
63	Igreja Profética Pentecostal as Águias de Deus		Pr. António N. Emanuel
64	Igreja dos Primogénitos Evangelistas Universal		Pr. Miguel Pascoal
65	Igreja Comunidade Evangélica Pent. Visão da Salvação		Pr. João Nzumbi Mateketa
66	Igreja Nova Jerusalém Reformada em Angola		Pr. Aurelio Daniel Calandula
67	Igreja Evangélica de Libertação em Angola		Pr. Kimpava Moises
68	Igreja Evangélica Pentecostal Sion		Pr. Daniel Kanionga
69	Igreja União Evangélica em Angola		Pr. Pedro Mayuki
70	Igreja Vinha de Deus em Angola		Pr. Lubamba Miguel
71	Associação Filantrópica Cristã (R.I.S.E)	Brº Dr. António A. Neto	Pr. Salomão Muhongo Soares
72	Comunidade Evangélica Internacional – A Boa Semente		Pr. Bento Rafael Dietu
73	Igreja Reformada em Angola		
74	Igreja Cristã do Sétimo Dia a Luz do Mundo	Chibia	Pr. Pedro Daniel
75	Assembleia dos Eleitos de Deus em Angola		
76	Aliança Pró – Evangelização das Crianças de Angola		
77	Missão Mundial mensagem da Vida		
78	Missão Evangélica Tabernáculo de Deus em Angola		
79	Igreja dos Mensageiros Amor Triunfará		
80	Constituição da Luz do Ministerio no Mundo – Internacional		
81	Igreja Visa Cristã em Angola		
82	Associação do Espírito Santo para a Unificação do Cristianismo		
83	Igreja Evangélica dos Cristãos em Angola		
84	Igreja Católica Apostólica de Cura no Espírito Santo	Chico – Ex praça	Maria Madalena
85	Igreja Evangélica dos Mensageiros em Angola		Pr. Bayoka Tomás
86	Missão Apostólica		
87	Missão Cristã de Libertação em Angola		
88	Igreja de Coligação Cristã em Angola		Pr. Zaquén Tchikuele Bailundo
89	Igreja Ministério Jesus Cura Divina de Angola		Pr. Josefa Calumbo Miguel
90	Igreja Presbiterana de Angola		Pr. Garcia bengui
91	Igreja Evangélica Pentecostal Torrente Viva	Bº	Pr. Daniel Muteba Lelessa
92	Igreja Missionária para as Nações	Bº Mapunda	Pr. Domingos D. sebastião
93	Comunidade Pentecostal Cristo em Acção		Pr. Bengo Kudibanza

LISTA DE IGREJAS INTERDITAS NA HUÍLA

1. Comunidade Islâmica de Angola
2. Igreja Pentecostal Visa
3. Igreja dos Apóstolos de Oração da Salvação Eterna
4. Igreja do Evangelho Quadrangular
5. Igreja Espiritual de Deus em Angola
6. Igreja Pentecostal Salém
7. Igreja Espiritual de Cura Divina do Santo Salvador
8. Igreja Missão Pentecostal Internacional em Angola
9. Igreja Missionária das Nações
10. Igreja Mundial do Poder de Deus
11. Igreja Cidade de Bethel
12. Igreja Ministério de Cura Divina de Angola
13. Igreja da Coligação Cristã em Angola
14. Igreja Missão Pentecostal Sinai Internacional em Angola
15. Igreja Gift Sabino Ministries

Huíla: Suspensão de igrejas causa controvérsia

14-01-2014 | Fonte: VOA



A decisão tomada, ao abrigo do artigo nº 9 da lei 02/04 lei sobre liberdade de consciência, culto e religião, está a ser encarada como bastante exigente, já que a mesma impõe cem mil fiéis para a abertura de uma igreja.

O pastor, Zaqueu Bailundo, da Igreja da Coligação Cristã em Angola, uma das vítimas da decisão, questiona a lei que segundo ele coloca em causa a laicidade do estado angolano e faz um paralelismo a legislação que consagra a existência de partidos políticos.

"As vezes nós fizemos uma comparação se para se criar um partido político apenas se pede 15 mil, como e porquê se pensa logo em cem mil fiéis. De um lado pensamos que o governo é um governo laico e devia estar a separar as coisas entre o estado e a igreja," disse.

Zaqueu Bailundo acredita no levantamento em breve da medida e explicou a Voz da América, como os fiéis

se têm confrontado com o peso da lei.

"As negociações que estamos a ter é para que a gente realmente façamos os nossos encontros para a conclusão do processo da recolha das assinaturas," disse.

"Realmente aqueles que são medrosos alguns têm feito os seus trabalhos fora dos templos, alguns fazem os trabalhos no deserto uns vão para os montes outros vão para as praias outros estão dentro das casas," acrescentou.

Para o pastor, Hilário Maurício Cachindele da Igreja Evangélica Pentecostal, que figura entre as legais, se a medida for da vontade de Deus, há que cumprir e faz um apelo.

"Deus é Deus de ordem! Deus não é Deus de revelias não, nosso Deus é Deus de ordem, então se alguma igreja foi abrangida nessa altura nessa situação que obedecem para que de facto o nosso Deus seja glorificado e honrado," disse.

A directora provincial da cultura, Maria Marcelina Gomes, fez saber que a interpretação da lei, está na base da medida que levou a suspensão de 15 igrejas na Huíla.

"Muita gente confunde que o facto de terem remetido os seus processos ao ministério da cultura e ao ministério da justiça, acham-se que estão no direito de funcionar, não esperam qualquer documento de deferimento das igrejas," disse.

A responsável do governo esclarece que a medida administrativa não se tratou de encerramento de igrejas, mas apenas da divulgação da legislação em vigor.

"Não encerramos nenhuma igreja," disse.

Fonte: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/41054/huila-suspensao-de-igrejas-causa-controversia>
Consultado no dia 15 de Janeiro de 2014.

CURRICULUM VITAE

I DADOS PESSOAIS

Nome: *Helder Pedro Alicerces Bahu.*

Naturalidade: São José, Lubango, Huíla.

Nacionalidade: Angolana.

Data de Nascimento: 15 de Janeiro de 1978.

Estado Civil: Casado

Categoria: Professor Auxiliar com Agregação Pedagógica na Repartição de História do Departamento de Ciências Sociais do Instituto Superior de Ciências da Educação, no Lubango.

E-mail: helderbahu@hotmail.com; helderpedroalicercesbahu@gmail.com.

Contacto: 00244 923980481 - 00351926630579

BI N.º 000654460HA031 de 30 de Janeiro de 2007

Passaporte n.º 791006 de 15 de Julho de 2009

Carta de Condução n.º HL - 19253 de 27 de Agosto de 1998

II FORMAÇÃO ACADÉMICA

2014 Pós-Graduação em Estudos da Paz e da Guerra nas Novas Relações Internacionais. Lisboa, Universidade Autónoma de Lisboa.

2011 Obteve o Diploma de Estudos Avançados em Antropologia pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Lisboa

2010 - 2014 Doutorando em Antropologia no Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL).

2003- 2006 Mestrado em Antropologia: Patrimónios e Identidades. Lisboa. Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Título: *Os Quadros Angolanos em Portugal. Integração e Retorno.*

- 2004 Pós-Graduação em Antropologia: Patrimónios e Identidades. Lisboa. Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- 2001 Licenciatura em Ciências da Educação, opção História. Universidade Agostinho Neto. Instituto Superior de Ciências da Educação. Título: *Vantagens do Método de Elaboração Conjunta com Recurso à Construção de Mapas Conceptuais e de Esquemas para a Aprendizagem Significativa do Sub-tema “a Arte do Renascimento” (Um Estudo Junto dos Alunos da Escola dos II e III níveis da Missão Católica do Lubango.*

III OUTRAS FORMAÇÕES

- 2010 Participou no Workshop sobre Tráfico de Seres Humanos, Estratégias Nacionais e Locais, promovido pelo Instituto de Estudos Estratégicos e Internacionais. Lisboa.
- 2008 Frequentou o Seminário de Avaliação das Instituições de Ensino Superior, promovido pela Secretária de Estado para o Ensino Superior. Lubango.
- 2008 Concluiu com a classificação de Excelente ao Curso de Agregação Pedagógica com 12 módulos no ISCED/Lubango.
- 2007 Curso de Acess, aplicado à Informatização dos Serviços Académicos do Isced/Lubango.
- 2007 Curso de Agregação Pedagógica realizado na Universidade Agostinho Neto. Lubango – Angola.
- 2006 Curso de Especialização em Geopolítica Africana: Conflitos e Promoção da Paz. Universidade Autónoma de Lisboa.
- 2002 Curso de Metodologia de Investigação em Ciências da Educação realizado no ISCED/Lubango.

IV EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL

Enquanto professor do ensino superior leccionou na:

- 2010 Antropologia Cultural. Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla.
- 2010 História Contemporânea. Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla.
- 2010 Métodos de Recolha e Pesquisa Histórica. Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla.
- 2010 Teorias da História. Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla.
- 2010 História de África III. Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla.
- 2009 História África I. Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla.
- 2009 História de África II. Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla.
- 2002 Prática Pedagógica. Instituto Superior de Ciências da Educação da Universidade Agostinho Neto no Lubango.
- 2000 Introdução ao Estudo da História. Instituto Superior de Ciências da Educação da Universidade Agostinho Neto no Lubango.
- 2000 Introdução a Antropologia Cultural. Instituto Superior de Ciências da Educação da Universidade Agostinho Neto no Lubango.

Enquanto professor do ensino médio leccionou:

- 2003 História Universal. Lubango. Colégio Santa Rita de Cássia.

Enquanto professor do ensino básico leccionou:

1995/2001 História. Lubango. Escola do II e III Níveis da Missão Católica do Lubango.

V PARTICIPAÇÃO EM ENCONTROS

2006 IIIº Simpósio Sobre Cultura Nacional – Luanda, Palácio dos Congressos.

2005 Conferência Internacional “a África e a Europa: Resolução de Conflitos, Governação e Integração Regional”, organizado pelo Instituto de Estudos Estratégicos e Internacionais.

2005 Colóquio sobre Guerras e Conflitos Violentos em África – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

2004 Iº Encontro Nacional de Escritores Angolanos – Província da Huíla.

2004 Iº Encontro de Quadros Angolanos na Diáspora – Luanda, Palácio dos Congressos

2003 Colóquio Sobre Etnicidades, Migrações e Conflitos em África – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa.

VI COMUNICAÇÕES

2013 As Potências Internacionais e o Golfo do Áden. Estratégias Para o Controlo da Pirataria.

2002 O Vê Epistemológico de Gowin. Uma Técnica para Aprender à Aprender. Isced/Lubango.

2001 Mapas Conceptuais: Um Recurso Esquemático para a Aprendizagem Significativa da História. Isced/Lubango.

1999 A Dimensão Histórica da Acção da Rainha Njinga Mbandi – Isced/Lubango.

1999 O Subdesenvolvimento em África. Doença Cancerosa ou Problema Solúvel. Isced/Lubango.

VII PUBLICAÇÕES

2013 Publicou, pela Editora Colibri, os quadros angolanos em Portugal. Integração e Retono.

2012 Publicou no nº 24 da Revista Internacional em Língua Portuguesa, organizada pela Associação de Universidades de Língua Portuguesa um artigo intitulado: “ A Noção de Subalternidade e o Mapa Etnográfico de Angola”.

VIII CONHECIMENTO DE LÍNGUAS

Inglês - Intermediate (compreensão oral e escrita).