

Género, Missão e Retorno: passado e futuro da Igreja Kimbanguista em Lisboa

Ramon Sarró e Joana Santos

O EVENTO

Em outubro de 2009, após uma longa negociação que decorreu entre a Igreja, as autoridades estatais e as autoridades locais da região de Bas-Congo, o corpo de Mamá Mwilu foi exumado da aldeia onde fora enterrada e fez a sua solene entrada na cidade santa de N’Kamba-Nova Jerusalém, localizada na província do Baixo Congo (República Democrática do Congo). Finalmente, Mamá Mwilu reunir-se-ia ao seu marido e aos três filhos, que já se encontravam em repouso no mausoléu da família.¹

Foi um momento de reunião familiar solenemente experienciada pelos milhares de peregrinos, vindos de todo o mundo, que se encontravam em N’Kamba para testemunhar a exumação e rezar. Um de nós (Ramon Sarró) recebeu o convite para presenciar *in loco* este acontecimento, não deixando de ficar impressionado quer com as emoções expressadas nos gestos e nos rostos de milhares de crentes, quer com as palavras de um pastor em particular que, na exortação que se seguiu, majestosamente proclamou “este é o momento”. Num sermão que durou aproximadamente uma hora e meia, no qual a menção histórica ao tráfico de escravos no Congo teve destaque, o pastor não cessou de explicitar aos milhares de crentes que Galileu, em 1609, provou com o seu telescópio a cosmologia heliocêntrica. Insistiu que esta descoberta, importante na historiografia eurocêntrica, “não era o momento”, pois enquanto Galileu defendia suas observações na Europa, outros europeus encontravam-se no Reino do Kongo para adquirir escravos e transportá-los pelo Oceano Atlântico a caminho das Américas.

¹ Uma versão mais breve deste artigo foi publicada em inglês, com o título “Gender and Return in the Kimbanguist Church of Portugal”, no *Journal of Religion in Europe*, 4 (3), p. 1-19, 2011.



“O momento”, retorquiu o pastor, era *agora*: o dia em que Mamá Mwilu entrou para repousar junto ao seu marido em N’Kamba-Nova Jerusalém – uma entrada muito aguardada, uma vez que tinham se passado 50 anos desde a sua morte. *Este era o momento, o kairós* que quebra a continuidade do *kronos* e do significado para a história humana.

Mamá Mwilu era a esposa de Simon Kimbangu (1887-1951), o líder espiritual que deu origem ao kimbanguismo em 1921, e que é entendido pela teologia kimbanguista como o Paracleto, o Espírito Santo que ficara entre a humanidade para a eternidade (KAYONGO, 2005). Kimbangu, o líder profético, foi preso pelas autoridades belgas em 1921 e permaneceu numa prisão em Elisabeteville (hoje Lubumbashi) até a sua morte, em outubro de 1951. Apesar do encarceramento, do sofrimento e da morte do pai fundador, o movimento kimbanguista subsistiu clandestinamente graças à tenacidade da sua esposa Mwilu e, posteriormente, por ação dos seus três filhos. Em 1959, o ano precedente à independência, a Igreja foi reconhecida pelos belgas. Durante as décadas de 1960 e 1970, sob a tutela do filho mais novo do casal, Joseph Diangienda Kuntima, o kimbanguismo transformou-se numa das maiores denominações religiosas do Congo (posteriormente Zaire) independente. Já na década de 1960, o corpo de Simon Kimbangu foi transferido de Lubumbashi para a sua terra natal de N’kamba, onde se encontra no mausoléu edificado para este fim. Em 1969, a Igreja Kimbanguista passou a integrar o Concelho Ecuménico das Igrejas Cristãs, e N’kamba-Nova Jerusalém foi oficialmente reconhecida como sede mundial da Igreja Kimbanguista.

Enquanto o papel de Diangienda e de seus dois irmãos tem sido alvo de análise na literatura recente sobre o kimbanguismo (MÉLICE, 2009, 2010; GAMPIOT, 2010; GARBIN, 2010), apenas recentemente a academia começou a direcionar a sua atenção à figura feminina de Mamá Mwilu (SANTOS, 2010), cuja presença e cujo espaço nas narrativas da Igreja, da teologia e da cultura material têm crescido, atribuindo um elemento feminino a uma Igreja que até o presente tem sido predominantemente associada (senão na sua totalidade) à figura de Simon Kimbangu. Hoje em dia, e particularmente desde o seu “jubileu” (50 anos da sua morte) em abril de 2009 e a sua exumação em outubro do mesmo ano, imagens de Mamá Mwilu florescem em todas as paróquias e agregados familiares que temos visitado em Lisboa, França, Holanda e na República Democrática do Congo. A imagem de Simon Kimbangu já não se encontra de forma solitária nas paredes, como sucedera durante anos a fim.

Numa ocasião, uma mulher kimbanguista não deixou de nos dizer que Mamá Mwilu é considerada um modelo no que diz respeito à conduta e ao estilo de vida que as mulheres kimbanguistas devem empregar. As ações desenvolvidas por Mamá Mwilu em vida e, em particular, o seu papel e a determinação em





manter e expandir a mensagem espiritual do seu marido representam, quer para homens, quer para mulheres, uma demonstração de apoio e um complemento à ação desenvolvida por Simon Kimbangu. Apesar da tentação de interpretar este “apoio” como um indicador de subordinação das mulheres, na verdade as mulheres kimbanguistas tendem a encarar o seu papel como igualmente senão mais importante do que o papel dos homens. O prestígio crescente de Mamá Mwilu na teologia kimbanguista e no dia a dia leva a que também os homens tendam a expressar e a valorizar a esfera feminina da sua religião.² As mulheres que entrevistámos exprimem a sua pertença à Igreja não apenas em termos de “apoio”, mas em modos muito mais criativos. Algumas mulheres fazem uso de um provérbio africano segundo o qual “as mulheres não constroem uma aldeia” e orgulhosamente retorquem: “mas as mulheres kimbanguistas provaram o contrário: a mulher também consegue construir, tanto que ela, a Mamá Mwilu, foi capaz de cuidar desta Igreja”.³

A exumação de Mamá Mwilu tinha sido inicialmente programada para coincidir com o jubileu da sua morte, ou seja, abril de 2009. Atrasos administrativos impediram esta sucessão de acontecimentos, protelando a sua realização para o dia 12 de outubro de 2009, um dia que coincide com a cerimónia que assinala a morte de Kimbangu, em 12 de outubro de 1951. Todavia, existem outros eventos particularmente densos, do ponto de vista cultural e religioso, que têm sido recordados ao longo dos últimos anos. O reconhecimento oficial da Igreja por parte do Estado belga em dezembro de 1959 é outro dos eventos memoriais muito estimados e celebrados aquando do cinqüentésimo aniversário em 2009. Por último, o jubileu da Independência do Congo, em junho de 2010, foi igualmente um momento simbólico no qual a pessoa e a mensagem de Kimbangu foram vivamente lembrados, quer em África, quer na diáspora, não apenas pelos kimbanguistas, mas também por muitos outros congoleses e africanos. Este evento, no qual Simon Kimbangu foi oficialmente nomeado Herói Nacional pelo governo

2 À semelhança do que sucede em muitas outras culturas religiosas, nomeadamente em contextos sub-saarianos, a religiosidade feminina por vezes extravasa o controlo masculino. Em muitas Igrejas Kimbanguistas pelo mundo, as mulheres ficam possuídas pelo espírito de Simon Kimbangu ou de um dos seus três filhos. Estas possessões não são bem aceites na teologia predominante, suscitando tensões entre homens e mulheres aquando se manifestam e são testemunhadas. David Garbin já explorou este fenómeno no Reino Unido (GARBIN, 2010a e 2010b). Nós testemunhámos em Lisboa situações de transe, todavia, até agora, os homens têm conseguido gerir estas manifestações de acordo com as directrizes teológicas da Igreja.

3 De facto, a realidade sugere que é a feminização da Igreja que tem vindo a sustentar a capacidade de agregação e união na diáspora (o mesmo sucedendo em momentos de crise interna da Igreja, dividida em dois vetores desde 2002). É tentador analisar este fenómeno (embora seja exigida alguma prudência) à luz da matrilinearidade dos Bakongo e das tensões estruturais comuns de sociedades matrilineares na África Central, as quais A.I Richards denominou de “o puzzle matrilinear” (RICHARDS, 1950). A tensão entre matrilinearidade e patrilinearidade na Igreja Kimbanguista e o seu papel na crise da Igreja instalada desde 2002 já foram objetos de análise em Sarró; Blanes; Viegas (2008).





de Kabila, conduziu à revisão (e à ulterior anulação, em julho de 2011) do processo no qual Simon Kimbangu foi condenado à morte (pena depois comutada à prisão perpétua) pelos belgas em setembro de 1921.

A “Entrada Triunfal de Mamá Mwilu em N’kamba-Nova Jerusalém”, termo oficial referente à exumação, é experienciada pelos kimbanguistas como um marco que inicia uma nova era, próxima dos tempos messiânicos anunciados por Simon Kimbangu e aos quais retornaremos ao final desta peça.

Neste artigo descrevemos como os kimbanguistas chegaram a Portugal e como visionam o seu retorno a África. À semelhança do que já fora argumentado noutra ocasião (SARRÓ; MÉLICE, 2010), a diáspora kimbanguista deve ser entendida no âmbito da relação estabelecida entre centro e periferia. Hoje em dia, este aspeto é particularmente importante na medida em que os kimbanguistas vivem num mundo de retorno, demarcando-se de outras igrejas ou migrantes para as quais a categoria de “retorno” é subalternizada ou inclusive problemática, no sentido em que, como Gerrie Te Haar (1998) sustenta, pode configurar uma assunção conservadora por parte do investigador. Esta ideologia de retorno não deve ser percecionada como uma falha dos Estados europeus em “integrar” os kimbanguistas, pois na realidade, em Portugal, eles encontram-se bem “integrados” e têm sido capazes de construir um espaço próprio, uma aspiração legítima de qualquer denominação religiosa na diáspora (KNIBBE, 2009).

Seguindo o convite do pastor em N’kamba-Nova Jerusalém, em 2009, de considerar o dia em que Mamá Mwilu foi exumada como “o momento”, o evento espiritual crucial na articulação da história, neste artigo pretendemos trazer a lume uma série de momentos significativos que têm decorrido de modo global e que os nossos interlocutores kimbanguistas interpretam à luz do recente acontecimento da exumação. O nosso objetivo não é simplesmente descrever uma história de eventos, nem tão pouco sustentar que as continuidades estruturais são mais importantes que os eventos, típico da antropologia clássica (FOGELSON, 1989). O nosso intuito, baseado numa antropologia do evento (CATON, 1999; MORAN, 2005; SAHLINS, 1991; HOFFMAN; LUBKEMANN, 2005), consiste sobretudo em relacionar estrutura e evento simultaneamente, procurando abarcar as profundas estruturas transnacionais e escatológicas que conferem sentido a momentos particulares. Todavia, é imperativo que não esqueçamos que aquilo que constitui para nós eventos históricos pode constituir para os sujeitos religiosos sobre os quais nos debruçamos momentos e instâncias reveladores de um plano divino. Por intermédio deste entrelaçamento entre *kairós* e *kronos*, pretendemos reintroduzir a dimensão teológica na discussão sobre a rutura/continuidade nos discursos e nas práticas cristãs, aspecto que a antropologia do Cristianismo abarca em





termos puramente lineares e seculares (MEYER, 1998; ROBBINS, 2007; ENGELKE, 2010; SARRÓ; BLANES, 2009).

Começaremos pela ponte, o momento em que os kimbanguistas em Portugal se viram delapidados da sua residência e de seu espaço de culto devido à construção de uma ponte sobre o rio Tejo. Deixamos aqui uma humilde homenagem a Max Gluckman, cujo famoso artigo de 1940 (GLUCKMAN, 1940), cunhado de “a ponte” (porque se debruça sobre a construção de uma ponte em África do Sul), é frequentemente mencionado como o ancestro remoto da antropologia do evento. Passaremos depois ao momento em que os kimbanguistas adquirem um templo ao período em que passaram a colaborar com representantes estatais e celebraram o Natal na primavera de 2009. As atuais aspirações de retorno dos nossos interlocutores, analisadas (como os mesmos o fazem) à luz dos eventos prévios e da exumação de Mamá Mwilu em 2009, assim como o conceito de “missão” (que constitui um conceito particularmente problemático nesta igreja transnacional) serão igualmente alvos de análise.

A PONTE

Nos finais de década de 1970 e 1980, quando o movimento profético kimbanguista atravessava dificuldades em Angola devido à repressão religiosa que se fazia sentir sob o regime marxista do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), muitos angolanos encontraram na migração para Portugal uma possibilidade de ultrapassar as condições adversas dessa repressão. Não sabemos ao certo quantos destes migrantes eram kimbanguistas, mas é possível que entre os anos de 1975 e 1987 existissem apenas dois ou três kimbanguistas em Lisboa.

Quando questionados sobre as origens da Igreja em Portugal, os nossos interlocutores, em sintonia com as narrativas de feminização e autoapresentação mencionadas anteriormente, invocam uma mulher, Mamá F., que já se encontrava migrada em Portugal. A mãe de Mamá F. era uma kimbanguista devota que vivia em N’kamba-Nova Jerusalém, próxima de Diangienda Kuntima, na altura o chefe espiritual da Igreja. Em meados dos finais da década de 1970 e inícios da década de 1980, Mamá F. dirigiu-se a N’Kamba-Nova Jerusalém para regressar a Portugal na companhia da sua mãe. Moravam juntas num bairro localizado em Queluz (Concelho de Sintra), onde a mãe veio a ser procurada por muitas pessoas que buscavam curar-se, tornando-se bastante conhecida nesse âmbito. Na chegada a Portugal, ambas as mulheres travaram conhecimento com um advogado kimbanguista que acabara de regressar de Luanda. Fazendo uso do facto de o Estado português ter reconhecido em 1974 (o ano que precede a





Independência) a Igreja Kimbanguista, o advogado, em setembro de 1981, conseguiu registrar a Igreja Kimbanguista enquanto associação religiosa em território nacional português. Durante um longo período não houve qualquer tipo de atividade religiosa ou proselitismo, à exceção das atividades de cura da mãe da Mamá F. Foi apenas em 1987, com a vinda de Papá Z., que a situação ganhou novos contornos.

A vinda a Lisboa de Papá Z., também angolano, deveu-se à morte e ao funeral do seu pai. Ainda em território angolano, Papá Z. ouvira falar da existência de alguns kimbanguistas em Portugal, todavia, durante muito tempo não teve qualquer sucesso em encontrá-los. Uma noite, enquanto dormia, recebeu a mensagem de Deus, que lhe terá dito: “desiste, aquilo que procuras não existe”. A partir deste momento, Papá Z. soube que cabia a ele edificar a Igreja Kimbanguista em Lisboa, cessando de procurar algo que não existia. Em meados de 1989, Zau conheceu o advogado que anos atrás tivera conseguido registrar legalmente a Igreja Kimbanguista em Portugal, mas nesta ocasião este já estava na eminência de regressar a Angola e a mãe de Mamá F. já tinha falecido. Todavia, Papá Z. conheceu Papá M., outro kimbanguista que também imigrara para Portugal em meados dos anos de 1980, a quem posteriormente se juntaram a sua mulher e dois filhos. Em conjunto, Mamá F., Papá M. e Papá Z. procederam no sentido de abrir uma conta bancária de modo a começar a organizar a igreja em Portugal, mas, ao contrário da sua mãe, Mamá F. não era (de acordo com os nossos entrevistados) uma pessoa muito vocacionada. Após alguns desentendimentos em torno da empregabilidade dos recursos financeiros, ela gradualmente foi-se distanciando de ambos e abandonou as atividades kimbanguistas.⁴

Papá M. e Papá Z. continuaram o seu trabalho espiritual, rezando em casa do Papá M. A sua esposa na altura apenas assistia (não se juntando a eles nas orações), dada a sua pertença à Igreja Católica. Não obstante, ela mais tarde veio a converter-se ao kimbanguismo e a tornar-se a presidente da Associação de Mulheres Kimbanguistas. Aos poucos, kimbanguistas vindos de Angola e do Congo chegaram à capital portuguesa, juntando-se ao grupo de oração. Aquando do início dos anos de 1990, o que fora um pequeno grupo de oração transformara-se numa rede sólida de migrantes advindos de Angola e do sul da República Democrática do Congo. Eventualmente foram capazes de recolher e poupar fundos suficientes para construir uma pequena barraca no Prior Velho, um bairro degradado do Concelho de Loures. Este lugar por muitos anos serviu não

4 Esta versão dos acontecimentos é masculina (foi-nos apresentada por um homem e posteriormente confirmada por outros homens). Algumas mulheres facultaram-nos uma versão mais simpática da Mamá F. e do seu papel na emergência da comunidade kimbanguista em Lisboa. Todavia, em qualquer das versões, Mamá F. acabou por se distanciar progressivamente dos assuntos da Igreja.





apenas de espaço de culto, mas também de abrigo e habitação para alguns dos kimbanguistas.

Os nossos entrevistados recordam os tempos do Prior Velho como tempos difíceis, pautados por dificuldades económicas e pelo partilhamento de um espaço que, entretanto, se tornara pequeno. No entanto, isto não significa que sejam recordados em tom depreciativo. Uma das mulheres entrevistadas relatou-nos a satisfação que se fazia sentir naqueles tempos, à medida que mais crentes chegavam e as diferentes secções da Igreja se iam configurando (o grupo de jovens, coros, a fanfarra etc.) e uma verdadeira Igreja se estava a edificar. O envolvimento cada vez maior de pessoas nas atividades religiosas e sociais, o local onde tais ações e a coabitação se desenrolavam assemelhavam-se então a uma verdadeira Igreja: “Eles até as paredes de verde e branco tinham pintado, para que não houvesse dúvida que havia momentos em que nos encontrávamos num espaço sagrado”, revelou-nos uma das nossas entrevistadas.

Os tempos do Prior Velho dos finais dos anos de 1980 e 1990 permanecem na memória dos kimbanguistas como aqueles em que a comunidade de crentes iniciou o seu caminho em solo português. São lembrados como os dias de sofrimento, mas também de *kintuadi*, um conceito kikongo que se pode traduzir como “comunidade”, embora o conceito de *communitas*, tal como foi desenvolvido por Victor Turner (1972), possa transmitir com maior assertividade a vivência dos kimbanguistas nesse período. Com efeito, este é frequentemente recordado como um tempo em que os kimbanguistas se encontravam a coabitar, a rezar e a viver em condições tão marginais que é habitual estabelecer analogias com as origens do cristianismo na Palestina ou do kimbanguismo na África rural.⁵

Durante a década de 1990, a Igreja estabeleceu e manteve contacto com atores institucionais, nomeadamente o Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos (GARSE) da Câmara Municipal de Loures. Como tivemos oportunidade de verificar nos arquivos, a Igreja Kimbanguista enviara convites a este representante estatal, desde o ano de 1993, em caso de interesse por parte do mesmo em estar presente em cerimónias religiosas. Este contacto veio mais tarde a revelar-se crucial no futuro da Igreja, como abordaremos neste artigo.

Em meados dos anos de 1990, o local onde a igreja se encontrava e muitos dos crentes residiam, no Prior Velho, foi considerado área de interesse público devido à organização do evento internacional Expo'98, a ter lugar em Lisboa. A

5 Papá M. converteu-se do Catolicismo para o Kimbanguismo em Angola. Um dos aspetos em que terá reparado ao juntar-se à Igreja Kimbanguista na Angola rural foi a simplicidade do templo, uma mera cabana na aldeia, em contraste absoluto com as construções opulentas da missão católica. Ele interpretou que o kimbanguismo era (por referência ao catolicismo) mais fiel às raízes do cristianismo; Papá M. frequentemente invoca a posição marginal dos migrantes na Europa e o papel da Igreja na prestação de auxílio nesse âmbito.





realização deste evento implicou a construção de uma ponte monumental sobre o rio Tejo, batizada Ponte Vasco da Gama, traduzindo-se na conseqüente demolição de algumas das habitações mais pobres do Prior Velho.

A construção da Ponte Vasco da Gama é objeto de alguma ambivalência nas memórias da população imigrante de Loures. Por um lado, constituiu uma fonte de rendimento para muitas pessoas (incluindo alguns kimbanguistas), que obtiveram trabalho na construção civil, mas, por outro lado, a ponte não conseguiu alcançar as expectativas entusiasticamente recebidas aquando da sua anunciação, ainda nos anos de 1980. Em 2009 tivemos a oportunidade de acompanhar alguns kimbanguistas e alguns guineenses, que participaram na construção da ponte, na inauguração de uma pequena exposição de fotografia sobre ela (organizada pela Câmara Municipal de Loures), que pretendia agradecer publicamente à população imigrante que ajudou a construí-la. Para nós foi triste apercebermo-nos de que a maioria dos homens que trabalharam na construção da Ponte em 1998 atualmente se encontra desempregada. Foi igualmente entristecedor e até chocante não haver na exposição qualquer menção aos trabalhadores que faleceram durante a sua construção, sendo algo que, no entanto, se mantém bem vivo nas memórias dos imigrantes com quem pudemos conversar durante o evento. Nos anos de 1990, para a generalidade dos portugueses, a ponte Vasco da Gama era dotada de um forte símbolo de conexão à Europa, mas para muitos dos imigrantes, e particularmente para aqueles que perderam as suas casas no processo, a ponte suscita sentimentos ambíguos e, quando emerge em conversas, é frequentemente associada a um símbolo de desconexão e não de conexão.

O TEMPLO

A demolição dos bairros pobres do Prior Velho implicou a elaboração de um programa de realojamento por parte da Câmara Municipal de Loures. Esse processo provocou uma fragmentação da comunidade kimbanguista, que durante anos passou a não ter um local para rezar e alguns dos seus membros, inclusive, para viver.

Durante esses anos de instabilidade, os kimbanguistas receberam ajuda de um padre católico, que lhes possibilitou a oportunidade de realizar atividades religiosas num centro de alfabetização pertencente à Igreja Católica. Em contraste com os tempos do Prior Velho, os nossos entrevistados recordam esse período como de sofrimento, mas sem o *kintuadi* com que a época anterior é lembrada. Após um dos cultos, uma das mulheres, ao recordar aqueles tempos, referiu:

era uma sala que pertencia à Igreja Católica, o padre deixava-nos rezar lá algumas horas, o que fazíamos, mas era diferente. A sala





não era nossa. Eu não tinha intimidade com a sala. Era nossa apenas por algumas horas. Aqui nós temos as nossas cores, a fotografia de Simon Kimbangu, o verde e o branco, as cores da nossa igreja [...] o caminho de Deus nunca é fácil, temos de aprender a obedecer às suas ordens e a escutar a sua vontade.

Outras entrevistadas revelaram o mesmo sentido de perda e insegurança, porque a comunidade não possuía um local que sentisse como seu e onde pudesse expressar plenamente a sua crença enquanto uma verdadeira comunidade.

Resultado do Programa de Realojamento, a muitos dos kimbanguistas e das suas famílias foram atribuídas residências no bairro da Quinta da Fonte. Trata-se de um complexo de habitação social situado em Apelação (Concelho de Loures), no qual se estima que 82% da população sejam compostos por imigrantes de origem africana e os restantes por indivíduos de etnia cigana. Este bairro é constituído por 554 fogos distribuídos por 54 lotes. Destes fogos, 503 foram atribuídos no âmbito do Programa de Realojamento (1996-1998).

A maioria das pessoas que reside no bairro possui trabalho desqualificado ligado ao setor da construção civil e das limpezas e/ou trabalho doméstico. Entre a população aqui residente existe uma elevada taxa de desemprego, sendo que, entre os kimbanguistas, as mulheres têm tido mais sucesso na obtenção e na manutenção de trabalho que os seus maridos, cuja maioria se encontra inserida no âmbito da construção civil, um setor que atualmente padece de uma grave crise.

As imagens e as representações sociais acalentadas pela população portuguesa no que respeita à Quinta da Fonte surgem ligadas à insegurança, à **delinquência** e à pobreza, apesar dos esforços associativos na criação de bem-estar comunitário e na procura de melhorar a feição deste espaço urbano, que continua a ser extremamente estigmatizado. Como muitos dos nossos informantes nos têm mencionado, notícias do bairro emergem apenas quando ocorre algo de “mau”, um aspeto que tende a reproduzir o estigma e a reforçar o estereótipo. Boas notícias sobre atividades que cultivam bem-estar constituem objetos pouco rentáveis do ponto de vista da cobertura mediática.

Os kimbanguistas rapidamente se aperceberam de que as caves dos prédios em que tinham sido realojados não estavam a ser usadas, vindo nisto a oportunidade de adquirir um espaço de culto. Eles agradecem ainda hoje à providência divina neste sentido. Dado o seu contacto prévio no período do Prior Velho com o GARSE, gabinete pertencente à Câmara Municipal de Loures, negociações e diálogos entre ambos prosseguiram naturalmente. Assim, numa das cartas encaminhadas ao Gabinete em 1999, um dos pastores escreveu:





Inicialmente a Igreja desenvolvia as suas atividades religiosas e estava localizada no Prior Velho. A demolição das casas e o programa de realojamento levaram ao desmembramento da Igreja e da comunidade, que procura agora reorganizar-se.⁶

Esta mensagem de desmembramento social e a necessidade de reorganizar a comunidade, invocando o princípio do *kintuadi* experienciado no Prior Velho, assim como o sentido de anomia produzida pelo trauma da demolição das casas, foram bem-sucedidas. A Câmara de Loures, de facto, começou a preocupar-se com esta comunidade religiosa e, ainda que situada num paradigma secularista, permitiu aos kimbanguistas usarem uma das caves para desenvolver as suas atividades sociais e comunitárias (é de relevar o facto de não se socorrerem do termo “templo”, mas de apresentarem o lugar como um centro para atividades sociais, embora os kimbanguistas se refiram sempre ao espaço como o seu templo sagrado). No dia 5 de janeiro de 2001 foi assinado um contrato de comodato entre os representantes da Igreja Kimbanguista em Portugal e os representantes da Câmara Municipal de Loures.

Deste modo, após anos de marasmo e incerteza sem um local próprio para realizar as atividades religiosas, a comunidade kimbanguista em Portugal conseguiu obter um espaço de culto para onde homens, mulheres e crianças se deslocam todos os fins de semana a fim de expressar e celebrar a sua crença e a sua fé. Os kimbanguistas são, assim, uma Igreja privilegiada por comparação não apenas com outras denominações religiosas africanas em Portugal, que por norma não possuem um espaço próprio de culto (exceto aquelas que pertencem a Igrejas historicamente mais enraizadas como a Católica, a Metodista, ou a Presbiteriana), mas também em face de outros grupos kimbanguistas que se encontram espalhados pela Europa e que, embora maiores do ponto de vista numérico e mais antigos, se veem forçados a pagar elevadas somas para alugar um local de culto. Ter um espaço próprio de culto é fundamental para os kimbanguistas dadas as horas semanais dedicadas às atividades da Igreja (rezando, ensaiando os coros e a banda ou em reuniões sociais e religiosas); apesar da sua pouca expressão numérica, não é surpreendente que a comunidade kimbanguista em Portugal seja considerada um “exemplo” a ser seguido pelos seus irmãos e irmãs que se encontram noutros países europeus.

⁶ Carta dirigida à Câmara Municipal de Loures. Arquivos Internos (ata da reunião decorrida no dia 30 de março, 1999, entre representantes da Igreja e representantes estatais).



O CONTRATO

Os kimbanguistas prosseguiram o seu rumo, num *kintuadi* reconstruído, de forma relativamente discreta no período compreendido entre 2001 e 2008. Em julho de 2008, o bairro de Quinta da Fonte foi mais uma vez alvo de cobertura mediática pelas piores razões. Irrompeu no bairro um violento conflito entre afrodescendentes e ciganos por motivos relacionados com elementos raciais e o tráfico de estupefacientes. O conflito atingiu contornos tão violentos que o bairro foi cercado pelas forças policiais durante vários dias, merecendo a atenção dos meios de comunicação social portugueses. Foi nesta atmosfera tensa que a pequena comunidade kimbanguista em Portugal ganhou alguma visibilidade social, na medida em que assumiu um papel de mediação no conflito e organizou uma marcha pela paz como meio de regenerar um clima de convivalidade e coabitação entre os residentes do bairro. A marcha por si própria não teria sido muito visível não fosse pela fanfarras kimbanguista, cuja sonora performance dificilmente passa despercebida.

Estes eventos violentos e a reação pacífica despoletada pela comunidade kimbanguista não podiam ter ocorrido em momento mais oportuno. O Estado português nesta altura encontrava-se na fase embrionária de implementar no Concelho de Loures um projeto-piloto denominado “Contrato Local de Segurança” (daqui em diante referido como o Contrato). Ao abrigo deste contrato, um conjunto de protocolos e parcerias entre entidades camarárias, escolas, forças policiais, denominações religiosas cristãs e islâmicas, assim como instituições sociais locais de outra índole (associações de jovens, associações de moradores, entre outros), seria estabelecido. Estes agentes sociais, embora operando em diferentes níveis, trabalhariam com o objetivo comum de prevenir a violência, procurando cultivar o diálogo e a manutenção da paz nas áreas-alvo (três freguesias do Concelho de Loures, uma delas sendo a freguesia da Apelação, à qual a Quinta da Fonte pertence). Este projeto tem como objetivo uma intervenção mais sustentada e integrada em espaços e bairros residenciais em Portugal conotados como “problemáticos” e que, por este motivo, são não raras vezes motivo de estigma. Não possuímos competências para avaliar as intenções e os resultados do Contrato. Todavia, podemos, com base na nossa proximidade aos membros da Igreja Kimbanguista, afirmar que para eles o Contrato tem sido uma bênção.

Foi em parte devido ao seu papel de mediador no conflito que ocorreu entre a comunidade cigana e os africanos que a Igreja Kimbanguista recebeu o convite para integrar o Contrato, cuja celebração oficial ocorreu a 12 de setembro de 2008, sendo renovado anualmente: a primeira renovação teve lugar no dia 7 de março de 2009 (celebrada entre 27 parceiros que se encontram em freguesias



problemáticas) e a segunda renovação ocorreu no dia 27 de março de 2010 (o número de parcerias aumentando de 27 para 40).

Com base numa entrevista conduzida a uma representante camarária, o principal objetivo do Contrato é potenciar a segurança, através do enfoque na luta contra a violência doméstica e a delinquência juvenil, desse modo procurando reduzir o sentimento de insegurança. Para fazerem parte do Contrato os agentes têm que dinamizar atividades no âmbito das suas competências e ao abrigo dos objetivos do projeto local de segurança. Em última instância, o Contrato tem como propósito, segundo a nossa interlocutora, “a criação do sentido da inclusão, a criação de sentidos de pertença e proximidade à freguesia onde moram”. Assenta no princípio de que “a responsabilidade é de todos, onde todos têm a sua quota- parte”. No que diz respeito à Igreja Kimbanguista, a sua colaboração é valorizada no sentido em que “desde cedo a Igreja Kimbanguista tem demonstrado interesse pela comunidade e em manter um certo bem-estar no bairro”. Mencionou que nota a existência de uma maior cooperação entre as populações, os agentes e as instituições.

Todavia, antes de passar a integrar o Contrato, os kimbanguistas pediram autorização a N’Kamba-Nova Jerusalém para o fazer. Os kimbanguistas na Europa, e possivelmente noutros continentes, consideram fundamental colaborar com as autoridades estatais, contudo, os princípios veiculados pela sede da Igreja claramente expressam o não envolvimento, no sentido da filiação, em partidos políticos. Embora possamos alegar que o Contrato é parte integral de alguma estratégia política (foi um projeto desenvolvido pelo Partido Socialista em período pré-eleitoral), os kimbanguistas terão interpretado o contrato como uma colaboração salutar com as autoridades. Em consequência, N’Kamba-Nova Jerusalém decretou a permissão em integrar o projeto a ser implementado.

Uma vez integrados no Contrato, foi solicitado aos kimbanguistas, à semelhança dos outros parceiros, organizar atividades que promovessem uma convivência salutar e uma atmosfera harmoniosa e pacífica. Entre outras atividades, os kimbanguistas informaram aos representantes estatais que pretendiam promover uma grande celebração de Natal no dia 25 de maio 2009. À diferença da maioria das congregações cristãs, os kimbanguistas afirmam que o nascimento de Cristo não ocorreu a 25 de dezembro, mas no dia 25 de maio, que corresponde à data de nascimento de Salomon Dialungana Kiangiani, o segundo filho de Simon Kimbangu, identificado como uma reencarnação de Jesus Cristo.

Os representantes estatais aceitaram a proposta, embora solicitassem à Igreja que organizasse, também, uma festa de Natal na data convencional em dezembro (o que foi feito pelos kimbanguistas). Mas o importante é que permitiram aos kimbanguistas festejar o seu Natal no dia 25 de maio 2009. Inclusive,





prometeram apoio em termos logísticos (e uma módica ajuda financeira) na preparação desta celebração, algo que efetivamente cumpriram.

A celebração do Natal teve lugar num complexo desportivo em Loures (Área Metropolitana de Lisboa) nos dias 24 e 25 de maio, reunindo milhares de kimbanguistas vindos de toda a Europa. No sábado, dia 23 de maio, a capital lisboeta foi brindada com um espetáculo sonoro e visual único que suscitou grande curiosidade. Tratou-se de um desfile da comunidade kimbanguista, composta não apenas por membros da Igreja Kimbanguista em Portugal, mas também por crentes advindos de países europeus (como França, Bélgica, Holanda e Espanha) e países africanos (como Angola e a República Democrática do Congo). Partindo da Praça do Rossio rumo à Praça do Comércio, que se encontra junto ao Rio Tejo, o desfile pretendia mostrar o kimbanguismo à sociedade portuguesa e espalhar “a palavra de Deus e a verdade de Simon Kimbangu”.

Apesar da expectativa e dos planos nesse sentido, o Chefe Espiritual da Igreja, Simon Kimbangu Kiangiani, não esteve presente nestas celebrações em Portugal. Todavia, a sua irmã, Marie Mwilu Diangienda, veio de França em representação espiritual e legal do seu irmão. Alertamos que esta feminização do evento não deve ser descurada, convergindo no sentido da tendência de feminização da igreja que previamente assinalámos. Aliás, neste contexto, um dos pastores chegou a referir: “é a mesma coisa, sendo o Kimbangu ou a irmã, é igual, são o mesmo”. Como mencionámos anteriormente, as relações de género entre os kimbanguistas são sustentadas com base em noções de complementaridade e reciprocidade entre sexos. Este aspeto da ordem do género está ligado a processos históricos relacionados com a emergência e a consolidação do kimbanguismo, assim como o papel que figuras como Mamá Mwilu assumiram nesse âmbito.

A feminização do evento (tendo em consideração que para muitos dos crentes Marie Mwilu Diangienda é uma reencarnação da sua avó, Mamá Mwilu) assume contornos particularmente importantes se atendermos ao facto de se manifestar no mesmo ano em que se celebra o jubileu de Mamá Mwilu e apenas alguns meses antes da sua Entrada Triunfal no mausoléu da família. Esta reunificação opera como uma representação do reequilíbrio de forças cósmicas. Não raras vezes ouvimos dizer “agora as coisas vão mudar”, sugerindo que nesse momento a família se encontra unida, trabalhando em conjunto, escutando as preces da comunidade de crentes. A Entrada Triunfal da Mamá Mwilu constitui um evento importante para a compreensão do que significa a vontade de “retorno a África”, que será discutida adiante.⁷ A feminização aqui em questão é também relevante

7 O reequilíbrio de forças cósmicas e espirituais decorrente da reunificação entre a Mamá Mwilu's e o seu marido é interpretado como algo que exige dos crentes uma maior responsabilidade, no sentido em que agora cabe também a estes manterem o equilíbrio e a união na comunidade, na família e consigo próprios.





tendo em conta que em muitos agregados familiares kimbanguistas em Lisboa, e possivelmente pela Europa fora, são as mulheres (e não os homens) que tendem a assegurar a economia doméstica.

No dia seguinte (domingo, 24), na exortação dominical, a marcha foi recordada pelo pastor como uma rutura com o passado. Do quase total anonimato, os kimbanguistas desfilaram no centro histórico da capital portuguesa. “Nada será como dantes”, expressou o pastor. Prosseguiu afirmando: “muitos dos portugueses estão agora a pensar no que dissémos”. A marcha foi de facto um sucesso, reunindo milhares de kimbanguistas, possibilitando a esta comunidade obter mais visibilidade no espaço público. O sucesso do evento contribuiu ativamente para que os kimbanguistas embelezassem a sua imagem em face das restantes paróquias europeias (em França, Bélgica, Reino Unido etc.), que atualmente os encaram como um exemplo a ser seguido.⁸

No dia 25 de maio, na missa de natal, Marie Mwilu Diangienda solenemente anunciou, em nome de Simon Kimbangu Kiangani, dois novos dogmas da Igreja: que Salomon Dialungana Kiangiani (o segundo filho de Simon Kimbangu e pai de Simon Kimbangu Kiangani) é Jesus Cristo nascido em África, e que a Nossa Senhora de Fátima (cuja crença se baseia, para muitos católicos, no aparecimento de Nossa Senhora a três crianças em 1917, um dos maiores símbolos do catolicismo português) foi na realidade Mamá Mwilu, a esposa de Simon Kimbangu, que terá aparecido na Europa para espalhar a mensagem de que Jesus Cristo tinha acabado de nascer em África a 25 de maio de 1916 (dia de nascimento do filho de Mamá Mwilu, Salomon Dialungana Kuntima). No âmbito da crescente importância de Mamá Mwilu na teologia e nas práticas populares kimbanguistas, a identificação entre Mamá Mwilu e a Mãe de Deus católica é particularmente significativa.

Os kimbanguistas consideram que a colaboração da Igreja Kimbanguista com o Contrato constitui o reconhecimento por parte do Estado português da contribuição positiva que a Igreja providencia no que respeita ao “bem-estar” comum no bairro. É algo que também revela, do ponto de vista dos kimbanguistas, o reconhecimento da importância da Igreja e dos seus cânones morais na manutenção e na construção da coesão social. Consiste em algo que reforça a ideia de que a Europa cometeu um erro ao tentar diluir a religião da esfera pública, estando a cargo dos kimbanguistas trazê-la de volta.

8 Para o papel “exemplar” da comunidade portuguesa na diáspora na Europa, consultar Sarró e Mélice (2010). Consulte adiante (por baixo) a importância do “exemplo” e a “missão implícita” dos kimbanguistas em Portugal.



MISSÃO E RETORNO

Noutra ocasião (SARRÓ; MÉLICE, 2010), foi abordado o modo como o kimbanguismo se situa num equilíbrio delicado entre o centro e a periferia. Existe nesta religião uma tensão entre forças centrífugas de expansão e disseminação (conversão e universalidade) por intermédio da diáspora, e forças centrípetas que tendem a convergir para África (em particular para N’kamba-Nova Jerusalém), para dimensões étnicas (nomeadamente Bakongo) e para a exclusividade étnica, ou pelo menos para noções de povo eleito. Numa ocasião, um dos pastores ter-nos-á dito: “De tempos a tempos, Deus escolhe um povo: no passado elegeu os hebreus, mas agora Ele escolheu o povo kimbanguista”.

Estas tensões assumem um peso significativo no que concerne à análise da noção de “missão”. Podemos admitir que os kimbanguistas possuem um *ethos* missionário, sendo que os seus discursos (nos sermões e em conversas) se enquadram num paradigma que nos remete para aquilo hoje denominado *reverse mission* (ADOGAME, 2008; OLOFINJANA, 2010) no sentido em que, à semelhança de muitos cristãos advindos de contextos não ocidentais, consideram que a Europa é um espaço marcado pela secularização, cujas populações esqueceram a palavra de Deus. Os migrantes julgam que lhes caberá a responsabilidade de trazer Deus de volta a um espaço esvaziado da crença e da espiritualidade. “Jamais o europeu esperava que o seu irmão mais novo lhes traria Deus de volta”, mencionou um dos pastores numa ocasião (o “irmão mais novo” referindo-se, neste contexto, ao povo africano). Anos mais tarde, o mesmo pastor ter-nos-á explicado que o kimbanguismo tem três missões. A primeira missão situa-se ao nível espiritual, sendo que através da crença em Simon Kimbangu muitas almas podem ser salvas. A segunda missão é política, no sentido em que (citando o pastor): “é preciso que todos saibam que antes de Simon Kimbangu não havia uma igreja verdadeiramente africana, e que não haja nem submissão nem dominação dos humanos uns sobre os outros, porque esse não é o caminho para a harmonia”. A terceira missão é científica porque “há já muito tempo que o Ocidente despreza o conhecimento e a ciência africanas, mas em África nós também temos conhecimento e é preciso afirmá-lo”.

No entanto, apesar do recurso generalizado ao conceito de “missão” para nos referirmos aos planos que a Igreja advoga para a humanidade, discutir noções de “missão” entre os kimbanguistas exige um olhar atento e alguma prudência, na medida em que é imprescindível ter em consideração dois aspetos.

O primeiro aspeto a considerar é o facto de muitos dos nossos interlocutores sentirem certa repulsa pelo termo “missão”, devido às conotações coloniais das quais este se encontra impregnado. “Missão” significa (para muitos) a *imposição*



de uma religião de um povo sobre outro povo. Assim sendo, é recorrente a preferência pelo termo “evangelização”, entendido como um processo no qual a verdade é *revelada*, não *imposta*.

O segundo aspeto a relevar prende-se com a aceitação do conceito de missão enquanto ferramenta analítica, pois mesmo que nos socorra deste conceito para descrever o desejo dos kimbanguistas em expandir a sua comunidade e as estratégias empregadas nesse sentido, teremos igualmente que reconhecer que não existe propriamente uma postura pró-ativa ou uma atitude missionária *explícita* entre eles. Um dos pastores frequentemente recorre ao provérbio francês “o bom vinho não precisa de publicidade” para esboçar uma crítica a alguns pastores de outras denominações religiosas cristãs, cujas ações missionárias são ativas e em alguns casos atingem proporções incomodativas. Os kimbanguistas estabelecem o exemplo pelo bom convívio com a vizinhança e a fé na providência divina (que se manifestou, segundo eles, pelo modo como adquiriram um espaço de culto próprio na Quinta da Fonte e por sua colaboração enquanto parceiro no Contrato Local de Segurança) e, sobretudo, pela benevolência com pessoas não kimbanguistas, na esperança de que, através do exemplo que eles providenciam, a verdade da sua religião seja revelada e culmine na opção de os indivíduos se converterem.

Os kimbanguistas em Lisboa estão sempre dispostos a prestar auxílio espiritual e a rezar em prol de outrém, mesmo que este outrém não seja kimbanguista. Ao longo das nossas pesquisas entre os kimbanguistas de Portugal, testemunhámos vários casos de ajuda espiritual providenciada pela comunidade kimbanguista, nos quais as pessoas ajudadas se dirigiram à Igreja para expressar a sua gratidão, todavia sem qualquer tipo de intenção de conversão. Embora isto deixe os kimbanguistas entristecidos (prefeririam que as pessoas se convertessem), tal atitude não constitui um entrave no que concerne a agir solidariamente em prol de outrém. O facto de os kimbanguistas não exercerem pressão no sentido da conversão constitui algo sustentado pela filosofia, já mencionada, segundo a qual “o bom vinho não precisa de publicidade” e que acaba por reforçar a sua presença espiritual e incrementar a confiança que as pessoas depositam em si e nos seus serviços.

A ajuda espiritual implica uma ação coordenada entre homens e mulheres. As orações nas residências de pessoas podem ser conduzidas quer por homens, quer por mulheres, ou inclusive por ambos. Todavia, sucedendo o caso de ser levada a cabo apenas por homens, os nossos entrevistados informaram-nos de que as mulheres ajudam e instruem os homens no que toca aos procedimentos a serem implementados. Existe uma forte ênfase no elemento dual, tendo subjacente a noção de que a reciprocidade e o mutualismo entre os géneros é o que providencia uma





vivência equilibrada e o bem-estar comunitário (AMADIUME, 1997). De acordo com os nossos entrevistados, as mulheres são conotadas com a sensibilidade, uma característica que surge ligada à maternidade, sendo este um aspeto que confere aos pedidos e às orações das mulheres maiores capacidades de mobilizar e mediar forças transcendentais e espirituais. Uma das mulheres entrevistadas, enquanto explicava a importância da Associação de Mulheres Kimbanguistas, acabou por alegar que: “os homens podem estar sempre à frente, mas as mulheres são as suas conselheiras, porque talvez devido à natureza nós, mulheres, somos mais sensíveis. Até o nosso Papá Diangienda [filho de Kimbangu] dizia que Papás e Mamãs podem estar a rezar em conjunto, mas a oração de uma Mamã chegará sempre primeiro, porque é assim mesmo, é a vontade de Deus”.

Algumas das mulheres entrevistadas expressaram alguma ambivalência no que concerne às adscrições masculinas do que constitui o “exemplo”, sendo que algumas chegaram a dizer que gostariam que a sua missão fosse mais explícita. Uma das mulheres mais jovens entrevistadas, embora não afirme quotidianamente a sua crença como as mulheres mais velhas (tende a invocar a sua religião em ocasiões muito concretas, em situações de convívio com amigos e colegas, nas quais se vê obrigada a explicar os motivos pelos quais não bebe e não fuma), confidenciou que

[a missão] é muito importante, porque, no fim, eles vão te perguntar: A quem é que contaste? Durante os sermões ouvimos dizer que, no fim, nós seremos os apredejados, porque as pessoas, quando se aperceberem da grandeza desta mensagem, vão se revoltar contra nós, porque a guardámos só para nós.

Esta citação torna claras as tensões internas presentes entre posturas missionárias explícitas e implícitas. Na verdade, podemos interpretar o uso de vestuário com referências precisas à Igreja (contendo imagens de Kimbangu, N’Kamba-Nova Jerusalém, Mamá Mwilu, Diangienda etc.) como uma estratégia feminina astuta de estabelecer um exemplo e simultaneamente transmitir definições identitárias e o seu orgulho em termos de pertença religiosa em face do mundo que as rodeia, em caso de haver pessoas interessadas em segui-las.

A ideia de constituir um exemplo e desenvolver um bom comportamento deve ser analisada à luz de outro aspeto muito importante associado à noção de missão (qualquer missão): sucesso. O que é uma missão bem-sucedida? Para os kimbanguistas em Portugal, uma missão bem-sucedida seria a conversão de mulheres e homens portugueses ao kimbanguismo. Isto não apenas legitimaria a





universalidade da sua religião, sempre colocada em questão (em Angola, por vezes, o kimbanguismo é referenciado como uma *bakongada*, isto é, algo limitado ao povo Bakongo), mas também significaria, por assim dizer, o fim da “missão”. Desse momento em diante, o kimbanguismo já não constituiria uma religião forasteira em Portugal, mas uma religião autóctone (usando um termo usado pelos nosso interlocutores). A pessoa convertida poderia eventualmente ser nomeada “Representante Nacional” da Igreja em Portugal, mediante a devida autorização das autoridades eclesíásticas de N’Kamba-Nova Jerusalém. Este é um estatuto que não pode ser atribuído a um estrangeiro e que até o momento apenas existe em países africanos, na medida em que os kimbanguistas, por enquanto, ainda não foram bem-sucedidos em converter europeus ao kimbanguismo e em transformá-lo numa Igreja autóctone na Europa.

Muitos dos nossos entrevistados associam a noção de sucesso (ou por assim dizer de “missão cumprida”) à noção de retorno, sendo este um elemento que emerge recorrentemente em conversa com os kimbanguistas. Devido ao panorama económico crítico que Portugal hoje em dia atravessa e ao facto de muitos dos kimbanguistas experienciarem uma situação de desemprego (embora afete mais homens do que mulheres), não é surpreendente que muitos angolanos que se encontram em Portugal estejam a ponderar o regresso à Angola do pós-guerra. O país em questão oferece a possibilidade da obtenção de um trabalho que permite assegurar um futuro para si e para as suas famílias, por oposição à situação com que se deparam nas áreas mais pobres e marginalizadas de Lisboa. Todavia, entre os kimbanguistas, “o retorno” configura-se mais como uma categoria teológica do que propriamente uma intenção ou um projeto de vida.

O retorno é a direção para onde a mente dos crentes deve estar orientada. Não se trata apenas do facto de os migrantes mais desfavorecidos reorientarem o seu destino, procurando melhores condições de vida, ou que, enquanto seres humanos, possuam uma relação nostálgica com o seu lugar de origem. É tudo isto, mas acrescido do facto de a Igreja estar cada vez mais orientada para discursos generativos e, inclusive, mandatos de retorno à África que estão profundamente relacionados com noções escatológicas e apocalípticas do fim da história (*layisua*). Quando a *layisua* se manifestar, o mundo inteiro cairá num sono profundo e apenas aqueles merecedores acordarão para então viver numa eternidade pacífica (alguns entrevistados alegam que apenas os kimbanguistas acordarão). Para os kimbanguistas, estar em N’Kamba-Nova Jerusalém aquando da ocorrência do *layisua* é fundamental.

Alguns dos discursos messiânicos kimbanguistas aludem claramente a uma restauração do Antigo Reino do Congo e, na sua teologia política, Simon Kimbangu é entendido como o líder que conduzirá a comunidade a uma nação





independente em torno de N’Kamba-Nova Jerusalém. Outros discursos são mais utópicos. Neste âmbito, o advento do Reino é colocado, do ponto de vista temporal, em termos escatológicos e espirituais que não se compadecem do tempo histórico. Todavia, até neste contexto se podem identificar continuidades. Existe uma porosidade entre o tempo terrestre e o espiritual, entre a temporalidade escatológica e a histórica. Um provérbio kikongo expressa que “quando se avistam pedaços mastigados de cana-de-açúcar no caminho no qual se segue, te aproximam de um mercado”. Muitos dos acontecimentos que estamos contemporaneamente a testemunhar, tais como a eleição de Obama, a crise na Europa ou, evidentemente, a exumação da Mamá Mwilu no Congo, constituem os pedaços de cana-de-açúcar que sugerem que o *layisua* se aproxima.

Nos finais da década de 1990, o chefe da Igreja Kimbanguista, Salomon Dialungana Kuntima (o segundo filho de Simon Kimbangu), ordenou a construção de Nkendelo (cuja tradução literal do kikongo significa “o limite”), um lugar em N’kamba-Nova Jerusalém. Está projetada para este lugar a construção de 326 residências, cujo intuito é alojar os afro-americanos que, segundo uma das profecias kimbanguistas, retornarão à África. Hoje em dia, a construção do Nkendelo prossegue (algumas dúzias de construções já se encontram erigidas), resultado das contribuições e dos donativos bastante avultados dos crentes, angariados todos os domingos nos cultos. Os kimbanguistas não têm dúvida de que os Negros americanos (dos antigos movimentos diaspóricos) retornarão à África (que é o seu lugar), assim como sustentam que os africanos que residem na Europa deverão tomar diligências no sentido do retorno ao continente africano. Atualmente, “prepara-te para o regresso” constitui um mote da Igreja. Decerto que, se os kimbanguistas forem bem-sucedidos em algo, será na produção de um sentido de orgulho em ser-se africano, que é transversal quer do ponto de vista do género, quer do ponto de vista etário. Nas segundas gerações, já nascidas em Portugal e cujas diferentes esferas identitárias são mais híbridas por referência às dos seus progenitores, o orgulho em ser-se africano também emerge, sendo que alguns destes possuem o desejo e acalentam projetos de retorno ao continente africano.

CONCLUSÃO

A ideologia de retorno que atualmente está a emergir entre os nossos interlocutores kimbanguistas está relacionada com a ideia de que Satanás foi finalmente expulso do mundo. Os kimbanguistas sustentam que se estão a preparar para regressar à África e viver em N’Kamba-Nova Jerusalém, onde deverão estar aquando do *layisua*. Os eventos que tiveram lugar a 12 de outubro de 2009,



com a entrada triunfal de Mamá Mwilu em N'kamba-Nova Jerusalém e a reunificação final de Simon Kimbangu e a sua esposa, determinam que “agora é o momento”. Muitos kimbanguistas estão a preparar-se, quer do ponto de vista económico, quer do ponto de vista espiritual, para o regresso. Embora o retorno seja efetivamente difícil de abarcar, uma vez que tende a surgir mais como algo cujos contornos nos remetem para dimensões mais escatológicas do que factuais (enquanto projeto histórico), para os kimbanguistas em Portugal, em qualquer um dos registos, a exumação de Mamá Mwilu e a sua reunificação com Kimbangu constituem um momento extraordinário que contém em si sentidos ocultos no que concerne a ocasiões que têm vindo a ser experienciadas e que, em última instância, constituem sinais de que o futuro messiânico prometido por Kimbangu se avista num horizonte próximo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADOGAME, Afe. Globalization and African new religious movements in Europe. In: KALU, Ogbu U.; LOW, Alaine (orgs.). *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2008.

AMADIUME, Ifi. *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. Londres e Nova York: Zed Books Ltd., 1997.

CATON, Steven C. “Anger be now thy song”: the anthropology of an event. *Occasional Papers of the School of Social Science (Paper 5)*. Princeton, NJ: Institute for Advanced Study, 1999.

ENGELKE, Matthew. Discontinuity and the discourse of conversion. *Journal of Religion in Africa*, 34 (1-2), p. 82-109, 2004.

_____. Past Pentecostalism: Notes on rupture, realignment, and everyday life in Pentecostal and African independent churches. *Africa*, 80 (2), p. 177-199, 2010.

FOGELSON, Raymond D. The ethnohistory of events and non-events. *Ethnohistory*, 36, p. 133-147, 1989.

GAMPIOT, Aurélien M. *Les Kimbanguistes en France: expression messianique d'une Église afro-chrétienne en contexte migratoire*. Paris: L'Harmattan, 2010.

GARBIN, David. Embodied spirit(s) and charismatic power among Congolese migrants in London. In: DAWSON, A. (org.). *Summoning the Spirits: Possession and Invocation in Contemporary Religion*. Nova York: IB Tauris, 2010a.

_____. Symbolic geographies of the sacred: diasporic territorialisation and charismatic power in a transnational Congolese prophetic church. In: HÜWELMEIER, G.; KRAUSE, K. (orgs.). *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*. Londres: Routledge, 2010b.

GLUCKMAN, Max. Analysis of a social situation in modern Zululand. *Bantu Studies*, 14 (1), 1940.

HOFFMAN, Danny; LUBKEMANN, Stephen C. Warscape ethnography in West Africa and the anthropology of “events”. *Anthropological Quarterly*, 78 (2), p. 315-327, 2005.

KAYONGO, Léon N. Kimbanguism: its present Christian doctrine and the Problems raised by it. *Echange*, 34 (3), p. 135-155, 2005.

KNIBBE, Kim. "We did not come here as tenants, but as landlords": Nigerian Pentecostals and the power of maps. *African Diaspora*, 2, p. 133-158, 2009.

MÉLICE, Anne. Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC: entre apolitisme et conception théologico-politique. *Civilisations*, LVIII (2), p. 59-79, 2009.

_____. La désobéissance civile des Kimbanguistes et la violence coloniale au Congo belge. *Les Temps Modernes*, 658-659, p. 218-250, 2010.

MEYER, Birgit. Make a Complete Break with the Past. Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse. In: WERBNER, R. (org.). *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. Londres: Zed Books, 1998.

MORAN, Mary H. Time and place in the anthropology of events: a diaspora perspective on the Liberian transition. *Anthropological Quarterly*, 78 (2) 457-464, 2005.

OLOFINJANA, Israel. *Reverse in Ministry and Missions: Africans in the Dark Continent of Europe*. Milton Keynes: AuthorHouse, 2010.

RICHARDS, Audrey I. Some types of family structure amongst the central Bantu. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, D. (orgs.). *African Systems of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

ROBBINS, Joel. Continuity thinking and the problem of a Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 48 (1), p. 5-38, 2007.

SAHLINS, Marshal. The return of the event. In: BIERSACK, A. (org.). *Clio in Oceania*. Chicago: Chicago University Press, 1991. p. 37-99.

SANTOS, Joana. *Religião no feminino: experiências da mulher "kimbanguista" em Portugal*. Dissertação (Mestrado em Globalização, Migrações e Multiculturalismo) – ISCTE, Lisboa, 2010.

SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy; VIEGAS, Fátima. La guerre dans la paix: ethnicité et angolité dans l'Église kimbanguiste de Luanda. *Politique africaine*, 110, p. 84-101, 2008.

SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy. Prophetic diasporas: moving religion across the Lusophone Atlantic. *African Diaspora*, 2, p. 52-72, 2009.

SARRÓ, Ramon; MÉLICE, Anne. Kongo and Lisbon: The Dialectics of "centre" and "periphery" in the Kimbanguist Church. In: FANCELLO, S.; MARY, A. (orgs.). *Chrétiens africains en Europe: prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris: Karthala, 2010. p. 43-67.

TER HAAR, Gerrie. The African diaspora in Europe: some important themes and issues. In: ____ (org.). *Strangers and Sojourners: Religious Communities in the Diaspora*. Leuven: Peeters, 1998.

TURNER, Victor. Passages, margins and poverty: religious symbols of communitas. *Worship*, 46, p. 390-412; 482-494, 1972.

