

# **IUPERJ**

**UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES  
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

ARMINDO FELICIANO DE JESUS

**A Igreja Universal do Reino de Deus em Angola: representações e perspectivas  
modernizantes na província de Luanda.**

Rio de Janeiro  
2018

**UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES  
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

ARMINDO FELICIANO DE JESUS

A Igreja Universal do Reino de Deus em Angola: representações e perspectivas modernizantes na província de Luanda

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro da Universidade Candido Mendes (IUPERJ-UCAM), como requisito para obtenção do título de mestre em Sociologia Política.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Junior

Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Janine Targino da Silva

Rio de Janeiro

2018

Banca Examinadora

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cecília Loreto Mariz: UERJ

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Rogério Ferreira de Sousa: IUPERJ-UCAM

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Junior: IUPERJ-UCAM

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Janine Targino da Silva: IUPERJ-UCAM

## RESUMO

Esta tese centrou-se na ligação transnacional Sul-Sul do pentecostalismo brasileiro em Angola, com foco nas representações e perspectivas voltadas para a modernização. Argumenta-se, assim, que a Igreja Universal do Reino de Deus entra em Angola como um agente modernizador que se incumbiu das reformas culturais, cujo objetivo é readaptar os indivíduos na nova estrutura política de cunho liberal. Seu proselitismo acaba desarticulando as identidades estáveis do passado, focando-se na emergência da concepção mais individualista do sujeito, para atender a dinâmica econômica do capitalismo contemporâneo. Nesse sentido, a IURD em Angola aponta para a reflexividade que consequentemente tende a deslocar, por intermédio dos discursos, os centros de poder. E, para melhor sustentar nosso argumento houve a necessidade de uma abordagem histórica que nos permitiu apreender o campo religioso angolano politicamente legítimo como resultado das incursões civilizadoras ocidentais.

Palavras-chave: Angola; pentecostalismo; modernização; reflexividade.

## **ABSTRACT**

This thesis focused on the South-South transnational connection of Brazilian Pentecostalism in Angola, with a focus on representations and perspectives aimed at modernization. It is argued, therefore, that the Universal Church of the Kingdom of God enters Angola as a modernizing agent that was entrusted with cultural reforms, whose main objective is to readapt individuals in the new liberal political structure. His proselytizing ends up dismantling the stable identities of the past, focusing on the emergence of the more individualistic conception of the subject to meet the economic dynamics of late modernity. In this perspective, the IURD in Angola characterizes to reflexivity that consequently tends to displace, through the discourses, the centers of power. And to better support our argument there was a need for a historical approach that allowed us to grasp the politically legitimate Angolan religious field as a result of Western civilizing incursions.

**Keywords:** Angola, Pentecostalism; modernization; reflexivity.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu Deus acima de tudo e todos.

À minha esposa e companheira Anica Martins, pela paciência e atenção durante as longas horas de estudo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro e institucional ao longo destes dois anos de árduo trabalho.

Às professoras Simone Vassalo e Erica Resende, por tornarem o Programa de Pós Graduação em Sociologia Política do IUPERJ menos assustador, com suas aulas leves, descontraídas e ao mesmo tempo rigorosas.

Aos professores do Programa de Pós Graduação em Sociologia Política do IUPERJ, em especial a: Paulo Gracino de Souza Junior, António Botelho, Fernando Vieira e Rogério de Souza, pela simplicidade e capacidade em tornar acessíveis as mais complexas teorias das ciências sociais.

Ao meu orientador prof<sup>o</sup> Paulo Gracino de Souza Junior, novamente, pelas preciosas considerações ao meu projeto de dissertação, principalmente sobre a importância da temática concernente a religião.

À minha coorientadora Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Janine Targino da Silva, por compartilhar comigo seu vasto conhecimento técnico e teórico durante os últimos meses de pesquisa.

A todos os colegas do PPGSP, em especial a Leonardo Neves pelas constantes trocas de ideias e experiências acadêmicas; à minha turma 1/2016, que pela sua composição eclética eliminou quaisquer possibilidades de intolerância teórica.

Aos colegas de turma: Gabriel Rezende, Bianca Freire, Maria Fernanda, Bruno Veillard, Thomaz Portugal, Júlia Santana, Paulo Negrão, Elcio Carneiro e Tercio Ávila.

À família Rezende, em especial ao Sr. Tony Rezende e a Sr.<sup>a</sup> Sandra Rezende, pela companhia nos eventos acadêmicos.

Aos funcionários da Universidade Candido Mendes, especialmente as secretárias do IUPERJ, Graziela Pando e Jessica Soares, pela dedicação e paciência com as questões dos alunos.

Aos cidadãos e cidadãs de Angola, por permitirem minha impertinência durante os encontros para entrevistas na cidade de Luanda.

Aos membros da Igreja Universal do Reino de Deus em Angola e no Brasil, por colaborarem em nossa pesquisa cedendo valiosas informações.

Aos professores José Colaço, José Renato, Edson Borges e Felipe Berocan, pelos seus ensinamentos críticos durante minha graduação na UCAM.

Ao professor e amigo João Marcus, por me influenciar com sua incomparável humildade acadêmica.

Aos meus ex-colegas de trabalho e permanentes amigos da FIOCRUZ, em especial o coordenador Gilson, a Flávia Soares, o Samuel da Silva, a Livia Buxbaum, o Robson Patrocínio e o Vitor Pimenta, por compartilharem humildemente suas expertises com o então estagiário que aqui agradece.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ABC – Associação Beneficente Cristã

ACNUDH – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos

AMC – Associação das Mulheres Cristãs

AIS – Ajuda à Igreja que Sofre

AMEIANGOLA – Associação das Mulheres Empresárias da Igreja Universal do Reino de Deus

ASSEUMI – Associação dos Estudantes Universitários Membros da Igreja Universal do Reino de Deus

BCI – Banco de Comércio e Indústria

BMS – Sociedade Missionária Batista de Londres

BPC – Banco de Poupança e Crédito

CBFMS – Sociedade Missionária Batista do Canada

CNE – Comissão Nacional Eleitoral

CIA – Serviço de Inteligência Americana

DW – Voz Alemã

EUA – Estados Unidos da América

IEEUA – Igreja Episcopal dos Estados Unidos da América

INAR – Instituto Nacional para Assuntos Religiosos

INSJCM – Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

FMI – Fundo Monetário Internacional

FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

HIV-SIDA – Síndrome da imunodeficiência adquirida

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISPT – Instituto Superior Politécnico Tocoísta

JACME – Junta Americana de Comissários para Missões Estrangeiras

MARS – Ministério da Assistência e Reinserção Social

MAPESS – Ministério da Administração Pública, Emprego e Segurança Social

MBA – Mestre em Negócios Administrativos

MFPM – Ministério da Família e Promoção da Mulher

MR – Mobilização de Recursos

MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola

ONU – Organização das Nações Unidas

PAIGC – Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde

PGR – Procuradoria Geral da República

SME – Serviço de Migração e Estrangeiro

SEF – Saneamento Económico Financeiro

UNITA – União Nacional de Independência Total de Angola

UPA – União do Povo Angolano

URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – Encontro da AMEIANGOLA com os fiéis da IURD no bairro Terra Nova em Luanda.....	80
Figura 2 – Anúncio de um dos eventos organizados pela ASSEUMI.....	81
Figura 3 – Convite para mais um evento organizado pela ASSEUMI.....	82
Figura 4 – Fiéis aguardando do lado de fora da Catedral da Fé no Alvalade em Luanda durante o período das interdições.....	100
Figura 5 – Reabertura da Catedral da Fé no Alvalade após as interdições.....	100
Figura 6 – Igreja Universal do Reino de Deus voltado para os imigrantes chineses.....	112

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1. RESTRUTURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO ANGOLANO</b> .....	19
1.1 Breve reflexão sobre o conceito de campo religioso e sua utilização.....	19
1.2 Encontro entre as religiosidades.....	22
1.3 Restruturação do campo religioso na colonização.....	28
1.4 Influência e consequências do protestantismo no campo religioso angolano.....	30
1.5 Os protestantes e os movimentos sociais.....	37
1.6 O “socialismo angolano” e o campo religioso.....	41
1.7 As categorias religiosas no censo 2014 como reflexo das continuidades.....	44
1.8 O novo agente religioso: IURD.....	48
<b>2. A IURD COMO PARCEIRO MODERNIZADOR “IDEAL” PARA “RECONSTRUÇÃO NACIONAL”</b> .....	54
2.1 A IURD em prol da “nova Angola”.....	54
2.2 Ações modernizantes da IURD e a “elasticidade” do campo religioso angolano.....	58
2.3 Motivações assistenciais da IURD.....	61
2.4 A IURD no “campo político específico”.....	64
2.5 Os aspectos modernizantes do proselitismo iurdiano.....	67
2.6 A Teologia da “batalha espiritual” como elemento modernizante.....	69
2.7 A fé inteligente produz uma nação vitoriosa.....	72
2.8 Fé e empreendedorismo.....	75
2.9 A função pedagógica do testemunho.....	82
<b>3. A QUESTÃO DA (IN)TOLERÂNCIA</b> .....	85
3.1 A IURD e a intolerância.....	85
3.2 Breve panorama histórico sobre a intolerância cultural e religiosa em Angola.....	85
3.3 Os “olhos” sobre a IURD: intolerância religiosa ou política?.....	90
3.4 Quando a estrutura encontrada favorece.....	101
3.5 Apenas “surfando na onda” legal.....	104
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	113
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	116

## INTRODUÇÃO

Pretendeu-se com esse trabalho discutir a expansão transnacional do pentecostalismo brasileiro nos países africanos. Mais especificamente, tencionamos demonstrar a partir de estudos feitos na sociedade angolana, como o pentecostalismo transnacional caracterizado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) abre espaço para mobilidades socioculturais, criando oportunidades de inserção e adaptação aos padrões de vida considerados ocidentais. Para isso, houve a necessidade da realização de pesquisa qualitativa, com ênfase na análise de conteúdo, para entendermos os discursos da IURD na esfera pública angolana. Os discursos e as notícias analisadas foram significativamente extraídos do *Jornal Folha Universal* e da revista *Plenitude Angola*, ambas ligadas à igreja. Por outro lado, para colher e apurar melhor os dados ampliou-se a pesquisa para o campo e, por tanto, realizaram-se entrevistas semiestruturadas na cidade de Luanda e Rio de Janeiro, com o objetivo de entender a partir da perspectiva dos atores sociais o processo modernizante. As entrevistas em Luanda foram realizadas nos municípios do Rangel e Sequele, durante as observações e conversas informais entre os moradores. No Rio de Janeiro entrevistamos um ex obreiro da IURD em Luanda. Foram realizadas vinte entrevistas, das quais cinco foram parcialmente transcritas em nossa dissertação.

Pensamos a ocidentalização em sua estreita relação com os valores modernos, aqui entendidos como um projeto que tem suas raízes no Iluminismo e que se desenvolve, através da crença na razão, estilos e costumes de vida centrados na autonomia do homem/mulher. Com isso, padrões e modelos institucionais foram elaborados e disseminados pelo mundo a fora numa perspectiva temporal linear. Entendemos que essa perspectiva linear seguiu preservando o fenômeno religioso como parte da racionalização moderna, admitindo, portanto, o uso da crença religiosa no projeto de modernização. Crenças que, segundo alguns leitores das teorias de Weber (NEGRÃO, 2005) seriam gradualmente afastados das esferas coletivas, pois não resistiriam à força secularizadora, que conseqüentemente impulsionaria o desencantamento do mundo. Essa perspectiva teleológica, que é cada vez mais contestada nos estudos sobre o lugar da religião na modernidade, não se faz pertinente em nossa proposta. Pelo contrário, olhamos a IURD em Angola considerando o conceito de *modernidades múltiplas* desenvolvido pelo sociólogo israelense Eisenstad (2001), que aponta que os padrões ocidentais de modernidades não devem ser considerados as únicas modernidades “autênticas”,

“mesmo se foram historicamente precedentes e se continuaram a ser uma referência central para outras visões da modernidade” (EISENSTAD, 2001, p.139).

Mas, para melhor entendermos as ações e relações da IURD em Angola, buscamos primeiramente apreender o papel da religião no programa homogêneo e hegemônico da modernidade ocidental. Isso porque entendemos que a religião foi um dos elementos fundamentais propiciadores da aculturação promovida pelos europeus na África a partir do século XV. A África entra na modernidade como continente subalterno que precisava sair da “selvageria”; ou melhor, ela foi “inventada” como uma unidade homogênea que demandava urgentemente entrar no processo de civilização. A religião, portanto, se torna um dos elementos civilizadores mais relevantes no contexto moderno. Ela como conceito passa a representar o ocidente moderno (ASAD, 2010).

Entendemos que a religião surge como conceito num contexto moderno (ASAD, 2010), caracterizado pela violência – física ou simbólica –, que vai começar a ser duramente questionado pela academia a partir de meados do século XX, quando o evento do holocausto na Alemanha nazista freou as expectativas que tinham sido depositadas no progresso moderno ocidental. Norbert Elias (1997), em seu livro “*Os alemães*” tenta buscar elementos que explicariam o que ele chamou de “violento surto descivilizador da época de Hitler”, apontando os traumas coletivos como formadores do *habitus* nacional que levariam os alemães a cometerem tais atrocidades. Talvez o lugar de observação não permitisse que Elias percebesse que a violência não é um surto, mas sim uma permanência na modernidade, ou seja, ela é um elemento estruturante da modernidade, como apontou Bauman ao alegar que,

*O holocausto nasceu e cresceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultural [...] (BAUMAN, 1998, p.12, grifos do autor).*

É inegável que os fatos ocorridos na Europa a partir do século XX tenham contribuído significativamente para que se passasse a olhar criticamente os ditos avanços culturais, políticos e epistemológicos alcançados com o surgimento da modernidade. Erica Resende e Graziela da Silva apontam que,

Nesse momento de crise e instabilidade apontava a crítica pós-moderna/pós-estruturalista, que tem como principal característica a desconfiança no conhecimento neutro, estável e universal e que questiona a veracidade de se haver apenas uma

verdade, isto é, para ela, existiria a possibilidade de haver várias verdades (RESENDE; DA SILVA, 2018, p.31).

O prefixo “pós” que antecede as palavras moderna e estruturalista remete à crítica a essas definições e não a algo posterior. Entendemos com isso que o objetivo das críticas foi, portanto, abalar as estruturas dos pensamentos concretizados (RESENDE; DA SILVA, 2018). Nesse sentido, pensadores como Talal Asad, Edward Said, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, S. N. Eisenstad, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman entre outros, nos ajudam a analisar os fenômenos sociais partindo da noção de que existem várias possibilidades explicativas. Asad por exemplo, com sua crítica ao surgimento da religião como categoria, ou conceito científico usado pelas ciências sociais, permite-nos, no primeiro capítulo de nossa tese, ampliar nosso ângulo de análise sobre o encontro entre as religiosidades em Angola a partir do século XV. Um encontro civilizador nos moldes pré-moderno. O conceito de *campo* de Bourdieu, embora fundamental no estudo sobre a formação do campo religioso angolano, mereceu uma atenção cuidadosa em razão de suas implicações na categorização dos elementos sagrados e profanos. Mas, o autor sinaliza que “a definição weberiana do religioso como monopólio clerical de gestão do sagrado teria se tornado demasiadamente estreita para dar conta do estágio contemporâneo desse campo” (apud MONTERO, 2016, p.130). Por isso pretendemos olhar a IURD em Angola considerando o conceito de *religiões públicas* analisado por José Casanova (1994). Casanova analisa as funções que as religiões podem desempenhar nas sociedades modernas, não se limitando apenas as questões privadas e individuais, passando assim a adquirir força política e social, causando conseqüentemente a ampliação do campo religioso.

Com isso veremos que a função da IURD como “religião pública” provoca alterações na estrutura social da cidade de Luanda. Alterações essas consideradas necessárias por atenderem a lógica moderna ocidental, pois como aponta Bourdieu (2007) – analisando as teorias weberianas sobre o fenômeno religioso –, os especialistas que manipulam os bens de salvação estão intimamente ligados ao processo de urbanização. Se olharmos nessa perspectiva, entendemos que Angola parece se tornar religiosa através da racionalização moderna, facilitando a inserção da IURD. Ou seja, em Angola a religião, como categoria política, tem objetivado os aspectos modernizantes de cunho ocidental.

Essa racionalização carrega consigo o que Edward Said identificou como *Orientalismo*. Said (2007, p.74) analisa o “Orientalismo como um exercício de força cultural”, que preenche a ausência do próprio Oriente, isto é, o discurso Orientalista possui duplo efeito: na medida

em que preenche o espaço com seus elementos culturais, também desconstrói e torna invisíveis os elementos encontrados. É nessa lógica em que se dá a entrada do protestantismo histórico em Angola a partir de 1878. Mas é impossível não reconhecer que a força cultural protestante possibilitou algumas mudanças circunstanciais na sociabilidade do país, visto que sua essência consiste em promover a autonomia dos indivíduos. Os angolanos, influenciados pelo proselitismo protestante, passaram a reivindicar autonomia política recorrendo ao associativismo. Nisso, fazemos uso da teoria da Mobilização de Recursos<sup>1</sup> na análise dos movimentos sociais que emergiram entre os protestantes angolanos, desempenhando um importante papel durante as lutas de libertação no regime colonial que culminou no “socialismo angolano”.

O “socialismo angolano” mereceu especial atenção em nossa pesquisa por se tratar de um regime que antecede a chegada da IURD no país. A experiência modernizante desse tipo de socialismo impactou profundamente na formação do indivíduo. Visto que a construção de identidades no “socialismo angolano” se deu por intermédio de traumas pessoais e políticos<sup>2</sup>, ou seja, a memória traumática construída na colonização foi acrescida com os “novos traumas” produzidos pela guerra civil pós-independência e pelos mecanismos internos de disciplina e controle. O campo religioso angolano foi sufocado pela doutrina laicizante desencadeada pelo marxismo leninista<sup>3</sup> até final dos anos 80, período em que o regime se encontrava já moribundo. Mas, como aponta o geógrafo Milton Santos (2009), é importante considerar que o passado se foi, mas sua essência continua nas objetivações do presente. Reiteramos que é nessa perspectiva que nos propomos a discutir, no segundo capítulo, a inserção do pentecostalismo da terceira onda (FREESTON, 1994) em Angola; uma inserção modernizadora, com claro objetivo em desligar o passado das objetivações do presente. Trata-se, portanto, de um processo modernizador sem a força secularizadora pensada por Weber, visto que nesse caso não se confere o declínio do religioso, muito menos a sua privatização.

O já consagrado termo *neopentecostalismo* parece-nos adequado nos estudos sobre a influência do pentecostalismo da terceira onda na África, que tem Angola como a “porta”

---

<sup>1</sup> Segundo Maria da Glória Gohn (2014) a teoria da Mobilização de Recursos trata-se de uma corrente interpretativa sobre os movimentos sociais que surgem nos anos 60 para rejeitar o paradigma tradicional, que abordava as ações coletivas na perspectiva psicossocial dos clássicos, que ligava tais ações ao ressentimento por conta das privações materiais e culturais.

<sup>2</sup> Segundo Júlia Kristeva (1989 apud RESENDE; DA SILVA, 2018), haveria dois tipos de trauma: o individual e o político. O primeiro seria concebido em termos de identidade psíquica; o segundo é entendido em termos de eventos políticos coletivos, tal como guerras.

<sup>3</sup> Termo resultante da justaposição das palavras marxismo e leninismo designa a doutrina oficial da tendência majoritária do movimento comunista - isto é, dos partidos e dos estados alinhados à antiga URSS.

de entrada para seu proselitismo. O prefixo *neo* se torna apropriado para enfatizar seu caráter inovador na reorganização do espaço, promovendo as transformações econômicas e culturais através do processo de readaptação do homem/mulher na nação “nova”. Consideramos a IURD como uma forma especificamente moderna de religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna (BAUMAN, 1999), portanto, ela expressa as múltiplas tentativas de superação das crises inerentes a essa modernidade radicalizada.

Apesar de haver algumas interpretações que incluem as três ondas no termo neopentecostal (MARIANO, 2004), nossa proposta – assim como da maioria dos pensadores – atém-se ao movimento pentecostal da terceira onda, identificado também como *pentecostalismo autônomo* (MARIANO, 2004, p.33). O pentecostalismo autônomo participa ativamente da política partidária e estrutura-se empresarialmente (MARIANO, 2004, p.36); tais características correspondem a *reflexividade* da modernidade tardia, adotando os termos cunhados por Antony Giddens (1991). Interessa, portanto, refletir a cerca do processo de reflexividade da IURD numa sociedade cujo poder político ainda se apropria, e parece não querer abrir mão, dos ranços do passado. Como suas características teológicas – líderes fortes, pouca inclinação à tolerância e ao ecumenismo – se apresentam nesse campo político delicado?

A habilidade “camaleônica” da IURD permite superar os percalços culturais e políticos no processo de transnacionalização. Sua entrada na sociedade angolana mostra-nos essa sua capacidade fluida de operar, juntando-se, num primeiro momento, ao Estado para de certa forma assegurar melhor governabilidade. O assistencialismo aparece como elemento fundamental em seu processo de crescimento, pois esse “tipo” de assistencialismo religioso difere das conferidas na já conhecida dinâmica proselitista dos evangélicos (ROSAS, 2016). A oferta de benefícios sociais caracteriza-se por outra dinâmica, uma vez que os *de fora* são tidos como alvos principais nesse engajamento da instituição. Nesse sentido, “assiste-se a redefinição dos limites do campo religioso” (BOURDIEU, 2004, p.122). Bourdieu (apud MONTERO, 2016) aponta que as lutas simbólicas da contemporaneidade suscitaram o surgimento de um “novo campo”, que ele classifica como *campo político específico*, que comporta novos e diferentes atores. Os agentes religiosos passam a atuar fora do espaço religioso, operando, portanto, como religiões públicas.

As constantes mudanças no mercado acabam contribuindo para ampliação do campo religioso, pois como afirmam Pierucci e Prandi (1996, p.273 apud FIGUEIREDO, 2007, s/p),

“o neopentecostalismo adapta-se bem à atual sociedade moderna onde ‘tudo se vende e tudo se compra’”. No contexto angolano, vemos não apenas a adaptação do neopentecostalismo. Sua contribuição vai mais além, ajudando na configuração do livre mercado através de métodos pedagógicos dentro e fora do espaço religioso.

O empreendedorismo<sup>4</sup> parece se tornar uma das atrações do proselitismo iurdiano que possibilita a participação da instituição religiosa no espaço público angolano. Através de seus atributos intrínsecos, como ousadia, inovação e criatividade, o empreendedorismo passa a caracterizar a *reflexividade* da modernidade tardia; desta feita, o neopentecostalismo mediante a atuação da IURD em Angola acaba desempenhando a função de constante reformador. As identidades são reconstruídas no sentido de atender a “nova nação”, agora caracterizada pela economia de mercado. Para isso se fez necessário maior aproximação com o Estado, fazendo com que a instituição religiosa passasse a endossar discursos oficiais de abrangência nacional.

Nesse sentido a intolerância religiosa, abordada no terceiro capítulo, mereceu considerável atenção em nossa tese, haja vista a vasta produção acadêmica sobre essa questão nas análises concernentes ao pentecostalismo da terceira onda.

Cecília Mariz (apud ORO, 2015, p.53) assinala que,

[...] a agressividade na ofensiva neopentecostal e a relativa indiferença da parte das religiões afro-brasileiras reside também na diferença existente entre tais religiões no que tange a concepção do mal [...] (MARIZ apud ORO, 2015, p.53).

O contexto brasileiro parece nos apresentar uma perspectiva distante da realidade conferida em Luanda em relação aos conflitos entre as religiosidades. Portanto, pretendemos demonstrar que no caso angolano a indiferença em relação à agressividade na ofensiva neopentecostal parece residir no fato da categoria religião não contemplar as religiosidades locais. Por isso, nosso estudo demandou uma abordagem histórica no sentido de entendermos essa exclusão política objetiva das religiosidades tradicionais na “abrangência do sistema ético, religiosamente justificado” (MARIZ apud ORO, 2015, p.53). Uma exclusão aparentemente tolerada no processo de modernização nos moldes do capitalismo flexível.

---

<sup>4</sup> Numa definição essencialmente empresarial, o empreendedorismo significa agregar valor, saber identificar oportunidades e transformá-las em um negócio lucrativo.

O processo de *catolização*<sup>5</sup> da IURD em Angola nos permite pensar o comprometimento religioso com as políticas do Estado, fazendo-nos refletir sobre as possíveis similaridades com o cenário colonial, onde havia uma espécie de apoio da Igreja Católica às atrocidades feitas durante o regime mencionado. Essa parceria em prol da “reconstrução nacional” carrega consigo bônus e ônus, e se tratando do contexto da modernidade tardia, talvez apresente mais ônus do que bônus. Por outro lado, a reflexividade parece possuir “poder” de transformar ônus em bônus, dependendo da capacidade do Estado e do mercado. Essa reflexão é provocada no sentido de se pensar as políticas criadas pelo Estado angolano para combater a imigração ilegal, que conseqüentemente traz consigo a questão religiosa, visto que boa parte dos imigrantes africanos é muçulmana.

Não nos propusemos trazer todas as respostas sobre a inserção da IURD em Angola, nosso trabalho tem claras limitações que podem ser emendadas por pesquisas futuras, pois reconhecemos a escassez de produção acadêmica sobre essa temática na sociedade angolana. Portanto, afastamos qualquer pretensão, consciente ou inconsciente, em produzir “verdades absolutas”.

---

<sup>5</sup> Termo usado por Giumbelli (apud TORRES, 2007) para designar a aproximação da IURD junto ao Estado através das políticas assistenciais. Faremos uma abordagem mais detalhada no segundo capítulo.

## CAPÍTULO 1

### RESTRUTURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO ANGOLANO

#### 1.1 Breve reflexão sobre o conceito de campo religioso e sua utilização

Entendemos que para falar sobre religião e religiosidade na África é necessário tomarmos certas precauções quanto ao uso dos conceitos nas abordagens analíticas, mesmo se tratando de correntes teóricas bem consolidadas no meio acadêmico. Com o conceito de *campo* de Bourdieu não é diferente, portanto, pretendemos trazer um olhar um tanto crítico sobre suas abordagens, levando em consideração que os conceitos não são desprovidos de tempo e espaço de produção (SERAFIM; ANDRADE, 2009).

Bourdieu (2004) defende que a noção de *campo* designa um espaço relativamente autônomo, ou seja, um microcosmo dotado de leis próprias, que busca condições para reconhecer apenas suas determinações internas. Esse espaço é caracterizado por lutas simbólicas cujo objetivo é a legitimação dos discursos no interior do próprio campo e, entendemos que nessa perspectiva emerge também o *campo religioso*. Um campo que conceitualmente suscita a ampliação de suas fronteiras de modo a atender o pluralismo religioso conferido na contemporaneidade, doutro modo, estaria destituindo alguns elementos religiosos do cenário das lutas simbólicas, como apontam Serafim e Andrade (2009).

Sua construção e funcionamento parecem essencialmente ligados a uma racionalização nos moldes ocidentais, pois traz para a discussão algumas categorias que só aparecem como sagradas caso apresentem um determinado desenvolvimento histórico. A ideia de sacerdote, por exemplo, está intimamente ligada à noção intelectual, que só é evidenciada através de um processo de racionalização moderna ocidental – pautado pela escrita – excluindo, portanto, outros elementos e manifestações religiosas da categoria religião. Desse modo, o campo religioso passa para a esfera do profano todas as práticas religiosas desprovidas de especialistas que o legitimem na lógica da racionalização moderna. O autor deixa claro em sua análise que a constituição do campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e “sistematização” das crenças e práticas religiosas se dão através das transformações tecnológicas, econômicas, sociais e urbanas (BOURDIEU, 2007, p.34).

Influenciado pelo funcionalismo durkheimiano, o autor aponta que a igreja – objeto central do campo religioso – é produto da institucionalização e da burocratização da seita profética (BOURDIEU, 2007). Portanto, nessa lógica se torna inconcebível a existência de religião sem as práticas e manifestações coletivas de fé. As práticas religiosas de caráter individual, que dispensam a racionalização voltada para a burocratização das atividades em comunidade, têm seu espaço reservado como categoria profana. São consideradas práticas mágicas.

#### Segundo Durkheim,

O mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento, ao ponto de se ignorarem uns aos outros, mesmo as relações que estabelecem com o mágico são, em geral, acidentais e passageiras, são em tudo semelhantes à de um doente com seu médico. (DURKHEIM, 1996, p.29).

Se não há igreja, logo não há religião; e se não há religião, inexistente a “constituição de instâncias especificamente organizadas com vistas à produção, à reprodução e à difusão dos bens religiosos [...]” (BOURDIEU, 2007, p.37). Todavia, seguindo a crítica de Bourdieu, se faz pertinente a ampliação do conceito de campo, visto que a contemporaneidade tem registrado certas impertinências no interior e além das fronteiras dos campos político e religioso. Temas como “secularização” e “desencantamento” também têm sido exaustivamente discutidas de maneira crítica (MARIZ, 2000; GRACINO JUNIOR, 2008; MONTERO, 2009), na busca por melhor compreensão dos fenômenos sociais na contemporaneidade.

Em nosso trabalho faremos uso do conceito de *campo religioso* com base em ressalvas necessárias para atendermos a realidade social angolana. Pois reconhecemos a complexidade angolana quanto aos fenômenos religiosos, que são politicamente reconhecidos pelo viés moderno ocidental, deixando de fora inclusive elementos judaico-cristãos que caracterizam o cristianismo primitivo. Partimos, portanto, do argumento de que “não deve haver uma definição universal de religião” (ASAD, 2010, p.264), pois ela “como categoria está constantemente sendo definida dentro de contextos sociais e históricos, e que as pessoas possuem razões específicas para defini-las de um modo ou outro” (ASAD, 2002, p.1 apud GIUMBELLI, 2011, p.337).

O conceito de religiosidade tornará, em nosso estudo, o campo religioso mais elástico, pois nos permitirá escapar do uso da religião como categoria universal pautado numa perspectiva unicamente comunitária e institucional. A religiosidade pode ser definida de várias maneiras, mas, para nosso estudo, pensamos ser mais conveniente descrever como toda manifestação que envolve crenças e práticas que suscita a convicção da existência de uma dimensão maior responsável pelo controle sobre as contingências presentes na vida (GOMES; FARINA; DAL FORNO, 2014). Entretanto, abordaremos o campo religioso considerando o viés político e também as manifestações de crenças não legítimas. Assim poderemos metodologicamente usar o conceito de campo religioso sem com isso desconsiderar as práticas e crenças tradicionais como sendo religiosas.

Entendemos que a religiosidade apresenta uma dimensão pessoal, mas, ao mesmo tempo, pode também se apresentar em estruturas religiosas padronizadas, normatizadas e até institucionalizadas. Desse modo, ao analisarmos o campo da religiosidade na cidade de Luanda, percebemos que se apresenta de maneira inusitada, isso em razão da possível falta de reconhecimento social das muitas práticas locais – oriundas das religiosidades “tradicionais” –, como sendo religiosas.

Os elementos que compõem as religiosidades tradicionais angolanas podem estar conceitualmente situados no que Hobsbawm (2008) denominou como “tradições inventadas”, uma vez que, na leitura do autor, tais elementos parecem perder a essência, mas seguem conservando a originalidade. Entretanto, esclarecemos que algumas práticas e ensinamentos culturais, que passaram por ressignificações no tempo e espaço, podem também ser considerados tradicionais, mesmo que seu caráter religioso tenha sido socialmente desconstruído. Os fatos históricos bíblicos como a realização do casamento levirato<sup>6</sup> (Gen. 38:8), o matrimônio “arranjado” e a obrigação dos dotes (Gen. 29: 21-30) são alguns exemplos de religiosidades de base cristã que foram destituídos do capital religioso angolano, passando para o campo cultural. Tais religiosidades caminham no sentido contrário ao modelo de indivíduo liberal – extremamente individualista –, suscitando, a nosso ver, a desconsideração como elementos constituintes nos discursos dos especialistas envolvidos na manipulação dos bens sagrados.

---

<sup>6</sup> Corresponde ao costume pelo qual um homem se casa com a viúva sem filhos do sexo masculino de seu irmão falecido, a fim de produzir descendência para continuar a linhagem de seu irmão. Em Angola ainda se regista tal costume entre algumas etnias.

Nessa perspectiva, concebe-se a religião como categoria modernizante, que serve até certa medida como instrumento de dominação, como veremos em seguida nas abordagens sobre o encontro entre europeus e africanos a partir do século XV.

## 1.2 Encontro entre as religiosidades

Segundo Michel Foucault (1997, p.17), os discursos dos “descobrimientos das coisas” criaram as “feridas narcisistas da sociedade ocidental”. No entanto, analisando a perspectiva metafórica do autor, vemos que essas feridas ainda continuam abertas na contemporaneidade. Foucault aponta que, com as teorias de Freud, Nietzsche e Marx a hermenêutica moderna mudou a natureza dos símbolos, passando a dar maior preponderância à interpretação; é nesse sentido que a infinidade das interpretações sobre os fenômenos favoreceram o prevalecimento do interprete. Entendemos que nessa perspectiva os bens sagrados seguiram sendo monopolizados por grupos que detinham o poder de legitimar suas interpretações dos símbolos; e “é ainda nesse sentido que Nietzsche diz que as palavras foram sempre inventadas pelas classes superiores; não indicam um significado, impõem uma interpretação” (FOUCAULT, 1997, p.24). No entanto, o encontro entre as religiosidades – tradicionais e europeias – em Angola apresenta indícios dessa lógica; trata-se de um encontro que subtrai a questão dialógica, em razão de sua natureza assimétrica, transformadora e universalista. A função desse encontro é “orientalizar<sup>7</sup>”, usando o conceito de Said (2007).

Embora houvesse em princípio a conversão de reis e nobres em Angola, o discurso missionário, na sua evolução, enquadrou-se num plano maior e de extrema violência. O filósofo congolês W.Y Mudimbe (2013, p.71, grifos nossos) apresentou o papel, a materialização e os efeitos desse discurso da seguinte maneira:

O discurso missionário ortodoxo, mesmo sendo imaginativo ou fantasioso, evoluiu no quadro de que, a partir de agora, denominarei de *autoridade de verdade*. Este é o desejo de Deus para a conversão do mundo em termo de regeneração cultural e sociopolítica, desenvolvimento econômico e salvação espiritual. Isto significa, pelo menos, que o missionário não entra em diálogo com os pagãos e os ‘selvagens’, mas deve impor a lei de Deus que ele encarna. Todas as culturas não cristãs têm de sujeitar-se a um processo de redução, ou – em linguagem missionária – de

---

<sup>7</sup> Edward W. Said (2007) descreve o conceito de orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. Tal conceito é ampliado nas discussões sobre a relação do Ocidente com o resto do mundo.

regeneração segundo as normas que o missionário representa. Este projeto é perfeitamente lógico: uma pessoa cujas ideias e missão são provenientes e apoiadas por Deus têm o pleno direito de usar todos os meios possíveis, até a violência, para atingir os seus objetivos. Consequentemente, a ‘conversão africana’, em vez de ser uma consequência positiva de um diálogo – impensável *per se* – acabou por ser a única posição que os africanos poderiam assumir, de forma a poderem sobreviver enquanto seres humanos.

O autor buscou demonstrar que o encontro entre europeus e africanos se deu numa lógica organizada através de um sistema contínuo que comporta “três ações complementares: o domínio do espaço físico, a reforma das mentes nativas e a integração de histórias econômica locais segundo a perspectiva ocidental” (MUDIMBE, 2013, p.16). Entretanto, nos interessa com isso compreender em que medida a estruturação do campo religioso contribuiu para que esse quadro, denominado por Mudimbe como “autoridade de verdade”, definisse as novas perspectivas no âmbito da cosmovisão no espaço africano, propriamente em Angola.

Em Angola, como em toda África, a crença e prática religiosa estavam inextricavelmente ligada à cultura (OPOKU, 2010), pois, no que concerne a relação do homem/mulher com a sociedade, ser humano significava pertencer à comunidade. Nessa ordem, o sentido do sujeito está intimamente relacionado, não apenas com os valores organizacionais, mas principalmente com as crenças, ritos e mitos, que de alguma forma estruturam a sociedade. A sociedade aqui se apresenta como interação psíquica entre os sujeitos, produzindo imperativos coercivos que se sobrepõem as vontades individuais. Entendemos que essa interação psíquica configurou o campo da tradição e da cultura, absorvendo as religiosidades, que aqui se apresentam sem o caráter individualista, sendo que se desconhecia a ideia de conversão.

Importa frisar que tal interação psíquica não provém do que Durkheim (1999) chamou de solidariedade mecânica (ou solidariedade por semelhança), pois compreendemos que tal associação nos conduziria para perspectiva evolucionista unilinear; perspectiva essa que, inevitavelmente nos levaria ao reducionismo caracterizado pelas relações entre elementos binários – mecânica/ orgânica, simples/complexo, evoluído/atrasado etc. – que, aliás, continua permeando, de forma menos explícita o pensamento ocidental.

O cristianismo católico, desde o final do século XV, não apenas enriqueceu como também subjugou o campo da religiosidade em Angola. Pois, como frisou o antropólogo estadunidense John Burdik (1998), o outro lado do discurso universalista que sustenta o

cristianismo é o discurso individualizante, que de certa forma caminha contra as particularidades étnicas e, no caso angolano, levou outras práticas religiosas mais para o campo da tradição cultural do que da religião em si. Portanto, se torna praticamente impossível abordarmos o campo da religiosidade em Angola sem enfatizarmos a presença e a funcionalidade do cristianismo e suas mutações, principalmente quando temos a cidade de Luanda como recorte amostral, que desde sua tomada e “fundação”, em 1575, tornou-se uma cidade cosmopolita, absorvendo grupos étnicos – judeus e mouros europeus e grupos de outras regiões do próprio reino do Congo –, criando assim novas subjetividades que compuseram uma cultura, digamos crioula, nos termos de Benedict Anderson (2008).

Há hoje grande predominância do catolicismo e suas hibridações no campo da religiosidade luandense, que parece explicar-se pelo peculiar processo de ocupação, exploração e colonização do território angolano, que durou desde o século XV (1483) até o XX (1975). Segundo relatos trazidos ao nosso conhecimento pelo historiador Gerald Bender (1976), o navegador português Diogo Cão, em sua primeira viagem ao reino do Congo, teve a “brilhante” ideia de firmar um comprometimento diplomático em que deixaria quatro de seus representantes no território africano, levando consigo quatro emissários pertencentes ao reino. O rei D. João II viu nesse acordo uma ótima oportunidade para impressionar o rei do Congo, protagonizando uma refinada hospitalidade real, incluindo melhor alimento, vestuário, educação e obviamente, religião.

Impressionado com os relatos dos primeiros dez anos de contato, Nzinga Nkuvu, então rei do Congo, enviou seus representantes para Lisboa para “pedir” técnicos e missionários, com intuito de fazer algumas reformas política-religiosas em seu reino. Grande parte da família real e nobre recebeu então o batismo da Igreja Católica, dando início a uma nova fase do cristianismo naquela região. Lembrando que já havia evidências do cristianismo, em outros moldes claro, antes dos “descobrimientos” protagonizados pelos navegadores europeus. Opoku (2010, p.596) fala em três fases do cristianismo na África pré-colonial: a primeira encerrou-se no século VII com o advento da islamização no continente; a segunda fase teve lugar na era das explorações portuguesas (sec. XV); a terceira fase caracteriza-se pela explosão missionária na Europa (1800-1885). Percebe-se ainda hoje em Angola resquícios do cristianismo da primeira fase, mas tais práticas e crenças foram descaracterizadas da perspectiva religiosa, encaminhadas para a tradição cultural.

Mpemba Nzinga, filho e sucessor de Nzinga Nkuvu, que teve 10 anos de estudo clericais em Lisboa antes de assumir o reinado em 1505, tornou-se praticamente o primeiro rei católico a promover profundas mudanças políticas no reino. Embora seu pai também tenha passado por uma rápida conversão – mais verbal do que subjetiva –, Mpemba Nzinga representou grande vitória para política portuguesa, tendo seu nome mudado para Afonso I (BENDER, 1976). Pela primeira vez, o reino do Congo tinha um rei que acreditava seriamente na superioridade política, religiosa e cultural portuguesa. Com isso, deu-se início a um processo de cristianização católica na vasta região do reino do Congo, que ainda em 1517 teve o primeiro bispo católico africano, o filho de Afonso I – príncipe D. Henrique –, que esteve no comando da igreja do Congo de 1518 a 1536 e, assim como pai, promoveu a evangelização no reino.

Essas medidas política-religiosas tomadas por Afonso I não tiveram o resultado esperado, pelo contrário, serviram para fragilizar política e socialmente o reino do Congo. Segundo Bender (1976, p.33), depois de 13 anos de estudos clericais em Lisboa e Roma, D. Henrique “voltou ao Congo com poder de bispo para unicamente ser ridicularizado e ignorado pelo clero branco [...]”. O título religioso foi apenas figurativo, com ênfase na sua funcionalidade política-comercial, que transformou a região num depósito de escravos, sendo que, até mesmo os sacerdotes e missionários, vindos de Portugal, não resistiram ao tentador comércio de compra e venda de homens e mulheres submetidos à escravidão. Segundo o autor, o rei Afonso I e seu filho, bispo D. Henrique, acabaram falecendo deprimidos e abandonados.

Com a tomada de Luanda por Paulo Dias de Novais em 1576, começou o processo de evangelização sistematizada em Angola feita pelo clero secular, jesuítas, franciscanos, capuchinhos e carmelitas (NEVES, 2007). Paulo Dias de Novais, como capitão da caravela teve a incumbência de acompanhar os jesuítas que, ao chegarem ao recém-reino autônomo, temeram o comportamento hostil do rei Ngola Kiluanje; comportamento esse confirmado com a prisão de Paulo Dias de Novais por cinco anos. Segundo Mariana Fonseca (2012, p.56), “[...] Ngola se interessava mais pelas bebidas ofertadas do que pela palavra de Deus”. Com isso,

Diante da ideia de converter as massas barbaras sem o uso da força, aconselhava-se a mudança da política de cooperação pela política de conquista. Assim, em vez de nova missão religiosa para Angola, composta por embaixadores e presentes, defendeu-se o envio da primeira expedição militar, que impusesse a conversão pelas armas (FONSECA, 2012, p.57).

Entre conspirações, traições e resistência, deu-se início em 1580, as incursões militares contra Angola. As estratégias haviam sido mudadas, agradando definitivamente os jesuítas que discordavam desde o princípio da evangelização pela cooperação.

Os rituais de vassalagem, minuciosamente descritas por Fonseca (2012), que se seguiu logo após o começo das guerras coloniais, parecem demonstrar as causas que explicam a continuação, de maneira implícita, das religiosidades locais em Angola. Segundo a autora, tais rituais seriam análogas à estrutura medieval, que obrigava os poderosos locais a estabelecer acordos com as novas forças – que nesse caso são os portugueses – no intuito de minimizar seus danos. Os *soba*<sup>8</sup>, como vencidos, eram obrigados a declarar consentimento, fornecer apoio militar e pagar tributos; com isso teriam da parte do vencedor a proteção e investidura. Por outro lado, apresentava-se uma vantajosa oportunidade política entre eles, pois pensavam ganhar maior autonomia política na nova estrutura social.

Os *soba*, mesmo sendo batizados, continuavam praticando as religiosidades tradicionais no século XVII, algo que não parecia ser grande preocupação para os jesuítas, pois a catequização não parecia ser a motivação principal entre eles. Preocupações como distribuição e exploração de terras (num sistema de capitânicas) e comércio de homens/mulheres escravizados atraía muito mais do que a “salvação das almas perdidas”. Mas, embora não fosse questão de prioridade o batismo dos nativos, havia forte rejeição aos comportamentos religiosos encontrados na região. Os escritos de Antônio de Oliveira de Cadornega, capitão e historiador português em missão em Angola, demonstram a repulsa e intolerância dos portugueses quanto às crenças locais no final do século XVII. Em um dos trechos ele afirma que,

Os seus costumes de idolatras seguindo os ritos gentílicos na invocação do diabo rendendolhe adoraçoens e obsequios, como a seu Deos, adorando idolos de sua invocação, impretando seus diabólicos favores para remedio de suas enfermidades com toda a disformidavel de sua gentildade de que era Rey e Senhor, tendo sua Corte como dito he em o sitio de Cabaça onde era assistido dos grandes do seu Reino [...].(CADORNEGA, 1972, Tomo I, p. 28 apud GUIMARÃES FRANCO, 2013, p.6).

Vemos acima que, embora o cristianismo tenha se legitimado como religião oficial ainda no século XV, o campo da religiosidade não empobreceu, pelo contrário, houve maiores manifestações, ainda que implícita, das práticas místicas e espirituais, que foram fortalecidas

---

<sup>8</sup> Designa-se *soba* os líderes políticos regionais tradicionais. Sua autoridade tem ligações mágicas.

por imagens e símbolos provenientes do cristianismo católico. Houve a partir do século XVIII certa africanização da Igreja Católica, pois havia dificuldade do povo congo em professar a nova fé; o caráter interpretativo da mensagem não atendia a demanda religiosa, sendo que para tais povos, a “mensagem” não deve ser apenas interpretada, ela deve ser sentida (BATSÍKAMA, 2016). Houve com isso a necessidade de adequar o cristianismo às línguas bantu<sup>9</sup>. É nesse contexto que entendemos que as trocas simbólicas no campo da religiosidade permitiram o surgimento de um catolicismo caracterizado pelo sincretismo, que, ao absorver elementos das religiosidades locais, se reconfigurou para atender demandas sociais práticas.

O catolicismo, embora se apresentando como forte e autônomo movimento, não resistiu as inexoráveis influências externas, pois convém mencionar que as instituições religiosas nem sempre são os criadores dos símbolos religiosos (GRACINO JUNIOR, 2011). Um exemplo pertinente se constatou ainda no século XVII, com a devoção à santa católica Nossa Senhora da Imaculada Conceição em Angola, na vila da Muxima, região de Quissama em Luanda, que atendendo as demandas locais foi socialmente renomeada, passando a se chamar *mamã muxima*. Considerando que a palavra muxima significa coração – na língua Kimbundo –, a igreja da Nossa Senhora da Imaculada Conceição passou a se chamar igreja da “mãe do coração” – igreja da *mamã muxima* – permitindo assim maior proximidade e intimidade com os angolanos.

Assim, as religiosidades locais perderam sua legitimidade enquanto elementos religiosos autônomos, passando a depender de sua anexação no sistema simbólico universal. Ou seja, tais práticas e crenças locais engendraram o restrito campo religioso legítimo apenas por representarem simbolicamente a religião externa. Isso porque Portugal e as representações do catolicismo em Angola passaram a deter o monopólio da manipulação dos bens sagrados. Com a resignificação, a santa *mamã muxima* adquiriu funções já conhecidos no sincretismo religioso africano, como “fazer chover” em tempos de seca, descobrir e desfazer feitiço, punir criminosos, curar enfermos, tornar as mulheres férteis etc. Mas, tais atributos, embora legítimos como elementos católicos, seriam excluídos do campo religioso politicamente legítimo caso fossem transferidos para outro representante mágico de caráter local. É nessa perspectiva que entendemos que as religiosidades tradicionais seguiram perdendo o caráter religioso nos discursos ocidentais; discursos que continuam sendo consubstanciados pela

---

<sup>9</sup> Trata-se de um tronco linguístico que deu origem a várias línguas africanas.

lógica do “orientalismo”, estabelecendo, portanto, “um conjunto de restrições e limitações do pensamento” (SAID, 2007, p.75).

### **1.3 Restruturação do campo religioso na colonização**

Para analisarmos a estruturação do campo religioso durante o processo colonizador em Angola faz-se necessário, primeiramente, definirmos conceitualmente o termo colonização. De acordo com Mudimbe (2013), tanto o termo colonialismo como colonização derivam do termo latino *colere*, que significa cultivar ou conceber, embora fosse genericamente entendida como “arranjo” ou “organização”. Não interessa aqui nos atermos ao significado do termo em si, sendo que não há consonância entre o termo e as práticas que o sustentaram; no entanto, achamos pertinente extrair seu significado a partir de sua função prática. Sendo assim, para nossas pretensões, colonização é uma empreitada militar na qual se extrai a soberania dos autóctones, fazendo dos mesmos reféns de uma política administrativa coerciva, seja ela física ou simbólica.

Segundo o historiador Albert Adu Boahen (2010, p.01), “na história da África jamais se sucederam tantas e tão rápidas mudanças como durante o período entre 1880 e 1935”. A década de 80 do século XIX marca realmente uma nova era no plano mundial, pois novas formas de organização social, política e econômica estavam emergindo. A revolução industrial pode ser considerada um elemento central nessas transformações, pois suscitou o desinteresse pelo tráfico de homens e mulheres escravizados. Por outro lado, houve a necessidade do controle político direto sobre o continente, que levou ao descarte das lideranças locais como “parceiros” e a ampliação de território, saindo das restritas regiões costeiras para ocupar o interior. Boahen (2010) frisa que até 1880 o continente africano era governado ainda por seus reis, rainhas, chefe de clã e de linhagem em 80% de seu território.

A superioridade militar fez com que, com algumas raras exceções, os países africanos se rendessem as imposições do colonizador. Com Angola não foi diferente, depois de uma ousada resistência no reinado de Njinga Nbandi (1582-1663), última grande representante da corte Ngola<sup>10</sup> que tentou consolidar politicamente o reino do Ndongo. Sem muito êxito, considerando que já vinha sofrendo forte pressão, visto que ainda no século XVI deu-se início

---

<sup>10</sup> O título ngola, adotado por algumas linhagens, foi pilar principal na fundação do reino Ndongo (hoje Angola). Tal título é sustentado por mitos ligados à metalurgia, pois o primeiro rei (ngola-missuri) era considerado “rei ferreiro”, que detinha poderes mágicos.

a uma campanha contra o Ndongo – que havia conquistado sua autonomia, depois de uma sangrenta batalha contra o reino do Congo em 1555 – onde se juntaram os congoleses, luso-africanos mercenários e vários *soba* contra a corte ngola (FONSECA, 2012). Diante do quadro político crítico, Njinga Nbandi tentou assegurar de várias formas a soberania de seu reino, convertendo-se ao cristianismo durante um encontro diplomático ainda enquanto embaixadora em 1622. Em seguida, já como rainha, aliou-se aos holandeses, que chegaram a ocupar Luanda por sete anos (1641-1648), sendo posteriormente derrotados pelos portugueses e aliados locais.

Uma das estratégias do governo colonial português foi forçar o avassalamento dos *soba*, sendo que muitos deles vislumbraram nisso grande oportunidade para adquirir vantagens políticas e econômicas. Muitos dos *soba*, embora tivessem decidido apoiar os portugueses, resistiram ao cristianismo, não concordavam em abandonar as religiosidades tradicionais. Práticas como a poligamia, que possuía uma função socioeconômica, eram mantidas, pois mais mulheres significava mais terra para cultivar, ou seja, mais riqueza. Por outro lado, o culto aos ancestrais também parecia ser uma manifestação no campo da religiosidade que os *soba* não tencionavam abandonar pelo cristianismo.

A subjugação política-militar não impediu as manifestações de ritos e crenças de caráter tradicional entre os angolanos durante o processo de exploração colonial. Os luandenses recorriam aos *quimbanda*<sup>11</sup> para buscar respostas e soluções dos problemas da vida ordinária. Alguns males como fome, miséria, desemprego e enfermidades eram atribuídos às causas sobrenaturais, suscitando assim “tratamentos” espirituais da parte dos curandeiros. Tais práticas, embora muito presentes na sociedade, foram severamente excluídos do campo religioso como elementos do sagrado, pois elas passaram a ser demonizados na lógica do cristianismo católico.

A lógica católica reestruturou a sociedade, enfatizando e naturalizando as desigualdades, não apenas de grupos sociais, mas também raciais e culturais. Desse modo, os luandenses que compunham o vasto campo das religiosidades locais foram destituídos do capital religioso, nos remetendo aos estudos de Bourdieu (2007), quando analisa as disputas simbólicas no campo religioso. O governo colonial português, em seu projeto civilizador, incumbiu-se em deslegitimar e excluir do espaço público toda manifestação explícita de caráter místico local

---

<sup>11</sup>A palavra *quimbanda* deriva da língua Kimbundo refere-se ao especialista em magia, entendido como um homem ou mulher dotado(a) de poderes sobrenaturais para resolver questões sociais e pessoas de ordem diversa.

que pretendia cunhar-se de atributos religiosos. As religiosidades africanas foram assim estigmatizadas e compreendidas num contexto dualista – sagrado e profano, bonito e feio, preto e branco, atrasado e avançado, selvagem e primitivo e certo e errado. Uma maneira de minimizar o estigma foi engendrar o campo cultural, pois assim assegurariam algum grau de legitimidade no espaço público contemporâneo.

#### **1.4 Influência e consequências do protestantismo no campo religioso angolano**

A Conferência de Berlim<sup>12</sup> (1884-1885) desencadeou acentuadas mudanças no continente africano em geral. Mas, convém ressaltar que tal evento não deu início ao processo de colonização – que já se arrastava havia séculos –, apenas surgiu para definir e mudar algumas regras no “jogo” da exploração. A recém-unificada nação alemã preparava o terreno para a transição da *realpolitik*<sup>13</sup> para a *weltpolitik*<sup>14</sup>, que levaria a uma política de expansão imperialista em escala mundial.

Houve com isso a necessidade de algumas mudanças nos discursos, mas sem alterar o caráter assimétrico frente às colônias, claro. Talvez por isso, o darwinismo social<sup>15</sup> foi abraçado e elevado inclusive para o campo religioso. O historiador Godfrey N. Uzoigwe (2010, p.25, grifos nossos) resalta que “o cristianismo evangélico, para o qual *A origem das espécies* era uma heresia diabólica, não tinha, por sua vez, o menor escrúpulo em aceitar as implicações”. Mas, por outro lado, o aumento da evangelização em África, principalmente em Angola, possibilitou a reestruturação do campo religioso, que por sua vez, afetou diretamente o campo político. Uma vez que Portugal havia sido levado a assinar um documento que o obrigava a proteger e promover campanhas missionárias, independente da origem nacional ou confessional, nas colônias (NEVES, 2007).

---

<sup>12</sup> O Chanceler alemão Otto von Bismarck liderou as negociações e mediações durante a Conferência de Berlim, uma conferência que aconteceu entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885 e delimitou regras e acordos durante a ocupação e divisão do continente africano pelas potências europeias.

<sup>13</sup> Realpolitik (do alemão real "realístico", e Politik, "política") refere-se à política ou diplomacia baseada principalmente em considerações práticas, em detrimento de noções ideológicas.

<sup>14</sup> Weltpolitik (do alemão, Política mundial) foi uma estratégia adotada pela Alemanha no final do século XIX pelo imperador Guilherme II da Alemanha, para substituir a Realpolitik. O principal objetivo dessa política era aumentar a influência da Alemanha no cenário internacional.

<sup>15</sup> Darwinismo social é um nome moderno dado a várias teorias da sociedade, que surgiram na Europa Ocidental e América do Norte, na década de 1870. Trata-se de uma tentativa de se aplicar o darwinismo nas sociedades humanas.

Apesar de Portugal – por ser um país oficialmente católico – olhar com certa desconfiança os missionários protestantes, não podia criar impedimentos reais nos trabalhos evangelísticos que, diferente do catolicismo, promovia, embora com certa timidez, as línguas e culturas locais. Abria-se, com isso, caminho para o surgimento de uma nova “ética”, que acabou suscitando insuficiência na estrutura – política e econômica – colonial, quadro que se agravava ainda mais com a revolução republicana em Portugal<sup>16</sup>, no ano de 1910. Diante disso, houve reação por parte do governador colonial de Luanda, o então general Norton de Matos, que publicou o decreto nº 77 em 1921, com o objetivo de assegurar o projeto “civilizador”. O conteúdo do decreto, que em princípio parecia ter função “protetora”, mostra o caráter ambíguo da colonização portuguesa, uma colonização que aproxima para segregar, como se entende na descrição de Neves (2007, p. 513).

A liberdade religiosa é garantida e há que zelar pela melhoria das condições de vida do povo nativo e do aperfeiçoamento das suas capacidades, sem nunca pôr em causa a ordem pública. Só na catequese se poderia falar a língua local. Os escritos tinham de ser em português, exceptuando-se os escritos religiosos onde se podia fazer uma edição bilíngue. O Estado prometia contribuições financeiras aos professores europeus que ensinassem bem o português. As atividades das Missões eram vigiadas para ver se o efeito ‘civilizador’ não era posto em causa. Caso contrário, o governo ameaçava com a extinção e a proibição.

As primeiras décadas do século XX mostraram alguns efeitos da evangelização protestante, que começou no ano de 1878, com a chegada dos primeiros missionários, pertencentes à Sociedade Missionária Baptista de Londres (BMS). Os missionários batistas chegaram ao Norte de Angola, sendo recebidos na cidade de S. Salvador (atual M'Banza Kongo) pelo rei Congo. Outro contingente missionário que chegou ao planalto central do país pertencia a Junta Americana de Comissários para as Missões Estrangeiras (JACME), também denominada Igreja Congregacional (SCHUBERT, 1999), cuja primeira expedição realizou-se no interior de Angola, em 1882, na região do Bié – local de nascimento de Jonas Malheiro Savimbi, um dos mais importantes líderes revolucionários na luta contra o domínio colonial –, em meados do século XX. Os *quimbundo*<sup>17</sup> realizaram o primeiro contato com os protestantes da igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos da América (IEEUA) em 1885, ano em que 45 missionários Metodistas, saindo de Nova York, desembarcaram na cidade de Luanda.

---

<sup>16</sup> A revolução republicana de 1910 derrubou ao regime monárquico português e realizou importantes progressos no plano das liberdades e direitos fundamentais.

<sup>17</sup> Grupo étnico que ocupa o centro-oeste angolano.

A influência cristã nos moldes protestantes suscitou novas formas de sociabilidades, ou seja, surgiram novos modos de agir que de alguma forma pressionaram a estrutura colonial. Tais modos de agir são específicos e só podem ser determinados por fatores históricos e condições sociais igualmente específicos. É o que Weber denominou “ética econômica”, pois “refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (WEBER, 1982, p.309).

A determinação religiosa da conduta da vida no viés protestante levou alguns angolanos a um racionalismo que demandava liberdade econômica, política e principalmente individual. Mas, como Weber (1982) aponta, essa determinação religiosa da conduta da vida foi apenas um dos elementos da “ética econômica”. No entanto, o movimento protestante por si só não explica as transformações que viriam a seguir, haja vista que a realidade cultural angolana distancia-se dos países tradicionalmente protestantes. Outros fatores – políticos e sociais – que compunham a sistêmica crise global<sup>18</sup> no início do século XX contribuíram para o surgimento das novas formas de sociabilidades durante e depois da colonização.

Por outro lado, é inegável o reconhecimento dos protestantes, com seu *ethos* peculiar, como impulsionadores do movimento transformador, mesmo que indiretamente, na sociedade colonial angolana. Esse movimento protestante suscitou novos padrões culturais que precipitou o sistema colonial para o anacronismo. Pois diferente dos católicos, “os protestantes [...] seja como camada dominante *ou* dominada, *seja* como maioria *ou* minoria, mostraram uma inclinação específica para o racionalismo econômico [...]” (WEBER, 2004, p.33 grifos do autor). Um racionalismo econômico que, no caso das colônias, acabou contribuindo de forma positiva na manutenção das potências europeias, pois o cenário político-econômico que se desenhava no mundo, logo após a revolução industrial, demandava consumidores e não mais escravos. Esse é um dos motivos que parece sustentar a tese de que o processo de descolonização em Angola não foi necessariamente caracterizado por rupturas. Tratou-se, em linhas gerais, de um processo transitório necessário para garantir as continuidades.

A embrionária “ética econômica” nos moldes protestantes, que começou permeando a sociedade angolana através das atividades religiosas e escolares, entrou em contradição com o sistema colonial português; tal racionalismo demandava de forma inexorável alguns direitos

---

<sup>18</sup> O século XX começou com fortes tensões e rivalidades entre os países que almejaram consolidar o *status* de potência. Havia as disputas coloniais – sendo que os países buscavam novos mercados – disputas econômicas e disputas nacionalistas.

fundamentais da modernidade. Os protestantes pareciam mais hábeis em atender os ensinamentos do apóstolo Paulo que consta no Livro de Romanos, acerca da necessidade de atingir apenas os corações dos possíveis fiéis, ao invés de atarem-se na transferência e “domesticação” das culturas por intermédio de rígidas leis (Rm, 2:29). Tal quadro explica as inúmeras prisões e deportações envolvendo os protestantes em Angola durante a colonização, causando uma brusca queda percentual (34%) na presença desses missionários nos anos sessenta (NEVES, 2007).

A estrutura administrativa – retrógada mesmo para os padrões coloniais – criada eufemisticamente – com o estatuto do trabalho forçado, em 1889 – para camuflar um sistema ainda escravocrata, se via abalada por fatores tanto internos como externos. O estatuto era composto pelas seguintes categorias de trabalho: *trabalho correcional*, *trabalho obrigatório*, *trabalho contratado*, *trabalho voluntário*, *cultivo forçado* e *trabalho emigrante* (MENEZES, 2000, p.134-137).

Eis aqui, segundo Menezes, algumas características de trabalho desse sistema: *trabalho correcional*, imposto aos africanos que violassem algum código laboral ou penal, ou deixassem de pagar impostos *per capita*, que todo nativo estava sujeito; *trabalho obrigatório*, este foi o mais aplicado em Angola, não dispensando nem mulheres nem crianças, aplicado na medida em que havia poucos voluntários (quase nunca havia voluntários); *trabalho contratado*, aplicado a qualquer africano que não pudesse comprovar que esteve empregado durante, pelo menos seis meses; *trabalho voluntário*, onde o trabalhador era contratado diretamente pelo empregador, com salários menores em relação ao trabalho contratado, havia um forte apelo moral, com dizeres do tipo, “negro não gosta de trabalhar” ou “negro só trabalha no chicote”, para que os negros aderissem esse tipo de trabalho, que se conformava com qualquer remuneração; *trabalho emigrante*, que consistia no envio de trabalhadores para outros países – Rodésia do Norte (Zâmbia) e África do Sudeste (Namíbia) –, com seus salários pagos pelos governos contratantes ao governo português, que fazia chegar aos nativos até seis meses depois.

Nesse contexto, embora houvesse pequenas recompensas em dinheiro, consideramos que a força de trabalho passa a ser uma falsa mercadoria, camuflando a verdadeira mercadoria – o ser humano – que aparece de forma latente. Os homens e mulheres, embora aparentassem livres, viviam de maneira restrita, principalmente os “indígenas” – *status* atribuído aos não

“civilizados” –, que compunham a esmagadora maioria, pois pouquíssimos nativos tinham acesso à educação nos moldes ocidentais. Por isso Menezes (2000, p.149) comenta que,

Para os ‘indígenas’, o decreto português restringia a liberdade de movimento, excluía os locais de todo e qualquer direito político, permitia a imposição administrativa do trabalho como forma de dignificação do sujeito, dentre outras arbitrariedades da ‘civilização’ portuguesa.

As diversas atividades assistencialistas, escolares e religiosas protagonizadas pelas igrejas protestantes deram início a uma ética que se voltava para o autoconhecimento e valorização da cultura interna. Um exemplo claro se deu com a reprodução do Novo Testamento na língua *umbundo*<sup>19</sup> (NEVES, 2007), fazendo com que as pessoas passassem a entender que era possível ser cristão sem necessariamente descaracterizar-se culturalmente. Mas, nos parece que o mais expressivo exemplo de influência protestante que resultou na revalorização da cultura interna foi caracterizado pelo movimento tocoísta, iniciado pelo profeta angolano Simão Gonçalves Toco (1918-1984), em meados do século XX.

Simão Toco, por nascer no norte de Angola, na província do Uige, foi influenciado pelos protestantes da Sociedade Missionária Baptista de Londres (BMS), que acabaram por garantir seu ensino religioso e escolar entre 1923 e 1933. Ao ser enviado à Luanda para concluir seus estudos, Toco ingressou na Igreja Metodista, hospedando-se curiosamente na residência da família de Agostinho Neto, que anos depois se tornara o primeiro presidente de Angola. Pedro Neto, pai de Agostinho Neto foi um pastor metodista muito bem relacionado, algo que talvez tenha facilitado ainda mais o ingresso de Simão Toco no disputado Liceu Salvador Correia na cidade de Luanda (BATSÍKAMA, 2016).

O movimento protestante tocoísta teve início curiosamente em Leopoldville (atual República Democrática do Congo), com alguns poucos seguidores, ainda em 1943. Em 1946, houve maior protagonismo do profeta na Conferência Regional em África Central Ocidental, patrocinada pelas Missões Estrangeiras da Conferência da América de Norte em Leopoldville, onde Toco foi orador, pedindo que Deus enviasse o Espírito Santo à África (HENDERSON, 2013). Três anos depois (1949), Toco rompe definitivamente com a Igreja Batista e o movimento se legitima no evento em que se evidenciou a descida do Espírito Santo. O movimento tocoísta está constituído eclesiasticamente sob a denominação Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (INSJCM); denominação não muito conhecida socialmente em

---

<sup>19</sup> Língua falada pela etnia ovimbundo nas regiões das montanhas centrais de Angola.

razão da intensa projeção da figura do profeta (Simão Toco), que por sua vez, aos olhares do senso comum, parece tomar para si todo caráter divino.

Simão Toco na figura do profeta carismático, não aparece com uma religião nova, mas apenas como um reformador, como sinaliza Weber (apud FREUND, 2003), descentralizando e desaprovando o cristianismo voltado para o ocidente, que sustentavam liturgicamente alguns princípios que corroboravam para manutenção da estrutura hierárquica na colônia. Por outro lado, os ritos e práticas místicas locais também foram alvos de duras reprovações da parte do profeta; havia clara distinção entre a figura do profeta e a do feiticeiro, de modo que o conteúdo do primeiro “não consistia absolutamente em processos mágicos, mas sim em uma doutrina ou em um dever” (FREUND, 2003, p.143).

Em meio às prisões e deportações, o movimento tocoísta foi se expandido dentro e fora de Angola ainda nas administrações coloniais. A prisão de Toco em Leopoldville, no ano de 1949, acusado de “práticas rituais místico-religiosa” (BATSÍKAMA, 2016), pareceu avivar a fé no interior do movimento, levando dezenas de fiéis a entregarem-se voluntariamente às autoridades que haviam detido o profeta, num ato que misturava resistência e devoção. Com isso, os tocoístas resistiam à desapropriação objetiva do campo religioso (BOURDIEU, 2007), recusando o caráter profano que lhes fora imputado.

As sedes da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (INSJCM) estão localizadas na República de Angola, sendo a social, na Província de Luanda, na Avenida Engenheiro Pedro de Castro Van – duném (Loy) e a Espiritual, em Sadi Zulumongo – Ntaia Maquela do Zombo, Província do Uíge<sup>20</sup>. Criou-se uma estrutura colossal fora dos padrões das igrejas nacionais que atuam em Luanda; inclusive foi inaugurado recentemente (2017), na cidade de Luanda, o Instituto Superior Politécnico tocoísta (ISPT), com capacidade para comportar até 3500 alunos.

Atualmente os tocoístas engrossam os expressivos 38% da população protestante em Angola, representando a segunda maior igreja cristã no país. Tal feito se pode explicar pela flexibilidade do cristianismo africano em absorver progressivamente elementos culturais tradicionais; por exemplo, aponta-se o atual líder espiritual dos tocoístas, bispo Dom Afonso Nunes como a personificação do profeta Simão Toco. Visto que, segundo Batsíkama (2016), para os tocoístas o profeta continua vivo em espírito. Ressaltamos que, com isso muitos

---

<sup>20</sup> Informações conferidas no site oficial da Igreja. . Disponível em: <http://www.insjcm-tokoistas.org>. Acesso em: 10/11/ 2017.

desses elementos entendidos apenas como tradicionais, estariam retornando ao campo religioso legítimo, no entanto, alguns ritos e práticas que, com a chegada dos portugueses, passaram a ser considerados profanos, foram retomados como sagrados pelo cristianismo africano professado pelos tocoístas.

Algumas dessas práticas tradicionais, principalmente relacionadas às questões familiares, são remanescentes do campo religioso cristão anterior ao catolicismo, pois como já mencionamos, houve três fases de incursão do cristianismo na África, sendo que a primeira, que findou no século VII, caracterizava-se por religiosidades advindas do cristianismo primitivo e, este por sua vez, detinha alguns princípios culturais provenientes do judaísmo. Henderson (2013, s/p), ao relatar sobre a presença dos primeiros missionários em Angola, diz que:

A maioria dos missionários não apercebeu, durante algum tempo, que embora a vida na Europa e em África estivesse em profundo contraste, o facto é que a visão bíblica e a visão banta acerca desse mundo tinham muitos paralelos.

Pode-se concluir na análise de Henderson que os povos que ocuparam a região de Angola, embora praticassem religiosidades voltadas aos ancestrais, possuíam similaridade com o cristianismo primitivo. Similaridades pouco presente no proselitismo adotado tanto pelos católicos quanto pelos protestantes históricos, pois o objetivo fundamental, embora de forma latente, passou a ser a aculturação dos povos e não enfatizar semelhanças que inevitavelmente demandariam tratamentos igualitários.

O autor vai dizer ainda que “os cristãos ocidentais pouco se interessavam das genealogias do Antigo Testamento em que se falava da descendência de Abraão e nos evangelhos da ascendência de Jesus [...]” (HENDERSON, 2013, s/p), pois esse caminho levaria até aos laços comunitários fortes criados pelos ancestrais, que contrasta com alguns princípios individualistas, puramente econômicos e centralizadores que permeiam a Europa moderna. O autor continua alegando que “[...] os angolanos leram com muita atenção estas genealogias, pois sentiram a afinidade entre a cultura banta e a Bíblia, nas quais o parentesco é essencial” (HENDERSON, 2013, s/p).

O cristianismo sincrético que permeia a igreja tocoísta acabou estabelecendo fortes laços comunitários, transcendendo o campo religioso com seu proselitismo a ponto de criar movimentos sociais, que acabaram sendo fundamentais na luta de libertação do povo

angolano contra o domínio colonial. Por outro lado, embora absorvendo elementos da cultura ancestral tradicional, a religiosidade tocoísta manteve seu caráter sectário, com posturas radicais de seus fiéis frente às questões sociais e políticas.

### **1.5 Os protestantes e os movimentos sociais**

Segundo Henderson (2013, s/p), os dados oficiais do governo colonial referente ao recenseamento da população religiosa em Angola, realizado no ano de 1960, apontam que havia, numa população de 4.83,449 habitantes, pouco mais de 2.454,401 católicos e 800,091 protestantes. Esse número de angolanos, que em menos de um século aderiram o protestantismo, parece indicar certa consonância entre as religiosidades ocidentais e alguns princípios culturais africanos, como frisamos acima. Mas é evidente que não devemos ignorar o caráter impositivo do sistema colonial nem torna-lo irrelevante nesse processo.

Segundo Henderson, as igrejas eram obrigadas pelo governo a catequizar, visto que o objetivo maior era “civilizar” a população. Mas, por outro lado, tal modelo de evangelização, que contempla todos os aspectos da vida dos indivíduos, levou ao domínio e manutenção dos símbolos pelos angolanos, que passaram a se apropriar dos discursos religiosos. Isso porque foi necessário confiar aos autóctones certa autonomia no processo de evangelização, em razão do reduzido número de missionários. De modo que os catequistas angolanos, chamados de *obreiros leigos* (HENDERSON, 2013), desempenharam um papel fundamental na manutenção e ressignificação dos discursos religiosos.

Esse quadro suscitou, a partir de meados do século XX, a subversão simbólica no campo religioso, que por sua vez afetou diretamente o campo político, o que nos remete mais uma vez as análises de Bourdieu (2007, p.69), quando frisa que,

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política [...].

Com o movimento protestante, o campo religioso e o campo do poder passaram a se contrapor, sendo que os tocoístas se tornaram o grupo protestante mais enfático nesse processo de subversão simbólica, devido ao seu proselitismo, digamos, revolucionário. O

profeta nesse cenário adota o caráter legislador, visando “exercer uma influência sobre as relações sociais pela criação de um novo direito” (FREUND, 2003, p.144). Mas, importa mencionar que o movimento protestante em geral, ainda que indiretamente, forjou as bordas que permeavam a estrutura política colonial, haja vista que, coincidências a parte, os três maiores líderes revolucionários que lutaram pela independência de Angola foram filhos de pastores e líderes missionários protestantes, sendo que um se tornou presidente da república.

A partir dos anos sessenta, as ações coletivas dos tocoístas passaram, ainda que indiretamente, a demandar participação política na sociedade angolana. Tais ações coletivas não eram necessariamente em defesa de organizações ou instituições, mas sim dos interesses particulares dos indivíduos, caracterizando assim, ações de movimentos sociais (TOURAINÉ, 2006). Havia uma identidade comum que transcendia o campo religioso e, por conseguinte distinguiu tal movimento dos grupos de interesses, como aponta Maria da Glória Gohn (2014) na sua análise sobre o conceito de movimentos sociais. Isso parece explicar as análises de Henderson (2013), quando menciona que, no ato de efetuar as prisões, as autoridades portuguesas não faziam quaisquer distinções entre as pessoas pertencentes aos grupos de engajamento político e religiosos, inclusive os protestantes históricos também eram presos e até mesmo assassinados. Os movimentos sociais causaram a dissolução nas fronteiras das esferas religiosa/secular.

Cabe frisar que o movimento tocoísta foi fortemente influenciado por outro movimento religioso similar em vários aspectos, que emergiu no Congo belga, denominado kimbanguista, designação essa advinda do nome do profeta fundador Simon Kimbango (1889-1951), que fundou a Igreja de Jesus Cristo sobre a Terra (OPUKU, 2010). Assim como Toco, Kimbango também foi evangelizado pelos protestantes da Sociedade Missionária Baptista de Londres (BMS), se desligando em 1921 para cumprir seu chamado profético. As fronteiras artificiais não impediram a construção de memória coletiva entre os povos que ocupavam o norte de Angola e o sul do Congo. Isso fez com que as autoridades portuguesas ficassem em alerta quanto à influência dos movimentos religiosos subversivos.

Enquanto os protestantes tocoístas resistiam às forças do governo colonial pautando-se nos princípios doutrinários da igreja, pregando a não violência, outros movimentos sociais adotaram a violência como recurso fundamental na luta em prol da independência de Angola. No mês de Março de 1961, um dos movimentos sociais conhecido como União do Povo

Angolano<sup>21</sup> (UPA), que logo depois foi extinto, perpetrou uma série de ataques contra os portugueses, causando, segundo Henderson (2013), a morte de 250 cidadãos portugueses. Tal evento suscitou uma implacável retaliação contra os angolanos e simpatizantes adeptos da descolonização, muitos deles missionários protestantes. Calcula-se que durante a retaliação houve em torno de 20 mil mortes entre os angolanos. Tais eventos agravaram o sentimento de repulsa contra os missionários e, conseqüentemente contribuiu para que se desse início ao processo de encerramento das missões protestantes. A BMS foi a primeira a ser encerrada no norte de Angola. Em seguida, em 1962, a *Canadian Baptist Foreign Mission Society* (CBFMS) ordenou a retirada de seus missionários que estavam também no norte do país, mais propriamente no enclave de Cabinda.

Os missionários protestantes passaram a ser responsabilizados pelas mortes dos portugueses no norte de Angola. Os metodistas de Luanda foram os mais submetidos à fúria portuguesa, se tornando a comunidade missionária com mais missionários expulsos. Isso se deve ao fato das igrejas protestantes estarem desempenhando, mesmo que indiretamente, um papel crucial na Mobilização de Recursos (MR) dos movimentos sociais, visto que os Estados Unidos passavam por sérias transformações sociais e políticas nos anos sessenta, que de certa forma acabaram influenciando seus missionários em Angola, principalmente na cidade de Luanda. É nesse período em que os movimentos sociais passaram a ser interpretado através da Teoria da Mobilização de Recursos (MR), tornando obsoleto o paradigma clássico, que interpretava os movimentos sociais sob o prisma do comportamento irracional das massas (GOHN, 2014).

Maria da Glória Gohn sustenta que os movimentos sociais – em prol dos direitos civis, do feminismo e contrários a guerra no Vietnã – que emergiram na sociedade estadunidense nos anos sessenta contribuíram para a formulação da teoria de MR. Trata-se de uma teoria que se pauta nos recursos humanos, financeiro e de infraestrutura; e, por conseguinte adequou-se ao proselitismo protestante, que apontava para essas três variáveis, suscitando oportunidades políticas para ações coletivas e produzindo um ambiente de lideranças disponíveis.

Os três importantes movimentos sociais foram: o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), fundado em 1956; a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), fundado em 1962 e a União Nacional de Independência Total de Angola (UNITA), fundado

---

<sup>21</sup> A UPA, também conhecido como União das populações de Angola, foi considerado um dos primeiros movimentos sociais contra a dominação colonial. criado em 1958 pelos ex-integrantes da então extinta União das Populações do Norte de Angola – UPNA.

em 1966. O fato dos líderes dos movimentos – Agostinho Neto (MPLA), Holden Roberto (FNLA) e Jonas Savimbi (UNITA) – surgirem de ambientes protestantes fez das igrejas, dos missionários e dos simples protestantes confessos, alvos de hostilizações por parte das instituições e da população portuguesa em geral. Estima-se que mais de 500 mil refugiados angolanos, fugidos da perseguição dos portugueses, atravessaram a fronteira rumo ao Congo (HENDERSON, 2013), que havia conquistado sua independência nos anos sessenta.

Alguns angolanos pertencentes à elite católica também foram perseguidos pelo governo colonial, que tinha como alvo principal os nativos instruídos. Mas, tais dissidentes católicos foram logo afastados pela hierarquia católica que andava de “mãos dadas” com o governo português.

A intolerância religiosa envolvendo as igrejas protestantes fez com que aumentasse as críticas da opinião pública internacional contra o regime Salazarista<sup>22</sup>. Com isso uma série de medidas eclesiásticas foi tomada no intuito de pressionar os governos internos – principalmente o governo estadunidense – a agir energicamente contra a opressão em Angola.

Embora houvesse muitos integrantes religiosos, os três movimentos sociais mais importantes foram aderindo ideologias políticas cada vez mais seculares. O MPLA, que venceu a acirrada disputa pelo governo em 1975, radicalizou mais ainda, aderindo ao marxismo leninista. Já sob a absoluta influência marxista-leninista, o partido do MPLA promoveu uma transformação radical da estrutura social, “criando” uma consciência de classe de fora para dentro, que não surge necessariamente no interior das unidades produtivas. Nesse contexto, Angola foi tomada pelo movimento histórico – socialismo –, que se uniu aos movimentos sociais e os confundiu, configurando assim um quadro que Touraine descreve de forma pertinente:

Compreende-se facilmente que movimentos sociais e movimentos históricos frequentemente procurem se unir e mesmo se confundir. Na realidade, a situação mais frequente é aquela em que os movimentos visam ao controle de um processo de modernização, se apropriam de movimentos propriamente sociais, como estando limitados a um tipo de sociedade. (TOURAINÉ, 2006, p.25).

Com isso, de um lado começou um processo de cooptação dos movimentos sociais, do outro, o combate aos grupos políticos adversários. O campo religioso para não se fragilizar

---

<sup>22</sup> Antonio de Oliveira Salazar, figura política que dirigiu o regime ditatorial fascista português por 35 anos (1933-1968), sendo substituído por Marcelo Caetano.

teve que adotar medidas de modo a se adequar ao novo regime. A igreja metodista tornou-se a primeira, entre os protestantes, a se identificar e apoiar a posição política do novo governo (HENDERSON, 2013). A Igreja Católica por sua vez, com sua habilidade e poder político, já havia garantido sua permanência na região, tomando a dianteira ainda no início da década de setenta, quando o Papa Paulo VI, em 1970, realizou um encontro no Vaticano com os líderes dos movimentos políticos de três países africanos de língua portuguesa – o angolano Agostinho Neto (MPLA), o moçambicano Marcelino dos Santos (FRELIMO) e o Guineense Amílcar Cabral (PAIGC) –, ato que, segundo Neves (2007) desagradou completamente as autoridades portuguesas.

### **1.6 O “socialismo angolano” e o campo religioso**

Já sob a liderança do MPLA, a República Popular de Angola começava, em 1976, um processo de reformas políticas e sociais. O país assinou um acordo de cooperação com a União Soviética, formalizando o apoio, tanto da URSS, como de toda comunidade de países socialistas (MENEZES, 2000). As contribuições desses países consistiam em assistência técnica, treinamento de mão de obra, formação política e educacional voltados para implantação das instituições socialistas.

O “socialismo angolano” evidenciava-se mais nas regiões urbanas, controladas com fortes técnicas autoritárias. Com isso, os angolanos passaram a viver sob uma espécie de doutrinação política, que de certa forma subjugava o campo religioso, destituindo as religiões do protagonismo existente no antigo sistema político, uma vez que o MPLA seria na perspectiva gransciana o *príncipe*<sup>23</sup> moderno (GRANSCI, 2007), que se incumbiria em organizar e realizar as reformas intelectuais e morais.

A autonomia das igrejas, principalmente protestantes, contrastava-se com o macro projeto político do partido no poder, pois elas impediriam o desenvolvimento da vontade coletiva “nacional-popular”. O Estado aparece nesse contexto, não apenas como opositor das igrejas, mas principalmente como seu concorrente, pois o marxismo leninista adquiriu em Angola

---

<sup>23</sup> No caderno 13, Gransci faz uma análise dos partidos políticos modernos a partir da obra “o príncipe” de Maquiavel. O autor enfatiza o caráter utópico do *príncipe*, sua inexistência como verdade histórica; no entanto ele foca-se na sua abstração doutrinária para extrair a compreensão de como os partidos políticos procuram fazer a reforma moral e intelectual dos cidadãos.

certo caráter “religioso”, de modo que seu aspecto doutrinário consistia num conjunto de elementos – mitos, ritos e profecias – aplicados para garantir sua hegemonia.

O objetivo do Estado angolano não era acabar com a existência das religiões – até porque seria impossível – mas eliminar da vida pública as manifestações e ideias religiosas. O então presidente Agostinho Neto, que abandonara o protestantismo pela fé no comunismo, já havia dito inclusive, no dia 21 de maio de 1977, que “talvez depois de 50 anos não houvesse mais nenhuma igreja em Angola” (HENDERSON, 2013, s/p).

Havia assim uma tentativa de desapropriação objetiva de algumas igrejas e movimentos religiosos do campo religioso. Para isso o Estado angolano, com suas técnicas propagandistas, instaurou um processo de ressignificação simbólica, transformando em “profanos” os fiéis protestantes e de alguns outros segmentos religiosos que mais poderiam representar ameaças na manutenção do *status quo*. Os principais alvos foram os tocoístas, os kimbanguistas e as testemunhas de Jeová; campanhas e manifestações públicas eram realizadas pelos movimentos de massa ligados ao partido único – MPLA –, no intuito de produzir opinião pública contrária a esses fiéis e suas igrejas. Simão Toco foi associado à FNLA – que se tornará inimigo do MPLA –, e para as testemunhas de Jeová lhes foi incutido uma suposta ligação com a Agência de Inteligência Americana (CIA), rótulo esse que talvez tenha contribuído para que o Bureau Político do Comitê Central do MPLA proibisse, em 1978, a presença das testemunhas de Jeová em Angola (HENDERSON, 2013).

Havia bastante similaridade entre os princípios que permeavam o marxismo leninista e as doutrinas religiosas, inclusive o presidente da república chegou a proibir a filiação de católicos e evangélicos ao partido, de modo que no estatuto interno do MPLA constava que apenas seriam admitidos os que *estudassem e praticassem*<sup>24</sup> os princípios do marxismo leninista (HENDERSON, 2013).

A religiosidade dos angolanos foi empregada para manutenção do sistema político, com isso mitos mágicos foram elaborados e propagados de modos a atender a dicotomia sagrado/profano. A ideologia política por si só não suscitaria rápida aderência popular, visto que maioria da população era analfabeta e nem fazia ideia de quem teria sido Karl Marx. No entanto, os discursos elaborados pelo Estado precisaram ser consubstanciados, além de

---

<sup>24</sup> Os verbos *estudar* e *praticar* são usados propositadamente, suscitando uma perspectiva religiosa, pois nos remetem aos princípios doutrinários que permeiam o cristianismo – estudar a sagrada escritura e praticar os mandamentos nelas contidas.

elementos políticos ideológicos, também por princípios místicos e mágicos, para que houvesse legitimidade social. Tal quadro nos remete a análise de Peter Berger, quando aponta que,

Qualquer exercício de controle social exige também a legitimação além da facticidade autolegitimante dos dispositivos institucionais – precisamente porque essa facticidade é posta em dúvida pelos recalcitrantes que precisam ser controlados. (BERGER, 1985, p.44).

Desse modo, reacendiam-se, no espaço público, as crenças nos elementos característicos das religiosidades tradicionais, de maneira que se ancoravam num campo doutrinário maior, que é o marxismo. Ironicamente, o elemento místico “irracional” tornou-se “arma” fundamental nessa estrutura política, que tinha a secularização como um dos fundamentos principais. Por exemplo, os membros da FNLA, foram acusados de “comedores de carne humana”, deslocando-os para condição de sub-humanos “diabólicos”; ao Jonas Savimbi, líder da UNITA, serviu o *status* de feiticeiro, um “homem-animal” que se transfigurava durante o conflito armado. Tal contexto se mostrou peculiar, visto que o pensamento racional apenas se fez viável na medida em que houve a inserção da magia no processo político pragmático.

Por outro lado, Instalou-se um conflito que mais parecia envolver duas religiões, do que propriamente o Estado e a religião. As igrejas foram proibidas a participar na formação educacional da população, edifícios educacionais pertencentes às igrejas protestantes foram confiscados e transformados em base militar. A organização burocrática do país colocou as igrejas operando às margens da lei, concedendo a legalização de apenas 12 instituições religiosas bem no final do regime “socialista” (1987), como veremos mais adiante no terceiro capítulo, sobre a dicotomia tolerância/intolerância. Com essa “competição” a igreja perdia protagonismo na manipulação do monopólio dos bens de salvação, visto que o campo político entrava numa disputa simbólica adotando elementos que mais pareciam religiosos. O Estado, junto de outros cooperantes socialistas estrangeiros, estava debaixo de uma espécie de “profecia marxista” e, portanto deveriam a todo custo “preparar o terreno” criando o “novo cidadão”. É nesse sentido que Henderson (2013, s/p) frisou que,

O partido e a igreja não tinham em comum apenas atingir as metas já referidas, ou seja, a criação de um homem novo numa nova sociedade, (para igreja cristã a nova sociedade é o que se chama Reino de Deus); tinha também em comum uma determinada rigidez moral bem patente na descrição do carácter do homem novo e da nova sociedade.

Em razão de seu caráter doutrinário o poder político tentou, durante o período “socialista” (1975-1989), monopolizar a manutenção da ordem simbólica, inibindo duramente qualquer tipo de subversão simbólica proveniente dos campos jornalístico, artístico e religioso. Sendo que este último pareceu ser o mais penalizado, perdendo, principalmente entre os protestantes, seu protagonismo na produção dos elementos que apontavam para a “ética” moderna. A Igreja Católica por sua vez, devido ao seu igual caráter paternalista, adaptou-se ao novo regime sem muitos constrangimentos.

### **1.7 As categorias religiosas no Censo 2014 como reflexos das continuidades**

Com a independência política de Angola houve algumas continuidades, que podem ser verificadas no campo religioso atual. A racionalização e moralização das atividades religiosas perpassam predominantemente pelo cristianismo. Com isso, o espaço público, que na leitura de Bourdieu (apud MONTERO, 2016) se liga demasiadamente às instâncias institucionais e estatais, serve como suporte na constituição do campo religioso, desapropriando objetivamente aqueles que são excluídos da lógica modernizante, tornando-os profanos.

É nesse contexto que a IURD estrategicamente se estabelece, pois como aponta Freston (1999), sua entrada se dá em decorrência de cuidadosos estudos sobre as condições políticas, jurídicas e sociais dos países. No entanto, sua presença durante o período socialista não se fazia viável considerando que uma das características de seu proselitismo pauta-se consequentemente na constituição do *homo economicus*<sup>25</sup>, que busca a satisfação individual e é fruto do liberalismo econômico. Nesse sentido, a (re)democratização, agora nos moldes liberais, suscitou uma imensidão de desejos tidos como inalcançáveis no “socialismo angolano”, que acabou atraindo uma gama de novos agentes econômicos e religiosos no sentido de atender tamanha diversidade de demandas.

Diferentemente do que se confere no Brasil, Angola parece não atender política e institucionalmente as diversas práticas religiosas tradicionais locais. Tal cenário parece se caracterizar pela falta de legitimidade social; ilegitimidade essa que fez dos homens e

---

<sup>25</sup> Segundo as teorias econômicas o *homo economicus* seria o ator racional e maximizador que agrupa características como propensões, talentos, motivações e preferências.

mulheres – que aderem explicitamente algumas práticas e ritos das religiosidades tradicionais – autênticos *outsiders*<sup>26</sup>.

Não se pretende com isso induzir a compreensão de que a sociedade brasileira está isenta dos estigmas socialmente construídos em torno das religiões de matrizes africanas. Aliás, autores como Ricardo Mariano (2014), Ronaldo de Almeida (2015) e Ary Pedro Oro (2015), entre outros, trabalharam exaustivamente essa questão na sociedade brasileira, que se torna quase impossível ignorá-las. Procura-se apenas chamar atenção quanto à quase ausência de manifestações públicas, no que tange ao reconhecimento, reivindicação e afirmação das religiosidades tradicionais no espaço público luandense. Isso nos remete a uma indagação: Como o Estado angolano se organiza para atender a diversidade religiosa?

Pensamos que o primeiro censo populacional, depois da independência de Angola (1975), realizado de 16 a 31 de março de 2014, nos ajudará a responder satisfatoriamente a questão posta acima. Na secção I do questionário do indivíduo, houve, dentre as diversas questões sobre as características demográficas, a seguinte pergunta: “qual a religião do(a) entrevistado(a)?”. Junto a essa pergunta havia sete opções que poderia comportar a categoria religiosa de cada cidadão entrevistado. Os itens descritos em cada opção correspondiam as seguintes categorias: *católica, protestante, islâmica, animista, judaica, sem religião e outro*. Interessa com isso lembrar que se trata de um recenseamento feito pelo Estado, logo, entendemos que esses são os elementos reconhecidos politicamente como categorias religiosas existentes no campo religioso angolano. Desse modo, somos levados a fazer mais uma pergunta: será que essas categorias atendem a diversidade religiosa angolana?

Antes de nos propormos a responder a pergunta acima convém lembrar que em nosso estudo o campo religioso angolano possui duas vertentes – uma política e outra popular –, para atender o que metodologicamente identificamos como religiosidades. No entanto, se olharmos na vertente popular podemos seguramente dizer que o campo religioso está sendo representado de forma simplista pelo Estado. Por outro lado, entendemos que a vertente política liga-se a uma racionalidade que caracteriza o projeto moderno de nação; a organização do questionário parece apontar nessa direção. Para clarear melhor nosso argumento, seguiremos nos debruçando em torno das categorias religiosas contempladas pelo Estado angolano.

---

<sup>26</sup> Para maior compreensão concernente ao conceito de *outsiders* ver: Howard S. Becker (2008). Ver também Norbert Elias (2000).

Primeiro temos a religião católica, que parece dispensar qualquer apresentação, mas ainda assim fazemos questão de explicá-la. O catolicismo tem seu início no século IV, quando o então imperador de Roma – Constantino I – converteu-se ao cristianismo, diferente de seus antecessores, que demonstravam total intolerância aos cristãos. Depois dessa atitude político-religiosa de Constantino, seguiu-se a afirmação do cristianismo como religião oficial do império – representado como Igreja Católica Apostólica Romana –, facilitando ainda mais as pretensões políticas expansionistas. Em segundo lugar temos a religião protestante, que podemos considerar como um derivado do catolicismo, pois seu protagonista mais famoso – Martinho Lutero – foi um monge católico, que ao discordar da doutrina da igreja, rebelou-se no século XVI, promovendo uma reforma doutrinária no cristianismo. A reforma protestante suscitou o aparecimento das igrejas protestantes, consideradas, históricas – Luterana, Presbiterana, Congregacional, Anglicana, Metodista e Baptista – na Europa. Algumas igrejas protestantes originaram o pentecostalismo na América do norte, no início do século XX, tornando-se um ramo do cristianismo que rapidamente se espalhou para o sul do Pacífico, da África, do leste e sudeste da Ásia (MARIANO, 2014).

Convém ressaltar que o movimento pentecostal tomou força no Brasil – país do nascimento da IURD –, a partir da primeira década do século XX, suscitando o conceito das “três ondas” (FREESTON, 1994), que descreve as etapas históricas que explicam as transformações no interior do movimento. A terceira religião mencionada na lista de opções é o islamismo, movimento religioso que surge na península arábica. Segundo os historiadores Mohammed El Fasi e Ivan Hrbek (2010), não é correto atribuir o islamismo ao profeta Maomé, sendo que,

[...] o islã não é o nome de uma fé única que fora pela primeira vez apresentada por Maomé, pois que este seria o último de uma linhagem de profetas, os quais reafirmavam cada um a fé do seu predecessor (EL FASI; HRBEK, 2010, p.39).

Portanto, seria incorreto considerar o muçulmano um maometano, como acontece aos termos cristianismo e budismo. Mas, assim como o budismo e o cristianismo, o islã também se apresenta como vocação missionária, cujo objetivo é levar a mensagem para a conversão de possíveis fiéis; como sucedeu a partir do século VII, logo após a morte do profeta Maomé, em que se deu início a um processo radical de islamização para baixo – África – e para cima – península ibérica.

A quarta religião do questionário foi o animismo, que, se tratando de uma categoria religiosa controversa, merece talvez maior cuidado em nossa abordagem. Ao estudar os fenômenos religiosos, o antropólogo inglês Edward B. Tylor apresentou o conceito de animismo, na sua importante obra “cultura primitiva”, de 1871. Um conceito que, como categoria religiosa se torna controverso na contemporaneidade na medida em que “emerge de uma especulação filosófica do selvagem” (ASSIS SILVA, 2015, p.23), pois tal conceito foi aplicado ainda numa antropologia evolucionista, que estudava as culturas partindo da ideia de progresso em perspectiva unilinear. Lembrando que a obra de Taylor é publicada em tempos de efervescência do macro projeto político sobre as colônias; por isso, talvez se explique o fato de seu conceito rapidamente tornar-se genérico, pois assim facilitaria o domínio político e a subjugação religiosa dos povos “desconhecidos”. Animismo caracteriza-se pelas manifestações religiosas imanente do cosmos (Sol, Lua, estrela), da natureza (rio, oceano, montanha, floresta, rocha), dos seres vivos (animais, fungos, vegetais) e dos fenômenos naturais (chuva, vento, dia, noite). O “anima” pode ser considerado como, energia, alma ou espírito, sendo que todos esses elementos possuem vontade, emoções e inteligência.

A quinta religião mencionada no questionário foi o judaísmo, compreendida como a primeira religião monoteísta a aparecer na história, seguida pelo cristianismo e pelo islamismo. Porém, embora carregue o nome de uma tribo, tal religião não se restringe ao povo oriundo da tribo de Judá de Israel, nem aos hebreus como um todo, pois assim como o cristianismo e o islamismo, o judaísmo também permite a conversão. A sexta opção do questionário foi reservado aos “sem religião”, seguido da opção “outro”.

A estruturação do questionário parece, de maneira implícita, sinalizar que as práticas e crenças tradicionais angolanas são desprovidas de capital religioso. A categoria animista parece não comportar as religiosidades tradicionais; e a categoria “outro” suscita um tratamento irrelevante. Entendemos que os “sem religião” foram pensados atendendo o campo religioso político e não considerando as religiosidades nitidamente presentes na sociedade angolana. Portanto, a estruturação do questionário do Censo 2014 sobre religião, a nosso ver, expressa as continuidades que caracterizam o processo de modernização do país.

## 1.8 O novo agente religioso: IURD

A Igreja Universal do Reino de Deus representa a ambição do pentecostalismo em intensificar o movimento de reformas (ORO; CORTEN; DOZON, 2003). Para isso ela passa a agir como igreja transnacional, atingindo de maneira impactante as sociedades antes consideradas remotas. Nesse sentido, passamos a considerar seriamente a pergunta feita pelos pesquisadores citados: o pentecostalismo está destinado a ter uma influência na história do Hemisfério Sul como a reforma do século XVI teve para os países ocidentais? Segundo tais pesquisadores é cedo demais para uma conclusão que atenda de forma satisfatória essa pergunta. A relevância dessa pergunta reside nos efeitos reformadores que têm surpreendido muitos observadores, principalmente no continente africano; por esse motivo fomos levados a pesquisar as ações da IURD – considerada a maior igreja multinacional do chamado terceiro mundo (ORO; CORTEN; DOZON, 2003) – em Angola.

Genuinamente brasileira, a IURD surge na cidade do Rio de Janeiro, no bairro da Abolição, num espaço inusitado, que funcionava como funerária. Seu líder e fundador, Edir Bezerra Macedo, converteu-se ao pentecostalismo em 1963, depois de ter experimentado outras crenças e práticas religiosas como o catolicismo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras (MARIANO, 2014). Macedo converteu-se ao pentecostalismo na igreja Nova Vida<sup>27</sup>, onde congregou por 12 anos, saindo em 1975 por razões doutrinárias para junto de outras personagens pentecostais fundarem a Cruzada do Caminho Eterno, empreitada que durou pouco mais de dois anos.

Em 9 de julho de 1977 Macedo funda definitivamente a Igreja Universal do Reino de Deus, que acabou se espalhando rapidamente para todo país (ORO; CORTEN; DOZON, 2003; MARIANO, 2014)). Em 10 anos de funcionamento sua instituição religiosa já contava com o surpreendente número correspondente a 356 templos em 18 estados e vários “trabalhos especiais” em cinemas alugados (MARIANO, 2004). Segundo Mariano (2014), em 1986 Macedo decide morar nos Estados Unidos da América (EUA) com o objetivo de difundir a IURD em todo mundo, projeto que requereu constantes mudanças estratégicas até adequar-se às demandas locais.

---

<sup>27</sup> A igreja Nova Vida foi fundada em agosto de 1960 pelo missionário canadense Walter Robert Mc Alister que passou uma larga experiência sobre libertação de demônios. Segundo Mariano (2014), a igreja Nova Vida foi formadora de importantes lideranças do universo neopentecostal brasileiro, a saber: Edir Macedo, R.R. Soares e Miguel Ângelo.

Antes da chegada do novo século a instituição já se fazia presente em pelo menos 50 países<sup>28</sup>, fundando, segundo Mariano (2014), um templo por dia em média e com pelo menos 700 no exterior. Esse colossal crescimento se deve, em parte, ao império que a Instituição inteligentemente adquiriu no setor da comunicação, tomando posse da Rede Record (em expansão), da *Folha Universal* (jornal com mais de um milhão de exemplares), da revista *Mão Amiga*, dos jornais *Tribuna Universal* (Portugal), revista *Plenitude*, *Stop Suffering: A New Life Awaits You!* (África do Sul) e de cerca de 40 emissoras de rádio e 16 emissoras de TV<sup>29</sup>.

Segundo os estudos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), entre 1940 e 2010, a adesão ao catolicismo vem sofrendo queda gradual no Brasil e, por outro lado, constata-se que a hegemonia do cristianismo protestante passou para as igrejas pentecostais, com a igreja Assembleia de Deus liderando, saltando de 8,4 milhões para 12,3 milhões de fiéis em 10 anos (2000-2010). A IURD aparece em terceiro no *ranking* das igrejas de origem pentecostal, registrando uma queda nos dez anos (2000-2010), passando de 2,102 milhões para 1,873 milhões de fiéis no país de origem.

Em Angola a IURD reivindica possuir em torno de 500 mil adeptos, um número que expressa a “religiosidade peregrina<sup>30</sup>” que “caracteriza a mobilidade do estilo moderno de adesão religiosa” (GOMES, 2011, p.146). Angola registra atualmente um total de 224 templos<sup>31</sup> espalhado nas 18 províncias, com 157 igrejas em Luanda, 18 em Benguela, 9 em Malanje, 7 na Huila, 5 no Namibe, 4 em Lunda-Norte, 3 em Cabinda, 3 no Cunene, 3 no Huanbo, 3 no Kwanza-Norte, 3 no Kwanza-Sul, 2 no Zaire, 2 no Kuando- Kubango, 1 na Lunda-Sul, 1 no Huige, 1 no Bié, 1 no Moxico e 1 na província do Bengo. A capital, Luanda, que possui aproximadamente 6 milhões e meio de habitantes – um quarto da população do país – registra maioria dos templos. O país foi o primeiro destino da IURD na África, seu crescimento foi inicialmente lento para os padrões de desempenho da instituição, atendo-se à cidade de Luanda, em razão da guerra civil e da precária infraestrutura no país durante os anos

---

<sup>28</sup> De acordo com Ricardo Mariano (2010) a Universal encontrava-se nos seguintes países: África do Sul, Alemanha, Angola, Argentina, Bélgica, Bolívia, Botsuana, Cabo Verde, Canada, Colômbia, Chile, Congo, Costa do Marfim, EUA, Equador, El Salvador, Espanha, Filipinas, França, Gana, Guatemala, Guiné Bissau, Holanda, Honduras, Ilha da Madeira, Índia, Inglaterra, Itália, Israel, Japão, Jamaica, Luxemburgo, Malawi, Moçambique, México, Nicarágua, Nigéria, Panamá, Paraguai, Portugal, Peru, Porto Rico, Quênia, República Dominicana, Rússia, Suazilândia, Suíça, Tanzânia, Uganda, Uruguai, Venezuela, Zâmbia e Zimbábue.

<sup>29</sup> Para se aprofundar melhor sobre o império construído pela IURD na área da comunicação ver: Mariano, 2014.

<sup>30</sup> Segundo Gomes (2011), o adepto peregrino se distingue pelas diversas práticas de filiação religiosa, que pode ser voluntária ou obrigatória, autônoma ou institucional, repetida ou excepcional e comunitária ou individual.

<sup>31</sup> As informações sobre a quantidade de templos da IURD em todo mundo estão disponíveis no site da própria instituição: <https://iurderecos.wordpress.com/about/angola/>. Acesso em: 12/03/2013

90. Quadro que começa a se alterar ainda no final da década de 90, quando o término da guerra civil já se avizinhava.

A IURD se instala inicialmente em Luanda no ano de 1991, na chamada parte “baixa” da cidade, no bairro do Maculusso, rua Nicolau Gomes Spencer, na chamada “casa das flores”, uma floricultura pertencente a um comerciante, que havia alugado a garagem para que fosse realizado os cultos. Na medida em que a igreja crescia foi-se aumentando o espaço para os cultos, chegando a comprar o imóvel que posteriormente se tornou também a “casa dos pastores”. De acordo as informações cedidas por um antigo obreiro<sup>32</sup> angolano, que optamos chamar de Manuel, os cultos eram inicialmente feitos com a participação de 15 a 20 pessoas. Manuel foi um dos primeiros angolanos a se tornar membro da IURD, sua conversão se deu no ano de 1993.

Embora a igreja tenha se instalado inicialmente na parte, digamos nobre da cidade, os primeiros fiéis eram moradores dos bairros mais pobres, os chamados *Musseques* – Rangel, Sambizanga, Cazenga, Zangado, Marçal, Cassequel etc. Manuel frisa que essas pessoas entravam na igreja no intuito de buscar ajuda para lidar com os problemas que vivenciavam, pois muitas delas eram pacientes, ou tinham algum parente internado nos hospitais do entorno – Hospital Maria Pia e Hospital Militar. No entanto, a igreja funcionava como “verdadeiro pronto socorro espiritual” (MARIANO, 2014).

A igreja apresentou um crescimento rápido, levando seus dirigentes a procurarem outros espaços, passando assim a alugar os cinemas da cidade, que gradualmente se deterioravam devido à mudança do regime político. No novo regime o governo afrouxou o controle na circulação de bens e pessoas, permitindo a entrada de produtos eletrônicos<sup>33</sup> em grande quantidade – com ênfase no vídeo cassete –, fato esse que contribuiu para decadência dos cinemas nos anos 90. Tornando-se, portanto, mais rentável alugar os espaços de cinema para realização dos cultos. O primeiro cinema usado para realização dos cultos pela IURD foi o Cine N’gola, em 1992, seguido de outros espaços, tais como o Cine São Paulo, Cine 1º de Maio e o Cine Miramar.

Os fiéis eram majoritariamente de nacionalidade angolana, embora existisse na época um número considerável de imigrantes no país, principalmente de origem africana. Mas, a

---

<sup>32</sup> Função eclesiástica seguido do pastor.

<sup>33</sup> Durante o regime socialista (1975-1989) havia forte controle sobre o que deveria circular na sociedade. Materiais audiovisuais e impressos provenientes dos países capitalistas eram duramente inspecionados no intuito de evitar ameaças internas ao regime.

maioria dos imigrantes africanos – provenientes de países como Mali, Senegal, Mauritânia, Guiné Conacri e Guiné Bissau – professa a religião islâmica, pois muitos deles vinham do oeste africano, região em que se pratica majoritariamente o islamismo. Manuel alega que, embora houvesse um número considerável de brasileiros residindo na cidade de Luanda, a IURD não os atraía de forma alguma. Esses brasileiros trabalhavam em empresas como Odebrecht<sup>34</sup>, que opera no país desde 1984, e Petrobras<sup>35</sup>, presente no país desde 1979; havia também outros brasileiros que trabalhavam em empresas de pequeno e médio porte. Algumas delas atuam no país desde a primeira fase do projeto de “reconstrução nacional”, encabeçado pelo Estado angolano, logo após a independência em 1975.

Segundo Sampaio (2014, p.03), o ideal de “reconstrução nacional”,

[...] tem sido apresentada como um conjunto de ações e dispositivos utilizados pelo Estado e seus representantes diretos no delineamento de uma ‘Nova Angola’, cujos valores seriam ‘modernos’, ‘prósperos’ e ‘democráticos’.

Inicialmente havia apenas três dias de cultos na semana, às terças e quartas. O primeiro culto da semana, realizado às terças feiras, era voltado à saúde, sendo que a IURD estrategicamente percebeu que as pessoas deveriam ser a princípio atendidas nessa área; isso em razão das inúmeras doenças físicas (como malária, febre tifoide, gastroenterocolite, cólera e febre amarela) e psicológicas (ligadas à depressão profunda) que assolavam o país. Nas quartas eram realizados os Cultos de Adoração, e nas sextas os Cultos de Libertação, sendo que esse último também foi de fundamental importância, pois “atacava” diretamente alguns costumes tradicionais considerados malignos, como veremos no capítulo a seguir.

Alguns costumes como as sessões de quimbanda e a prática de poligamia, passaram a ser duramente combatidas durante os Cultos de Libertação. A ênfase na manifestação e expulsão de demônios suscitava enorme curiosidade entre os moradores de Luanda; a procura em satisfazer a curiosidade terminava quase sempre em conversão, pois os angolanos se deparavam com experiências espirituais inéditas que pareciam mais atraentes em relação às habituais. Enquanto os *quimbanda* locais procuravam adivinhar a causa das mazelas vividas pelos clientes, a IURD trazia por alguns longos minutos – por intermédio da incorporação de espíritos – os próprios causadores das mazelas, que após confessarem eram expulsos.

---

<sup>34</sup> Conglomerado empresarial brasileiro de capital fechado que atua em diversas partes do mundo nas áreas de construção e engenharia, química e petroquímica, energia, entre outros.

<sup>35</sup> Empresa de capital aberto (sociedade anônima), cujo acionista majoritário é o Governo do Brasil (União), sendo, portanto, uma empresa estatal de economia mista.

Vale ressaltar que outras igrejas pentecostais, como a Assembleia de Deus, instaladas em Angola antes do surgimento da IURD, já realizavam, de maneira mais discreta, algumas sessões de libertação. A diferença, portanto, estava no caráter exacerbado das manifestações, que mais parecia espetáculo. Manuel nos conta que os cultos das sextas feiras eram os mais aguardados pelos pastores brasileiros em razão das diversidades de “manifestações de demónios”; era considerada uma atração a mais.

O rápido crescimento no número de fiéis fez com que aumentasse os cultos na semana; passando a ser preenchida com os cultos voltados à prosperidade (às segundas feiras), família (às quintas feiras) e exaltação (aos domingos). Manuel ressalta que no ano de 1995 a IURD já conseguia lotar algumas salas de cinema durante as reuniões.

No ano de 2002 a IURD começa uma nova fase em Angola. Nesse mesmo ano foi inaugurado o primeiro templo da Igreja Universal em Luanda. Localizado no Alvalade – bairro nobre para os padrões da cidade – o templo se tornou a sede da IURD em Angola, com capacidade para acomodar mais de 3000 pessoas. O cenáculo da fé, como também é chamado, inaugura uma nova “era” que, assim como analisou Gomes (2011, p. 148) pesquisando a IURD no Brasil, “significa um longo período, demarcado por determinados eventos que delimitam uma especificidade relativamente a períodos anteriores”. Importa ressaltar que, diferentemente do que Gomes identifica no Brasil, em Angola essa “era” surge para acompanhar o desenvolvimento do país, visto que nesse mesmo ano deu-se fim a guerra civil, que se arrastava por cerca de 27 anos. Portanto, a “era das catedrais” em Angola não surge necessariamente em resposta às perseguições que a igreja vinha sofrendo; ou seja, no caso angolano a IURD não atende, por enquanto, o argumento do crescimento *versus* perseguição.

Podemos afirmar que a opinião pública angolana, após o fim do “socialismo angolano”, continuou sendo produzida de cima para baixo, no entanto, considerando que “a problemática proposta pelas pesquisas de opinião se subordinam a interesses políticos [...]” (BOURDIEU, 1973, p.4), a IURD não tem sofrido acentuada resistência para atuar na sociedade angolana. Ela se tornou um forte parceiro estratégico do governo angolano, ainda que indiretamente, como veremos mais adiante. Com isso, entendemos que o surgimento das catedrais em Luanda simboliza sim a conquista, mas não vem necessariamente atender a dicotomia autenticidade/inautenticidade. Dessa forma, Parece-nos evidente que as catedrais não surgem, por exemplo, em resposta às acusações de usurpação da cultura e da tradição da cidade, como vimos no Brasil (GOMES, 2011). Elas, pelo contrário, surgem como elemento fundamental

no processo de construção nacional, através também da produção de memória, digamos, positiva da cidade. Nessa perspectiva, a legitimidade da IURD como instituição religiosa autêntica parece ser garantida e assegurada pelos produtores da opinião pública, embora possa haver alguns raros “ruídos” na relação entre a igreja e o Estado. No entanto, entendemos que a IURD alia-se ao projeto de modernização do Estado e da sociedade angolana.

Para entendermos melhor o *status* conferido a IURD como elemento modernizante é necessário nos atermos aos fatos históricos que favoreceram seu surgimento e sua permanência em Angola. Portanto, veremos a seguir as articulações da IURD, que fizeram com que superasse – política e economicamente – outras instituições religiosas, inclusive algumas que já atuavam antes de sua entrada no país.

## CAPÍTULO 2

### A IURD COMO PARCEIRO MODERNIZADOR “IDEAL” PARA “RECONSTRUÇÃO NACIONAL”

#### 2.1 A IURD em prol da “nova Angola”

O colapso do regime soviético foi talvez o mais importante dentre os acontecimentos registrados na década de 80 do século XX, visto que tal fenômeno acarretou uma série de consequências que mudaram significativamente os rumos da história. A queda do muro de Berlim<sup>36</sup>, em 1989, foi a nosso ver, um dos mais significativos eventos simbólicos que nos permitiu ter minimamente uma ideia quanto às mudanças na configuração política, econômica e social dos quatro cantos do mundo. O regime soviético se mostrou insustentável, obrigando seus apoiadores e parceiros ideológicos a adotarem medidas que os permitisse adentrar na nova realidade política com menor grau de constrangimento.

Angola sob o governo do MPLA, percebendo o ambiente crítico passou a “flertar” com importantes organizações do regime capitalista antes mesmo do fim da chamada guerra fria<sup>37</sup>. Com isso o país viveu, no ano de 1987, uma *inflexão econômica*, criando, em 1988, um programa curiosamente chamado de Saneamento Econômico e Financeiro (SEF) (MENEZES, 2000). Tal programa foi fortemente influenciado – através de pesada assessoria – por organismos internacionais como Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização das Nações Unidas (ONU). O país dava assim seus primeiros passos rumo ao liberalismo econômico.

A década de 90 começou apresentando bons sinais de esperança para o povo angolano, um povo que ao se tornar livre das “amarras do colonialismo” havia sido envolvido numa das mais longas guerras civis do século XX (1975-2002). A busca pela reconciliação nacional

---

<sup>36</sup> O Muro de Berlim foi uma barreira física construída pela República Democrática Alemã (Alemanha Oriental - socialista) durante a Guerra Fria em 1961, que circundava toda a Berlim Ocidental (capitalista), separando-a da Alemanha Oriental (socialista), incluindo Berlim Oriental. Este muro, além de dividir a cidade de Berlim ao meio, simbolizava a divisão do mundo em dois blocos ou partes: República Federal da Alemanha (RFA), que era constituído pelos países capitalistas encabeçados pelos Estados Unidos; e a República Democrática Alemã (RDA), constituído pelos países socialistas ligados ao regime soviético.

<sup>37</sup> A “guerra fria” caracterizou o período histórico de disputas estratégicas e conflitos indiretos entre os Estados Unidos e a União Soviética. Tal período durou desde o final da Segunda Guerra Mundial (1945) até a extinção da União Soviética (1991).

permeou as negociações para o Acordo de Paz de Bicesse<sup>38</sup> entre o governo de Angola – representado pelo partido do MPLA – e a UNITA, em 1991. A realização das eleições gerais diretas foi um dos principais requisitos exigidos nesse acordo, sendo cumprido no ano de 1992, com a participação de diversos partidos políticos; cenário que demandou a revisão constitucional que apontava que,

As alterações à Lei Constitucional introduzidas em Março de 1991, através da Lei n.º 12/91 destinaram-se principalmente à criação das premissas constitucionais necessárias à implementação da democracia pluripartidária, a ampliação do reconhecimento e garantias dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, assim como a consagração constitucional dos princípios basilares da economia de mercado (ANGOLA, 1991).

Menezes (2000, p.343) sustenta que em 1990 a realidade econômica angolana foi influenciada por dois importantes fatores: “a passibilidade concreta de um acordo de paz entre o governo angolano e as forças da UNITA, e o programa de estabilização brasileiro (conhecido por Plano Collor I)”. O fato de o autor direcionar sua preocupação mais para o aspecto político e econômico não nos constrange em afirmar que sua análise nos possibilita compreender a inserção da IURD em Angola. Pois, entendemos que os fatores apontados por Menezes favoreceram duplamente o proselitismo iurdiano, de modo que, não foi por um acaso que a Igreja entra em Angola em 1991, justamente no período de transição política. A instituição religiosa brasileira percebeu nessa época o momento oportuno para adentrar as terras africanas.

Diferentemente de outros segmentos evangélicos que, através de seus missionários, entram em países considerados perigosos (em razão de possíveis ambientes de intolerância política e social), a IURD quase sempre adota métodos que estejam balizados pela lei vigente. No entanto, considerando que a instituição apenas se relaciona com as instâncias estatais atendendo os requisitos legais (ORO, 2004), Angola passou a interessar como local de evangelização a partir da década de 90, período em que se deu início ao processo de reformas políticas depois do “socialismo angolano”. É evidente que o caráter jurídico não é um elemento suficientemente capaz de estimular a inserção e permanência da IURD no país desejado, outros aspectos devem ser considerados. Lembrando que durante os regimes anteriores os missionários e igrejas, ainda que com um grau de dificuldade maior, podiam se instalar em Angola; haja vista o caso da Assembleia de Deus e da Igreja Adventista do Sétimo

---

<sup>38</sup> Este acordo foi assinado na Escola Superior de Hotelaria e Turismo do Estoril, no Estoril, Portugal, por José Eduardo dos Santos, presidente e líder do MPLA e Jonas Savimbi, líder da UNITA, em maio de 1991.

Dia, ambas reconhecidas juridicamente em 1987, quando o “socialismo angolano” agonizava. O caráter político econômico nos parece ser um dos elementos determinantes para despertar o interesse dos iurdianos, embora claro, pode não ser apreendido desse modo pelos atores religiosos.

Podemos apontar, no entanto, que o proselitismo iurdiano – fortemente caracterizado pela teologia da prosperidade e que obviamente corrobora com o direito ilimitado de propriedade permitido pelo capitalismo – não se sustentaria no regime anterior, conhecido pela sua rigidez no controle das atividades econômicas dos setores da sociedade, inclusive das instituições religiosas. O novo regime, caracterizado pela economia de mercado, em que os indivíduos possam, em tese, empreender livremente parece proporcionar um melhor ambiente para a IURD. Nesse regime a igreja tem maiores possibilidades em colaborar com o Estado, ajudando na árdua tarefa de preparar os cidadãos para a nova realidade política e econômica, mais econômica do que política. Portanto, a teologia da prosperidade, que segundo Ricardo Mariano (2014, p.147) “está trazendo o celeste porvir para o terrestre presente”, se torna quase que totalmente permissível numa sociedade que, por conta do contato com as produções audiovisuais – filmes, novelas, notícias, documentários etc. – dos países capitalistas, anseia desesperadamente em adotar princípios éticos, morais e cívicos nos moldes do liberalismo.

Podemos com isso concluir, ainda que precocemente, que a (re)democratização de Angola nos moldes capitalista facilitou tanto a entrada como a permanência e manutenção da IURD no país. Tal hipótese é sustentada por dois importantes fatores: primeiro, a necessidade de o país requerer a participação de técnicos e intelectuais dos países capitalistas nas mais variadas áreas e setores produtivos – principalmente econômico – para definir estratégias e programar ações políticas no sentido de elevar as instituições angolanas aos padrões e níveis de funcionamento conferido nas economias de mercado dos países relativamente bem sucedidos; segundo, a necessidade de haver uma reforma cultural universalista que adequasse os cidadãos angolanos à nova estrutura de cunho capitalista, visto que as reformas feitas durante a experiência modernizante do regime “socialista” alcançaram apenas as poucas áreas urbanas (HENDERSON, 2003); no entanto, grande parte da população continuou apresentando um perfil rural e com alto índice de analfabetismo.

Tal quadro difere do que nos mostra Jean Pierre Dozon (2003) ao analisar a entrada da IURD na África do Sul e Costa do Marfim. Nesses dois países a IURD entra no contexto do cosmopolitismo, sendo que houve, a partir dos anos noventa, certo empenho da parte desses

dois Estados em “vender” uma imagem de “polos regionais atraentes para estrangeiros” (DOZON, 2003, p.107). Já em Angola tudo parece indicar que a IURD não visa ajudar o Estado promovendo certo cosmopolitismo, sua função consiste mais em formar e preparar o angolano para os desafios que a modernidade tardia apresenta. Ela adquire, portanto, funções muito próximas ao desempenhado pelo Estado, atuando quase como um órgão do governo no sentido de acelerar o processo de transição para a economia de mercado.

O Plano Collor fez dos técnicos brasileiros, no início da década de 90, excelentes referências para a complexa transição rumo à economia de mercado em Angola. Os brasileiros se fizeram presente nos três setores da economia – primário, secundário e terciário – não apenas através de acordos bilaterais entre os governos, mas principalmente, por iniciativas privadas e individuais (MENEZES, 2000). A IURD, sendo uma instituição brasileira, gozava de crédito diferenciado e, portanto, também ganhou seu espaço de maneira tranquila, sem grandes agitações e com considerável legitimidade política. Sua entrada em Angola foi até certo ponto necessária, considerando o contexto político e social. Diferentemente do que nos mostra Gracino Junior (2016) e Swatowski (2010) em suas pesquisas sobre a IURD em Portugal.

A conjuntura descrita acima fez com que a IURD, diferentemente do que se constata em outros países, representasse política e socialmente o avanço em Angola. Portanto, se em alguns países – principalmente europeus – a estratégia é respeitar os traços culturais e identitários do país de acolhimento, de modo a reafirmá-los (RODRIGUES; SILVA, 2012), aqui a igreja adquire um papel reformador, articulando-se com o Estado em torno do ideal de “reconstrução nacional”. Ela surge como “uma das alternativas no processo de adaptação individual à sociedade moderna” (SOUZA, 1969, p.18 apud GRACINO JUNIOR, 2008, p.47). Seu proselitismo passa a fomentar a reflexividade nas relações sociais, através de um processo de “presentificação”, onde o passado é deixado para trás (SILVA; FABRIS, 2006).

Embora Sampaio (2014) aponte que o período de “reconstrução nacional” consistiu na época do pós-guerra civil (2002), tal ideal vem sendo almejado desde a conquista da independência do país (1975). Um ideal que parece difícil ser alcançado em razão dos notáveis fracassos durante o processo de sua concretização. Dado que ainda se constata, em pleno ano de 2018, que essa “nova Angola”, moderna, próspera e democrática continua sendo uma realidade distante. Segundo nos mostra os dados do Censo populacional de 2014, 48% da população com 18 anos ou mais não possui nenhum nível de escolaridade concluída.

A IURD parecia disposta a contribuir para que o projeto de “reconstrução nacional” se tornasse uma realidade, afinal seus interesses coadunam com os interesses do Estado e de grande parte da sociedade luandense. A igreja passa assim a atuar gradualmente além do campo religioso, tentando preencher as lacunas deixadas pelo Estado; ela se torna parceira dos vários órgãos governamentais, que por enquanto acabam tomando os créditos políticos para si. Algo que talvez possa mudar, visto que a *reflexividade* (GIDDENS, 1991) é característico da IURD, ou seja, como consequência da modernidade ela não se contenta com os estágios alcançados.

## **2.2 Ações modernizantes da IURD e a “elasticidade” do campo religioso angolano**

A cidade de Luanda foi, em 1991, o destino inicial da IURD, e não seria diferente, pois uma das características dessa instituição religiosa é justamente se instalar em áreas urbanas e com muita movimentação (SAMPAIO, 2014). Luanda, no entanto, por ser a cidade capital, abrigava a elite política, que conseqüentemente estava protegida por um forte aparato militar correspondente à guerra civil que assolava o país desde a independência (1975). A cidade se tornou destino forçado e espontâneo de muitos angolanos, principalmente jovens e adolescentes das demais províncias do país.

A IURD encontrou naturalmente uma cidade com alta densidade populacional. Segundo Menezes (2000), em 1992 a população angolana estimava-se em torno de 10 609 000 habitantes<sup>39</sup>, sendo que 30% ocupavam os arredores de Luanda. Uma cidade marcada pela pobreza e desemprego, que tentava de alguma maneira se erguer. Situação essa que, de certa maneira, facilitou circunstancialmente o sucesso da IURD por não apresentar um desafio novo. O fato de que no Brasil a composição social da IURD se apresente por pessoas marcadamente de baixa renda, baixa escolaridade e cor da pele mais escura (ISER, 1996, p.10 apud FRESTON, 1999), fez com que não houvesse, em Angola, preocupação da parte da IURD em direcionar seu proselitismo para um nicho específico de potenciais fiéis. Sendo que esmagadora maioria da população é de baixa renda (quando há renda), baixa escolaridade (pois o “socialismo angolano” não deu conta em garantir educação para todos) e majoritariamente composta por negros.

---

<sup>39</sup> O autor deixa claro que tais dados adquiridos através do INE – Instituto Nacional de Estatística – de Angola, não podem ser consideradas como precisas em razão de sua experiência no país, pois em alguns casos, tais informações não passavam de simples projeções embasadas nos dados do período colonial.

A IURD rapidamente se destacou entre as demais instituições religiosas que foram reconhecidas pelo Estado angolano na década de 90. Inclusive superou em Luanda, em termos de projeção pública, a já antiga igreja tocoísta (INSJM), que diferente da IURD parece afirmar identidades étnicas mais específicas (PEREIRA, 2008). O caráter disciplinador e unitário da IURD foi seguramente um dos fatores que atraiu as instituições estatais no sentido de estabelecer parcerias. Tais características assegurariam, em tese, a “reconstrução nacional” sem maiores constrangimentos.

Diante da instabilidade social e econômica a IURD se apresentou na cidade de Luanda como parte da solução espiritual que se materializaria em ações. É nesse sentido que estrategicamente a igreja vai se tornar uma das instituições religiosas mais articuladas com Estado angolano no intuito de promover e acelerar as mudanças necessárias para alcançar a realidade da tão sonhada “nova Angola”, democrática, próspera e moderna.

Segundo Maria das Dores Machado (apud TORRES, 2007), o caráter emergencial das ações da IURD, com ênfase nos objetivos humanitários das campanhas favoreceu diferentes setores da sociedade brasileira. Em Angola não foi diferente, pois diversos setores que pareciam antes negligenciados se tornaram alvos das ações sociais da IURD. Tais iniciativas no país favoreceram politicamente a IURD junto ao Estado.

Percebendo a extrema carência em praticamente todas as áreas do corpo social, a IURD “arregaçou as mangas” e, com seus poucos membros, começou a tornar realidade suas políticas de ação social. Manuel conta-nos que os hospitais foram os primeiros alvos, isso em razão da precariedade do sistema de saúde, que não suportava tamanha demanda de enfermos. Campanhas foram realizadas em hospitais como o Neves Bendinha no bairro Popular em Luanda, especializado em queimaduras, onde muitas vítimas da guerra eram encaminhadas. Os mutilados de guerra e as viúvas dos militares também eram assistidos pelos programas de ajuda da IURD.

A peculiar disciplina iurdiana fazia com que rapidamente surgissem alguns resultados expressivos. Manuel relata um fato interessante ocorrido no hospital Maria Pia, segundo ele, numa dada ocasião o diretor daquela instituição, visivelmente emocionado agradeceu a IURD pelos trabalhos sociais prestados, frisando que antes das ações sociais o hospital encontrava-se lotado de pacientes. Manuel explica que as intervenções da IURD junto dos pacientes e familiares, levando ajuda espiritual e material fez com que muitos retornassem aos seus lares.

Segundo Manuel, inicialmente muitos membros entregavam o dízimo em alimentos, principalmente alimentos agrícolas cultivados em Angola – legumes, tubérculos e raízes. Campanhas para arrecadação de roupas também eram realizadas. Na medida em que a igreja crescia havia também a necessidade de ampliar suas ações no campo assistencial. Havia, portanto, uma espécie de dependência mútua – quanto mais a igreja crescia, mais o campo assistencial ampliava e vice-versa – o que acabou levando a IURD para além do espaço religioso.

Considerando o quadro que o país apresentava desde a independência política, a IURD, através da Associação Beneficente Cristã (ABC) – que continua atuando em Angola – parecia ser o parceiro institucional – de caráter religioso – ideal para governo angolano; pois como frisa Torres (2007), a assistência social e sua evolução em curto prazo é realmente um fato incontestável na composição da IURD. No entanto, suas ações poderiam de alguma forma preencher algumas lacunas causadas pela insuficiência e incapacidade do Estado em promover mudanças rápidas e significativas.

Por intermédio da ABC a IURD continua fazendo parcerias com importantes órgãos como, o Ministério da Assistência e Reinserção Social (MARS), desempenhando um papel fundamental no acolhimento dos refugiados da República Democrática do Congo. Também atua junto ao Ministério da Família e Promoção da Mulher (MFPM), alertando contra violência doméstica, apoiando as vítimas de infidelidade marital, orientando sobre a questão da igualdade no local de trabalho e sobre o sucesso nas realizações pessoais (ROSAS, 2016).

Dentre os demais projetos encabeçados pela ABC estão: “Comunidade Vida Feliz (destinado a distribuir alimentos a pessoas necessitadas); S.O.S Cunene (responsável por socorrer vítimas de desastres naturais e catástrofes); e Ler e Escrever (atividade de alfabetização)” (ROSAS, 2016, p.22). Segundo o site de notícias *Angop Press* (2011)<sup>40</sup>, mais de 14000 pessoas integrantes do projeto Ler e Escrever foram alfabetizadas na cidade de Luanda num período de 4 anos (2007-2011). Mário Gonçalves, coordenador do projeto, informou em entrevista (ANGOP PRESS, 2011), que o projeto tem ramificações em vários municípios de Luanda como Rangel, Maianga, Samba, Kilamba Kiaxi, Cacuaco e Viana.

Além dos projetos mencionados acima, a ABC também oferece cursos profissionalizantes de cabelereiro, informática, pastelaria, costura e culinária geral. Os profissionais são inseridos

---

<sup>40</sup> Disponível em: [http://m.portalangop.co.ao/angola/pt\\_pt/noticias/educacao/2011/8/37/Igreja-Universal-alfabetiza-mil-cidadaos,6ce12c16-4df5-4c53-a7c4-f211ed9fda14.html](http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/educacao/2011/8/37/Igreja-Universal-alfabetiza-mil-cidadaos,6ce12c16-4df5-4c53-a7c4-f211ed9fda14.html). Acesso em: 10 de janeiro de 2018.

no mercado de trabalho através da parceria entre a IURD e o Ministério da Administração Pública, Emprego e Segurança Social (MAPESS). Raquel Reis, presidente da ABC, afirmou, em entrevista concedida no ano de 2010, que mais de 2000 pessoas haviam se profissionalizado e que muitas delas já estavam inseridas no mercado de trabalho – trabalhando no setor bancário, na construção civil e em restaurantes (MUNDO CRISTÃO, 2010)<sup>41</sup>.

Nota-se que a IURD através das políticas assistenciais tende a sair da esfera religiosa, pois como frisa Torres (2007, p.97, grifo da autora), “[...] a ação não é especialmente direcionada para os *de dentro*, e sim para os *de fora*, pois o objetivo é trazer *para dentro os de fora*”. Olhando nessa perspectiva percebe-se que, ao focar-se para *os de fora* a IURD acaba se inserindo na esfera pública, que segundo Montero (2009), deveria ser autônoma com relação às crenças. Desse modo, sua atuação acaba deslocando a religião para “fora do lugar”, visto que seu papel aparece cada vez mais “secularizado”, como veremos a seguir.

### 2.3 Motivações assistenciais da IURD

A IURD não se apresenta uniformemente no exterior, suas formas de atuação dependem principalmente das configurações políticas, culturais e sociais que cada local pretendido apresenta (FREESTON, 1999). Uma de suas características é justamente a criatividade e o arrojo; características essas muito aplicadas pela instituição no campo da assistência. Sendo assim, a entrada da IURD em Angola coincide com algumas importantes alterações na dinâmica do pentecostalismo, surgindo assim o que alguns acadêmicos (MILLER; YAMAMORI, 2007 apud MARIZ, 2016, p.2) conceituaram como *progressive pentecostalism*, que traduz o engajamento social do movimento pentecostal.

Torres, comentando as análises de Giumbelli, assinala que,

[...] o surgimento da assistência na Iurd parece estar associada à ideia de que a mesma poderia se constituir numa espécie de defesa às variadas acusações sofridas pela denominação, tornando-se argumento favorável em processos jurídicos e em manifestações de apoio de pessoas influentes social e politicamente (GIUMBELLI, 2002 apud TORRES, 2007, p.81).

---

<sup>41</sup> Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/mundo-cristao/igreja-universal-em-angola-promove-acao-social-aos-necessitados.html>. Acesso: 10/01/2018.

Embora Giumbelli se referisse à sociedade brasileira, cabe tal análise também para pensar a presença da IURD na sociedade angolana. Pois, tanto o Brasil como Angola se deparavam, no início da década de 90, com o desafio de adequar os cidadãos às suas respectivas constituições, que por sinal pareciam muito ambiciosas para as realidades dos dois países. Sendo assim a assistência aparece como um dos grandes instrumentos mobilizadores da sociedade civil nesses países, que embora apresentassem quadros políticos e econômicos distintos, partilhavam alguns dos problemas sociais – como analfabetismo e alto índice de desemprego – que caracterizam os países subdesenvolvidos no geral.

Mas, importa ressaltar que no caso angolano a assistência parece não funcionar necessariamente como uma espécie de defesa contra possíveis acusações sofridas pela Igreja, como foi citado acima. Reiterando que Angola parece não apresentar uma classe social proveniente da sociedade civil organizada que possa contribuir significativamente na formação de opinião pública contrária aos interesses da IURD. Tal poder – de produzir opinião pública – parece limitar-se apenas a uma restrita classe política ligada ao governo.

Já no caso brasileiro se confere uma realidade diferente, em cidades como Rio de Janeiro, por exemplo, por conta de sua configuração social<sup>42</sup>, a ocupação de cinema e teatro pela igreja “era percebido como agressão e usurpação da ‘cultura’ de um povo com pouca ‘cultura’” (GOMES, 2011, p.141). Ou seja, na percepção de boa parte da classe média, estava havendo, com o surgimento do fenômeno iurdiano, uma descaracterização do Brasil moderno, suscitando assim reações hostis desse estrato social, que certamente possui poder para influenciar e formar a opinião pública. Portanto, a similaridade entre os dois países em relação às motivações assistenciais está unicamente nas manifestações de apoio às pessoas influentes politicamente.

Parece-nos que a mobilização encabeçada pela IURD através da assistência – no sentido de preparar os cidadãos angolanos quanto à concepção dos direitos políticos e sociais – é estrategicamente feita de modo a não comprometer sua relação com o governo. A IURD parece não ignorar a possibilidade de se aflorar alguns resquícios do “afro-stalinismo” nas ações do governo, que seguramente poderão acarretar certos transtornos ao campo religioso angolano. Entretanto, as motivações assistenciais da IURD em Angola parecem consistir em

---

<sup>42</sup> Na cidade do Rio de Janeiro, alguns os espaços urbanos ditos nobres foram de certa forma naturalizados simbolicamente, visando alguns grupos sociais específicos, resistindo até mesmo às forças do capitalismo. Isso faz com que a questão da identificação e pertencimento seja vista e evidenciada de maneira particular e exclusiva, causando para o cidadão da periferia uma sensação de “invasor do espaço alheio”, ainda que se tratasse de lugares públicos.

adquirir influência junto do poder político, de modo que sua criatividade e arrojo são canalizados, por enquanto, para a manutenção do *status quo*.

Essa aproximação com o Estado através da ação social caracteriza o que Giumbelli (apud TORRES, 2007) denominou como uma espécie de *catolização* da IURD. Patrícia Birman (2001, p.60 apud ORO, 2015, p.35) também já havia apontado esse “caráter católico” na atuação da IURD, que segundo ela, opera “buscando alianças e mediadores religiosos para reforçar um projeto de integração social e política de seus adeptos”. Os adeptos da IURD, no caso angolano, passam a constituir uma “comunidade imaginada” que se organiza não apenas em torno dos projetos de empreendedorismo voltados para realizações pessoais (SAMPAIO, 2014), mas fundamentalmente para possibilitar maior integração social e política. Tal “comunidade imaginada” afasta possíveis ideais subversivos que colocaria em risco o projeto de “reconstrução nacional”.

Todavia, essa aproximação com o Estado parece dificultar, de forma latente, o surgimento de movimentos sociais autônomos que possam interferir nos rumos políticos e sociais do país. O caráter disciplinador da IURD coaduna com as formas de governação exercida no país, no entanto, parece inibir, por enquanto, o aparecimento de ações coletivas que possam demandar possíveis mudanças na estrutura política atual. Seu proselitismo apresenta certa relativização; se por um lado promove o liberalismo, caracterizado pelo inconformismo, ousadia e criatividade quanto aos assuntos econômicos, por outro parece endossar o conservadorismo político. Ou seja, seu proselitismo não fortalece politicamente os indivíduos, como vimos com os protestantes históricos, sendo que o paternalismo é sabiamente conservado.

A concentração realizada no pavilhão do Complexo Desportivo da Cidadela no dia 06 de novembro de 2011 (FOLHA UNIVERSAL Angola, 2011) demonstra a função política inculcada no proselitismo da IURD, caracterizado pela assistência. A reunião intitulada “tarde da Renovação” teve como objetivo aparente recuperar os membros “afastados”, que foram alcançados através de um engajado trabalho evangelístico da IURD. Numa reunião com mais de 8 mil pessoas, cujo o objetivo maior era o acolhimento, ex pastores e ex obreiros foram convidados a voltar para “casa do Pai”. Tratou-se de um evento especial, com a inusitada presença de funcionários da Comissão Nacional Eleitoral (CNE), que compareceram ao local para atualizar e fazer novos registros eleitorais. O bispo Augusto Dias, após atualizar seu registro, convocou os presentes no sentido de participarem no pleito eleitoral que se

avizinhava, dizendo: “me sinto feliz, mais do que isso é minha obrigação como líder de uma instituição servir como exemplo de cidadania, para que todos os fiéis possam seguir, é nossa obrigação empurrar Angola a ser um país melhor” (FOLHA UNIVERSAL Angola, 2011, p.VII).

A vice-governadora de Luanda para assuntos sociais, que esteve presente durante a reunião, enalteceu o espírito mobilizador da IURD, destacando o papel da instituição no sentido de informar a população sobre a importância da participação dos cidadãos nas eleições marcadas para o ano de 2012. Em seu rápido discurso, a vice-governadora disse, “quero com muita satisfação agradecer a Igreja Universal do Reino de Deus em Angola, pela capacidade de mobilização que nos demonstra hoje” (FOLHA UNIVERSAL Angola, 2011, p. VII).

A capacidade da IURD em mobilizar as massas foi demonstrada em várias ocasiões nos anos de 2011 e 2012, através da organização de eventos religiosos, que apresentavam também um caráter político. A campanha para o registro eleitoral em uma sessão de culto evidencia a articulação da instituição com o poder político, uma articulação em forma de parceria não explícita, mas evidente. Essas articulações têm gerado “*ganhos* políticos que impulsionam as alterações no campo assistencial” (TORRES, 2017, p.72 grifos nossos).

Nesse contexto a IURD se apresenta dentro do conceito de *religiões públicas*, visto que sua presença não deve ser tomada como indevida na esfera pública, “mas sim como diferentes formas de produção de públicos e de publicidade pelos atores religiosos por meio de variadas tecnologias/artefatos de visibilidade” (MONTERO, 2016, p.29). Os iurdianos, como atores religiosos, produzem públicos e publicidade por intermédio das políticas de ação social na cidade de Luanda, mesmo que indiretamente, como veremos mais adiante nas abordagens sobre o papel das associações ligadas à IURD.

#### **2.4 A IURD no “campo político específico”**

As atuações através das políticas assistenciais permitem que a IURD se legitime num espaço social que parece transcender o campo religioso angolano. De acordo com Paula Montero (2016, p.134), “a ‘dissolução do religioso’ a que Bourdieu se refere, não significa o desaparecimento do campo religioso enquanto tal, mas, apenas a expansão de seus limites”. Ao analisar a atuação da IURD no campo da assistência em Luanda entendemos que a

compreensão da autora torna-se pertinente na medida em que as ações dessa instituição passam a nortear um campo social específico, forjando os limites do próprio campo religioso. Nesse campo social específico a disputa vai além da competição pelo monopólio dos bens de salvação (BOURDIEU, 2007). Sua inserção laicizante permite acionar outros tipos de bens – na área do ensino secular, da formação profissional e/ou da cidadania –, que nesse caso não são necessariamente sagrados. A IURD, portanto, se insere no que Bourdieu considerou como “campo político específico” (MONTERO, 2016), um campo que absorve as esferas seculares da vida social – educação, saúde, cidadania e empreendedorismo.

Sua inserção nesse “campo político específico” se dá fundamentalmente pela sua capacidade de mobilizar fiéis voluntários que possam estar desempenhando funções sociais em nome da igreja. Em Luanda, assim como em todos os lugares em que a IURD se faz presente, seus membros desenvolvem uma propensão individual significativa à disciplina, esforço e dedicação ao trabalho eclesial (ROSAS, 2012). Isso facilita na realização dos projetos voltados a ação social na cidade de Luanda, visto que as campanhas são organizadas diariamente com diferentes objetivos como doação de sangue, conscientização no trânsito, visitas aos lares de idosos, apelo pelo desarmamento da população, entre outros (MUNDO CRISTÃO, 2010).

Algumas dessas inserções da IURD na esfera pública geram estranhamento e até repulsa por parte de alguns segmentos da sociedade, como foi o caso da distribuição de preservativo sexual masculino (camisinha) em diferentes locais da cidade. A distribuição de preservativos na Ilha de Luanda, local turístico e considerado boêmio por muitos dos frequentadores, foi alvo de críticas negativas. A campanha de nome “Tenda da Saúde” do programa “Stop SIDA”, feita pela ABC no ano de 2009, gerou polêmica entre alguns setores da imprensa alternativa. O jornalista angolano Malavaloneke com seu posicionamento crítico chegou a afirmar que a “IURD não seria exatamente uma igreja, mas sim uma empresa”. Com um título sugestivo – “Em vez da Fé a IURD prega o Sexo” – seu artigo suscitou, ainda que de forma breve, duras críticas em relação às ações da IURD na cidade de Luanda (GOSPEL-PRIME, 2013)<sup>43</sup>.

Tal campanha – da distribuição de preservativos – contou com o apoio da IURD em parceria com o Instituto Nacional da Luta Contra Sida e a Rede Angolana das Organizações

---

<sup>43</sup> Disponível em: <https://noticias.gospelprime.com.br/jornalista-angola-igreja-universal-empresa/>. Acesso em: 10/01/2018.

dos Serviços de Sida-ANASO. Raquel Reis, brasileira, pastora e presidente da ABC em Angola, fez a seguinte declaração na época: “O sexo é natural, não tem como dizer aos jovens para não fazerem sexo. Eles têm é que fazer sexo, mas prevenidos” (GOSPEL-PRIME, 2013).

Considerando que a cidade de Luanda possui o maior número de pessoas infectadas pelo vírus HIV/SIDA no país (ANGONOTÍCIAS, 2008) a igreja viu a necessidade de mais uma vez colaborar com o governo angolano no sentido de promover campanhas de prevenção contra a doença. Mas tal estratégia pareceu aos olhos de boa parte dos angolanos, um tanto ousada, em razão de o país apresentar uma sociedade aparentemente conservadora quanto às manifestações públicas relacionadas à sexualidade. Tal conservadorismo é percebido nas críticas feitas por Malavaloneke, quando aponta que a IURD,

Para resolver um problema estava a criar outro, porque, direta ou indiretamente, encorajava os jovens à promiscuidade sexual... Até porque um adolescente não tem, ainda, maturidade, do ponto de vista mental, para compreender estas coisas. E a própria senhora que dirigia aquilo era uma tal pastora Raquel Reis... Ora, não é isso que diz a nossa cultura, não é isso que dizem os nossos valores, nem aqui, nem no Brasil (GOSPEL PRIME, 2013).

A postura crítica conservadora evidencia um quadro de resistência referente às transformações que se exprimem sobre o panorama cultural da modernidade. Um panorama cultural caracterizado por constantes crises que expressam os riscos e perigos da “alta modernidade” (GIDDENS, 2002). Giddens (2002, p.19) aponta que,

O mundo da alta modernidade certamente se estende bem além dos domínios das atividades individuais e dos compromissos pessoais. E está repleto de riscos e perigos, para os quais o termo "crise" — não como mera interrupção, mas como um estado de coisas mais ou menos permanente — é particularmente adequado.

A IURD como instituição transnacional se insere, em algumas ocasiões, na esfera pública por intermédio de tais crises, com propostas e ações para reduzir os perigos e riscos produzidos pela “alta modernidade” no âmbito cultural. A distribuição de preservativos na cidade de Luanda não aparece, a nosso ver, apenas associada a uma inovação cultural religiosa, que segundo a crítica jornalística, incentivaria a “promiscuidade sexual” entre os jovens da cidade de Luanda. Seu papel vai mais além, diz respeito principalmente à sobrevivência das pessoas frente às consequências da modernidade. Portanto, compreendemos que IURD, através da ação social acaba por ampliar as fronteiras do campo religioso angolano, funcionando inclusive de maneira secularizada.

## 2.5 Os aspectos modernizantes do Proselitismo iurdiano

Sendo uma instituição originalmente urbana a IURD parece dialogar abertamente com as várias nuances da modernidade. Ao acompanharmos as pesquisas de Donizete Rodrigues e Marcos Silva (2014), percebemos que mesmo em países economicamente desenvolvidos – Alemanha, Irlanda e Itália –, a IURD acabou direcionando seu proselitismo às camadas mais vulneráveis socialmente – principalmente imigrantes africanos e latinos. A nosso ver, a “ética iurdiana” cumpre, grosso modo, o papel de moldar esses grupos, de modo a alcançarem alguns duros objetivos que os permitam conviver nos moldes da modernidade ocidental. Seu proselitismo, com ênfase na teologia da prosperidade, absorve, sustenta e promove em certa medida elementos culturais característicos da modernidade líquida identificado por Bauman e do “capitalismo flexível” de Sennett (MARIZ, 2009).

Eisenstadt (2001, p.141), em seu trabalho sobre “modernidades múltiplas” frisa que, “o programa cultural da modernidade implicava alterações muito diferentes na concepção de ação humana e do seu lugar no fluir do tempo”. O que se confere são a constituição e a reconstituição contínua de uma multiplicidade de programas culturais característicos da contemporaneidade. A IURD se apresenta como um bom entendedor dessas implicações defendidas por Eisenstadt, o que talvez possa explicar o tamanho sucesso em “curto prazo”. Sendo que sua entrada nos países não ocidentais, especialmente africanos, parece visar solucionar alguns dos “problemas” que impossibilitam a entrada de tais nações no cenário moderno hegemônico e universal. Eisenstadt (2001, p.150), defende ainda que,

Em todas essas sociedades o modelo básico do estado territorial, e, mais tarde do estado-nação foi adotado, tal como as premissas e os símbolos básicos da modernidade ocidental, e as instituições modernas do ocidente – representativas, legais e administrativas. Mas ao mesmo tempo, o encontro da modernidade com sociedades não ocidentais causou transformações de longo alcance nas premissas, símbolos e instituições da modernidade – fazendo surgir, como consequência, novos problemas.

Um dos problemas causados por esse encontro da modernidade com as sociedades não ocidentais é, a nosso ver, a dificuldade dos indivíduos em acompanhar o desenvolvimento das instituições. Existe enorme diferença entre instituições moderna e cultura moderna. A religião tentou ao longo da história minimizar essa diferença, usando diversos métodos, dos mais suaves aos mais agressivos e opressores. A IURD parece ser um dos “novos” agentes

religiosos da contemporaneidade que busca desempenhar o papel modernizante, visando fortalecer tanto a cultura como as instituições. Por outro lado, o fato dos pentecostais serem majoritariamente pessoas de baixa renda, baixa escolaridade e de pele negra (FREESTON, 1999) parece suscitar certo olhar preconceituoso, o que conseqüentemente impede uma análise minuciosa quanto ao papel modernizante do fenômeno iurdiano nos quatro cantos do mundo.

A “sociologia espontânea” apontada por Bourdieu (2004)<sup>44</sup> tende a associar tal segmento religioso ao atraso, deixando de aprofundar a análise conjuntural e estrutural de seu surgimento e expansão. Uma análise que nos leva a sair do campo religioso para encontrarmos respostas sobre o próprio religioso. Diferentemente do exercício intelectual empreendido por Weber (2004), esmiuçando o campo religioso para encontrar respostas sobre os outros campos, especialmente o econômico. No entanto, pensamos ser necessário entender primeiramente o complexo campo econômico e seus impactos, para compreendermos o surgimento e o incontestável sucesso da IURD na lógica moderna.

Entendemos que o neopentecostalismo refletido no fenômeno iurdiano revela as transmutações inerentes ao capitalismo; revela um “novo espírito do capitalismo”, que nesse caso não foi originado pela “ética iurdiana”. A “ética iurdiana”, a nosso ver, é apenas caracterizada pela leitura e pelo aprendizado das dinâmicas socioeconômicas que consistem na “triagem” dos indivíduos para o “capitalismo flexível”. Entretanto, consideramos a IURD uma instituição religiosa que além de representar a modernidade também atua como elemento modernizante.

Sustenta-se assim a ideia de que o movimento neopentecostal, através da IURD, entra em Angola como um fenômeno modernizante, que não se restringe apenas às explicações econômicas. A IURD surge na cidade de Luanda como “consequência da modernidade”, bem no sentido em que Giddens (1991) desenvolve sua análise. Como instituição religiosa ela evidencia a *reflexividade* da vida social que “consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p.49).

---

<sup>44</sup> Bourdieu considera como sociologia espontânea as análises e classificações pautadas nas relações aparentes, ou seja, nas pré-nocões que emanam o censo comum. O autor defende que algumas vezes a sociologia espontânea aparece em meio a sociologia erudita, quando os sociólogos deixam de perceber o sistema completo das relações nas quais e pelas quais as ações ocorrem.

Essa *reflexividade* da vida social tende a subtrair a “rotinização da vida cotidiana” que está presa à tradição (GIDDENS, 1991). Os discursos da IURD nos dão uma ideia de sua distinção – como instituição religiosa no cenário pentecostal – quanto ao seu papel moderno e modernizante. Segundo seu líder,

A igreja Universal do Reino de Deus não nasceu para ser mais uma igreja, mais uma denominação, porque nós não aceitamos ser mais uma, mais uma entre milhões de crentes que estão por aí afora. Tem que haver uma diferença, que essa diferença apareça agora. Agora. Em nome do Senhor Jesus (bispo Macedo, trecho da pregação realizada para celebração do Jubileu de Prata da igreja na Sede Mundial, em 07/07/2002 apud GOMES, 2011, p.45).

Bispo Macedo parece indicar nessa pregação – realizada no Brasil – que um dos objetivos da IURD é “romper” com a tradição pentecostal. Pode-se conferir tal “rompimento” através da produção gradual dos “*marcos especiais de distinção*”<sup>45</sup>, usando o conceito de David Harvey (2005). O uso excessivo de objetos nos cultos, o uso dos espaços comerciais – galpão, cinema, teatro etc. – e a importação e ressignificação dos rituais característicos de outras matrizes religiosas são, a nosso ver, alguns dos *marcos de distinção* que inserem a IURD no campo religioso de maneira especial.

Seu proselitismo vai apresentar a diferenciação como elemento chave. Portanto, comportamentos institucionais ousados, beirando ao exagero, passam a caracterizar a Igreja Universal, atualizando constantemente sua instituição para atender às demandas mutáveis da modernidade tardia.

## 2.6 A Teologia da “batalha espiritual” como elemento modernizante

A Teologia da batalha espiritual não é específica do segmento pentecostal (SOARES, 1990 apud MARIZ, 1999), embora pareça inegável que o movimento pentecostal tenha protagonizado o *reencantamento* dessa teologia (MARIZ, 1999). Esse *reencantamento* acompanha as transformações do mundo moderno, em alguns casos chega a promover as tais mudanças. A teologia da guerra ou batalha espiritual é fortemente aplicada na cidade de Luanda pela IURD desde sua entrada no país. Aliás, ela teve prioridade em relação à Teologia da prosperidade – apesar de entendermos que para a IURD a Teologia da guerra espiritual subsidie a questão da prosperidade –, considerando a urgência quanto às questões de saúde da

---

<sup>45</sup> Segundo Harvey, o conceito de marcos de distinção refere-se ao capital simbólico e coletivo vinculados a algum lugar dotados de um poder de atração importante em relação aos fluxos de capital de modo mais geral.

população no início da década de 90. Portanto, iniciou-se uma “batalha espiritual” nos cultos das terças feiras na primeira igreja da IURD em Luanda – no bairro do Maculusso – voltados à saúde, onde havia a necessidade de restaurar as condições físicas e psicológicas dos fiéis. Entre as doenças que poderiam indicar sinais de “possessão” constam: dor de cabeça, insônia, desmaios constantes, depressão, nervosismo, medo, disfunção intestinal e tantas outras – consideradas hereditárias – não diagnosticáveis. O objetivo era expulsar os demônios que agiam de modos a impedir os fiéis a terem uma vida produtiva, pois com a saúde debilitada haveria poucas chances de obterem êxito no mercado de trabalho formal ou informal.

Interessa frisar que antes da chegada da IURD já havia forte ênfase ao “maligno” nas explicações causais relacionadas às enfermidades que assolavam a população luandense. As pessoas visitavam constantemente as “casas de quimbanda” com interesse em obter não apenas a cura, mas principalmente, em descobrir o causador das doenças, que nesse caso se tratava de um possível inimigo físico – “feiticeiro” ou “bruxo”. Luena Pereira, em seu trabalho sobre “crianças feiticeiras” em Angola, aponta que,

A renovação dos estudos da feitiçaria nos últimos 15 anos tem demonstrado que esta, longe de ser um resíduo de crenças persistentes em populações pouco assimiladas à vida moderna, é um fenômeno relacionado ao espaço urbano e a economia de mercado, servindo de linguagem a disputas políticas e eleitorais e veiculada inclusive entre população escolarizada e cristianizada (PEREIRA, 2008, p.34).

Parece não haver dúvidas quanto ao considerar a feitiçaria como um fenômeno que persiste na modernidade, como vimos na citação acima. Mas importa chamar atenção em nosso estudo que a IURD ao enfatizar a feitiçaria na batalha espiritual não demonstra grandes preocupações com o feiticeiro, diferentemente do que se observa em alguns outros grupos cristãos – protestantes ou católicos – em Angola. Entendemos através dos estudos de Pereira (2008) que entre alguns grupos étnicos existe uma espécie de “personificação do mal” nos inúmeros casos de acusação de feitiçaria. As crianças se tornaram potenciais alvos, recaindo sobre elas os estigmas sociais relacionados à feitiçaria e passando para segundo plano as possíveis forças demoníacas.

Já para a IURD, o feiticeiro é um sujeito oprimido pelos demônios tal como o enfeitado. No entanto, a lógica iurdiana consiste em descobrir para libertar e não em descobrir para punir; uma lógica que parece seguir os ensinamentos bíblicos, que aponta o seguinte: *“porque não temos que lutar contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as*

*hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais*” (Efésios cap. 6 v.12). Nesse sentido, a Teologia da batalha espiritual passa a desempenhar uma função inclusiva, contribuindo para o rápido crescimento da igreja.

Entendemos que o proselitismo iurdiano ao chegar à Luanda reafirma a existência do “mau”, mas, por outro lado, traz consigo novas formas de interpretação da ação e manifestação desses “males”. Isto é, ao invés de centrar-se na figura do bruxo e do feiticeiro para explicar, combater e curar os males enfrentados pelos fiéis, especialmente na área da saúde, a IURD traz para o cerne do drama o próprio indivíduo. O indivíduo passou a ser ao mesmo tempo o causador (por deixar o demônio entrar) e a vítima (por estar sendo oprimido pelos demônios) das forças malignas.

Com a Teologia da batalha espiritual a IURD em Luanda tende a reafirmar a questão do individualismo como elemento fundamental no processo de modernização ocidental. Pois a causa dos problemas pessoais vivenciados pelos fiéis deixou de centrar-se no “Outro”; por tanto, houve um *reencantamento* explicitado na “luta contra os demônios”, levando os indivíduos a materializarem sua fé no interior dos moldes modernos. Com isso, os iurdianos passaram a praticar o que eles chamam de “fé inteligente”<sup>46</sup>, buscando resolver suas mazelas pessoais recorrendo às instâncias institucionais correspondentes à estrutura organizacional do Estado nação. Nesse sentido, entendemos que o fenômeno iurdiano forja de alguma forma a estrutura social luandense na medida em que evidencia – através da batalha espiritual – a crise da modernidade (MARIZ, 1999). A batalha espiritual coloca em evidência a *reflexividade* do angolano moderno, que não é mais caracterizado pela noção de identidade unificada (HALL, 2015). Questões como exclusão social, desemprego e miséria passam a ser tratadas na esfera individual, diferente do que se registrou na frustrada experiência modernizante do “socialismo angolano”.

É com o demonismo, antes usado para desqualificar culturas oprimidas, que a IURD vai focar seu proselitismo em Luanda. Nesse sentido, a Teologia da batalha espiritual empregada pela IURD parece contrastar-se com a perspectiva que aponta que o demonismo “é agora interpretada como uma reação dos pobres contra a modernidade que não introjetaram e que não se integraram” (MARIZ, 1999, p.36). Sendo que, o que se observa em Luanda, com o comportamento dos iurdianos, está longe de se configurar uma reação contra a modernidade.

---

<sup>46</sup> Fé inteligente é um termo difundido pelo Bispo Macedo, que consiste numa vida cristã pautada muito mais na razão do que no sentimento.

Pelo contrário, o que se constata com a Teologia da batalha espiritual é precisamente uma reação em favor da modernidade. Ela constitui a racionalização que atende aos modelos de organização social da considerada modernidade tardia.

Os Cultos de Libertação realizados às sextas feiras engendram novas formas de sociabilidades entre os recém-convertidos. Nestes cultos é apresentada a realidade do mundo sobrenatural, que não soa completamente estranho, haja vista suas experiências e familiaridades com as religiosidades tradicionais. A diferença está na ênfase que se dá ao “mau” representado pelo diabo e seus ajudadores. Há, portanto, com a Teologia da batalha espiritual empregada pela IURD, algumas alterações nas tendências pentecostais, como por exemplo, a flexibilização dos costumes e da moral (MACHADO, 2001), que parece caracterizar a *reflexividade* na alta modernidade a que Giddens (1991) se refere.

## **2.7 A fé inteligente produz uma nação vitoriosa**

A frase “*A fé inteligente produz uma nação vitoriosa*” é na verdade o título da matéria do jornal *Folha universal* de Angola, da edição especial do mês de junho de 2012. Tal frase sintetiza o teor da pregação realizada pelo bispo Macedo na inauguração de mais um templo no município de Viana, em Luanda, que ocorreu no dia 10 de junho de 2012. Um ano especial para o país, pois se registrava 10 anos do fim da guerra civil, em decorrência da morte de Jonas Savimbi, líder da UNITA. Diante de 20.000 pessoas na reunião o bispo enfatizou a necessidade de se exercitar a fé de maneira “inteligente”, trazendo um dos maiores (se não o maior) exemplos bíblicos sobre fé – a vida de Abraão. Segundo o líder da Igreja Universal,

Deus chamou Abraão que morava entre pessoas idólatras, e que adoravam deuses estranhos como o sol, animais, objetos e imagens, que faziam as pessoas crer no que o homem criava. Abraão mesmo vivendo no meio deles, não aceitava, porque se interrogava: como poderia se inclinar em um deus criados pelos homens? Ele fez agir a sua inteligência e Deus o escolheu por ser alguém que não agia pelo coração, então Deus o chamou para que através da sua obediência, fazer uma grande nação diferente, com uma só fé e crença em um só Deus (FOLHA UNIVERSAL Angola, 2012, p.06).

Nesse trecho percebe-se que o bispo parece instigar os fiéis a usarem a fé racionalmente, como ele entende ter feito Abraão ao abandonar primeiramente as práticas religiosas pagãs de

seus ancestrais e não se deixar levar pelos impulsos do coração. Entretanto, quem pretendesse alcançar uma vida prospera – como a de Abraão – teria de abandonar as religiosidades advindas da tradição cultural comunitária, recheada de idolatrias e muito ligada a sentimentos movidos por emoção. Essa pregação se faz necessária para atender os anseios de um povo que buscava mais do que nunca erguer-se, depois de um longo período de sucessivas tentativas. Havia com o fim da guerra civil (2002) a necessidade de colocar o país nos “trilhos” da modernidade num viés capitalista e o bispo parecia entender bem qual seria o papel da instituição naquele contexto.

A presença do líder da IURD em Luanda serviu para implicitamente reafirmar e aprofundar as relações com o governo do MPLA, pois tal partido por entender-se como uma organização moderna e progressista (MPLA, 2012), necessitaria da ajuda dos grupos organizados da sociedade para tornar descritivos esses aspectos modernos e progressistas – principalmente do campo econômico – que até então estavam no campo político normativo. É nesse contexto que a *fé inteligente* surge como projeto de ação transformadora legítima e não como parte de engano (ou charlatanismo) entre os grupos que compõem a elite política.

A fé racional defendida pela IURD parece estar intimamente ligada a uma moral econômica, que não é condicionada unicamente pela religião, bem na perspectiva weberiana (FREUND, 2003). Trata-se efetivamente da noção de “fé em ação”, como interpretou Edlaine Gomes (2001), uma fé que tem seu encadeamento fora do campo religioso. Por isso o bispo, em seu discurso, convida o fiel angolano a sair da inércia e botar sua fé em prática para conquistar o que há de melhor além das fronteiras religiosas. Em outro interessante trecho da pregação o bispo frisa que,

Todos dizem terem fé em Jesus! Mas Jesus disse: que eu vim, para que todos tenham vida, e vida com abundância, então porque que muitos não têm essa vida? O que está errado? A promessa de Deus? De maneira nem uma, o problema é como as pessoas tem crido no Senhor Jesus. Deus não entra na vida de ninguém sem a pessoa fazer a sua parte, devido o seu projecto, que se acentua em uma dependência através da fé inteligente que é ponte entre Deus e a pessoa, é assim que ele funciona” (FOLHA UNIVERSAL Angola, 2012, p.07).

O bispo Macedo indica, na citação acima, que todos possuem o direito a “vida com abundância”, um direito conquistado por Jesus Cristo, que transcende às normas políticas e jurídicas dos Estados nação. Mas a seu ver parece que muitos não tomam posse da “vida com

abundância” porque aplicam erradamente a fé, deixando nas mãos de Deus o que deveria ser feito por elas. O direito a “vida com abundância”, embora que, seguindo a interpretação do bispo, tenha sido conquistado há mais de 2000 anos, não parecia plausível durante o regime socialista; ela torna-se pertinente apenas na atual estrutura política angolana porque coaduna com o “direito ilimitado de propriedade” permitido pelo sistema capitalista. Um direito que, embora universalizado, só se evidencia a partir da predisposição e esforço do indivíduo.

Entendemos que a *fé inteligente* propaga implicitamente os valores liberais na sociedade angolana, haja vista a pesada ênfase na ação do indivíduo no sentido de se diferenciar dos demais. O que demonstra que a *fé inteligente* tem como base alguns valores fundamentais da modernidade. Entretanto, trata-se, grosso modo, da adoção – por parte dos fiéis – de princípios morais, econômicos e, até certo ponto, políticos que valorizem a autonomia individual na busca da satisfação quanto às coisas inerentes à vida social.

Para um governo cuja criação de políticas públicas voltadas para o fomento do empresariado nacional se tornou prioridade, o proselitismo iurdiano parece atraente. No entanto, olhando nessa perspectiva, torna-se coerente a presença de importantes figuras políticas na reunião inaugural no templo. Estiveram presente o Governador e vice-governador de Luanda, membros do Comité Provincial do MPLA, representantes da cultura e o administrador de Luanda; o Sr. Bento Sebastião Bento, então governador de Luanda, teve inclusive acesso ao púlpito.

Bispo Macedo finalizou contextualizando a pregação dizendo: “Para concluir disse Deus a Abraão, farei de ti uma grande nação, pois, se tu uma bênção” (FOLHA UNIVERSAL Angola, 2012, p.7). Em seguida fez um desafio, bem característico ao polêmico proselitismo iurdiano, encabeçado pelo próprio líder:

[...] se tem um bruxo, pai de santo ou qualquer um outro bruxo neste país, ou em qualquer parte do mundo, eu desafio todos eles juntos, para eles se juntarem e mandarem uma maldição contra mim, saibam que não vai acontecer nada em mim, e isto não é porque eu mereça, e nem que eu seja perfeito não, o segredo é porque eu dei ouvidos a voz do Deus de Abraão, e deixei tudo para trás, para seguir a sua palavra, e ainda não vi a terra prometida mas tenho a certeza que um dia eu verei, estou a caminho para lá, isto é que acontece quando você resolve fazer a vontade de Deus, Deus nos concede proteção gratuita, e desta forma, ninguém poderá amaldiçoar a sua vida, por seres a própria bênção. (FOLHA UNIVERSAL Angola, 2012, p.7-8).

Com essa fala o líder da Universal, não apenas desqualifica as crenças tradicionais – colocando o bruxo, o feiticeiro e pai de santo no mesmo patamar maligno – como também

chama atenção no sentido de apontar que quanto mais moderno se tornar o país, menos espaço terão as crenças locais. O exercício de *fé inteligente* defendido pelo bispo Macedo em Luanda demonstra o caráter emergencial de mudança na vida dos fiéis; uma mudança por sinal diretamente ligada ao trabalho. Mas não se trata da inauguração de uma nova espécie de vocação aplicada ao trabalho, aos moldes do que Weber (2004) identificou como *ascese intramundana*. As motivações de Lutero e Calvino estão longe de serem associadas ao que se vê no proselitismo iurdiano.

O ponto principal na *fé inteligente* também parece não ser simplesmente a racionalização voltada para busca por satisfação da vida social através do trabalho. Na verdade se fosse apenas isso não haveria nada de novo, visto que os fiéis angolanos parecem ter a plena consciência da importância do trabalho, e se esforçam para desempenhar seus ofícios da melhor maneira possível. O que parece estar em jogo é a preparação dos fiéis para inserção no que David Harvey (2008) classificou como *regime de acumulação*. Um regime onde, segundo o autor, as instituições – religiosas, políticas, sindicais, patronais e culturais –, através de pressões coletivas afetam a dinâmica do capitalismo.

A “vida em abundância” enfatizada pelo bispo não é coletiva (ou comunitária), pelo contrário, trata-se de uma “vida” evidenciada por princípios liberais, realizada, portanto pelas conquistas individuais, que teoricamente todos podem alcançar. No entanto, com muita fé, ousadia e criatividade individual torna-se possível alcançar a tão sonhada vida com abundância. Com isso, percebemos que no caso angolano a “fé inteligente” adquire características modernizantes na medida em que se fundamenta como um dos elementos estruturantes do sistema capitalista liberal. A percepção moral, econômica e política sustentada por esse tipo de fé em ação desenvolve um *ethos* empreendedor que evidencia o indivíduo na lógica da seleção dos mais aptos.

## 2.8 Fé e empreendedorismo

Você quer ser um homem ou uma mulher de sucesso. Quer ser grande? Saiba que não é apenas as suas orações, que o ajudarão a alcançar tal objetivo. Elas são importantes, porque as levam a falar com Deus, mas o que faz você agir? Naturalmente, é você, é a sua coragem (Bispo Gerson Vieira na reunião dos 318, FOLHA UNIVERSAL Angola, 2012).

O Bispo declara que o sucesso empresarial depende única e exclusivamente da própria pessoa. Inclusive para ele a oração parece não ser o único requisito na busca pelo êxito nos empreendimentos, pois o mais importante é a determinação do fiel em colocar em prática sua fé; uma fé que por sinal é canalizada de forma objetiva. Ou seja, ao invés de esperar o sobrenatural de Deus, o crente precisa partir para ação.

Segundo essa mesma matéria da *Folha Universal* em Angola (2012), mas em outra ocasião, o bispo Gerson Vieira palestrou acerca de “como o costume influencia a vida do ser humano”, tentando demonstrar, a nosso ver, que entre os maiores impedimentos na realização profissional estão os hábitos e práticas antigas, que no caso angolano, impossibilitam os fiéis a enquadrarem-se na nova estrutura econômica – economia de mercado. A criatividade, inovação e autonomia – requisitos básicos do empreendedorismo na pós-modernidade – parecem ainda distantes do repertório cultural dos angolanos se tratando do campo político e econômico. Uma explicação coerente quanto a isso seria talvez o fato do país passar por uma perversa colonização, seguido de forte paternalismo no interior do embrionário Estado nação (1975-1992), que entendemos ter contribuído para o surgimento do que Jessé Souza (2005) classificou como *habitus precário*, ao tratar da questão das desigualdades no Brasil. Jessé Souza (2005, p.53), em concordância com Bourdieu defende que a noção de *habitus* é “percebido como um aprendizado não intencional de disposições, inclinações e esquemas avaliativos que permitem ao possuidor perceber e classificar, numa dimensão pré-reflexiva, signos opacos da cultura legítima”.

Esse aprendizado não intencional que compõe o *habitus precário* impossibilita o desenvolvimento da “ética de desempenho” inerente ao trabalho útil e produtivo que consequentemente “garante o reconhecimento social, não apenas na esfera econômica, mas em todas as dimensões da vida social” (SOUZA, 2005, p.54). Pensamos que isso explique de certa forma o fato das pregações voltadas para a necessidade de mudanças quanto às práticas culturais do passado ser frequente na IURD em Luanda. Pois a prosperidade iurdiana não coaduna com boa parte das tradições do país, no entanto, não está em jogo apenas a demonização das religiosidades tradicionais. O proselitismo iurdiano vai mais além ao empregar esforço no sentido de criar um ambiente cultural que contribua significativamente para manutenção e sucesso do novo regime, caracterizado pelo livre mercado.

Tal conjuntura levou a IURD a intensificar sua atuação como “religião pública” em Luanda, fazendo enorme esforço, fora e dentro do espaço religioso, para estabelecer alguns

pressupostos que possam facilitar a inserção do angolano na nova experiência modernizante perpetrada pelo Estado. Nesse sentido a IURD aproxima-se do Estado como parceiro ideal – por conta de seu proselitismo – na realização de algumas reformas no campo da subjetividade – moral – e objetividade – treinamentos práticos.

Carolina Dantas de Figueiredo (2007) identificou em sua pesquisa no Brasil que boa parte dos fiéis da IURD montou seu negócio após começar a frequentar a igreja, alguns inclusive tiveram aconselhamento do pastor. O que demonstra que tanto em Angola como no Brasil existe a propagação do “espírito empreendedor” no proselitismo iurdiano; mas, constatam-se maneiras distintas na recepção e práticas de tais ensinamentos. Em Angola há maior incidência do *habitus precário*, portanto o papel da IURD vai muito além do incentivo do pastor, passando pelas esferas seculares da sociedade com mais intensidade. A IURD com seu papel reformador amplia seu espaço de atuação na sociedade angolana, levando o “espírito empreendedor” para as outras esferas sociais. O associativismo aparece como elemento fundamental para a propagação do empreendedorismo na cidade de Luanda.

Os iurdianos produziram um *capital social*, que “diz respeito à existência de redes de conexões essenciais para o desenvolvimento de práticas e comportamentos que transcendem a dimensão individual” (Lüchmann, 2014, p.163). Essas redes e conexões são desenvolvidas através do associativismo, portanto, as associações vão se tornar fundamentais no processo de fortalecimento da cultura e das instituições democráticas num viés liberal. Através das associações a IURD transita, de forma laicizante, em outros campos da sociedade, difundindo o espírito empreendedor, que conseqüentemente fortalece a embrionária democracia nos moldes liberais.

Existem várias associações ligadas à IURD, algumas mais voltadas para os aspectos assistenciais, como é o caso da Associação Beneficente Cristã (ABC); outras adquirem um caráter mais evangelístico, como por exemplo, a Associação das Mulheres Cristã (AMC), composta por esposas de pastores. Já a Associação das Mulheres Empresárias da Igreja Universal do Reino de Deus em Angola (AMEIANGOLA) e a Associação de Estudantes Universitários Membros da Igreja Universal do Reino de Deus (ASSEUMI) atuam mais no sentido de preparar os iurdianos e a sociedade em geral para os novos desafios dessa modernidade tardia.

A AMEIANGOLA tem feito campanhas nos Municípios de Luanda no intuito de conscientizar os pequenos comerciantes a regularizarem seus negócios. O objetivo é ajudá-los a sair da informalidade, tornando seus empreendimentos aptos para usufruírem de alguns supostos benefícios oferecidos pelo Estado e pelas agências de finanças privadas, como por exemplo, as liberações de créditos junto aos bancos – Banco de Poupança e Crédito (BPC) e Banco de Comércio e Indústria (BCI) – por intermédio do projeto *meu negócio minha vida*. A presidente da AMEIANGOLA, em uma palestra no município do Rangel – região periférica de Luanda –, deixou claro quanto aos requisitos primários a serem cumpridos pela mulher que almejasse fazer parte da nova estrutura econômica. Segundo a presidente: “Cada mulher ou homem que sonha entrar para o mundo de negócios, deve antes de qualquer passo, formalizar o processo da legalização do seu negócio ou empresa, a luz da constituição angolana” (FOLHA UNIVERSAL Angola, 2012, p.8).

A presidente da AMEIANGOLA fez questão de apontar os caminhos necessários para o sucesso empresarial, sem deixar de enfatizar a importância da *fé inteligente* no empreendedorismo, aconselhando os presentes

[...] a confiarem as suas pequenas e médias empresas nas mãos de Deus, passando desde já a serem dizimista, como está descrito no livro de Malaquias 3-10-11 ‘trazei todos os dízimos a casa do tesouro, para que haja mantimentos na minha casa; e provai-me nisto, diz o SENHOR dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu e não derramar sobre vós bênçãos sem medidas. Por vossa causa, repreenderei o devorador, para que não vos consuma o fruto da terra; a vossa vida no campo não será estéril, diz o SENHOR dos Exércitos’ (BUNDO, 2012, p.8).

A Associação dos Estudantes Universitários Membros da IURD (ASSEUMI), criada em Luanda, no ano de 2009, aumenta o papel da IURD como instituição religiosa parceira do governo no processo de “reconstrução nacional”. De acordo as informações contidas no site da ASSEUMI<sup>47</sup>, entre os objetivos e finalidades da associação constam:

- Auxiliar os estudantes nas suas atividades académicas e profissionais;
- Auxiliar a Igreja Universal do Reino de Deus, nos seus compromissos com a sociedade, e **em particular com o Estado angolano**;
- Trabalhar em parceria com todos os grupos e organizações adstritas à Igreja Universal do Reino de Deus e congéneres nacionais e internacionais;
- Promover a formação cívica, desportiva, cultural e científica dos seus membros;
- Defender e promover os valores fundamentais do ser humano;

---

<sup>47</sup>Disponível em: [http://portal.asseumi.co.ao/p/quem-somos\\_21.html](http://portal.asseumi.co.ao/p/quem-somos_21.html). Acesso em: 11/03/2018.

-Contribuir para a participação dos seus membros na discussão e resolução dos problemas sociais, económicos e culturais do país (ASSEUMI, 2009 grifos nossos).

O segundo tópico demonstra que, embora haja autonomia quanto à elaboração dos estatutos e normas internas, a ASSEUMI não deixa de fazer parte das políticas de ação social da IURD. Aliás, ela se torna fundamental na consolidação das experiências modernizantes perpetradas pela igreja. Por exemplo, a ASSEUMI desempenha um papel fundamental na mudança de “mentalidade” quanto ao comportamento económico da sociedade, preparando e capacitando os indivíduos para melhor se enquadrarem à nova realidade social. Enquanto a AMEIANGOLA atua de maneira mais simples, limitando-se ao aconselhamento, por conta de seu público alvo – mulheres com baixa escolaridade –, a ASSEUMI por sua vez apresenta um engajamento mais sofisticado, justamente por se tratar de um grupo composto majoritariamente por jovens que cursaram o ensino superior. ASSEUMI admite também jovens com o ensino médio, inclusive atua como intermediário na concessão de bolsas de estudo fornecidas por algumas instituições de ensino.

O tema empreendedorismo tem prioridade nas pautas de debates organizadas pela ASSEUMI. As discussões giram em torno da diversificação da economia angolana, haja vista a dependência do país ao setor de petróleo. A ASSEUMI leva para o espaço público as questões sobre o empreendedorismo no sentido de eliminar as interferências contínuas de fatores subjetivos presentes em quase todos os segmentos da sociedade. A ideia, portanto, é basicamente estimular a construção do *self made man*, uma tarefa não tão fácil, tendo em vista os impactos, no ponto de vista subjetivo, do “socialismo angolano” na sociedade. A “ética iurdiana” busca facilitar a absorção dos elementos que constituem um empreendedor, que foram bem definidos por Leite (2002, p.11 apud FIGUEIREDO, 2007, s/p).

- Flexibilidade,
- Atualização permanente,
- Motivação, envolvimento e compromisso,
- Criatividade,
- Atitude pró-ativa e empreendedora,
- Abertura à mudança e disponibilidade,
- Capacidade de adaptação,
- Orientação para a resolução de problemas,
- Tenacidade e resistência a situações estressantes.

A ASSEUMI nesse contexto desempenha o papel de “braço” da instituição religiosa encarregado em divulgar o empreendedorismo contemporâneo, que nesse caso passa longe da moderação e do ascetismo que caracterizaram os protestantes históricos. Portanto, em vez de partir da preservação do excedente, como se viu com os protestantes históricos, o empreendedorismo “ensinado” pelos iurdianos nasce do desejo de auferir lucros e consumir (FIGUEIREDO, 2007, s/p interpretação nossa). E se tratando de uma das cidades mais caras do mundo (DEL BARROS, 2017)<sup>48</sup>, Luanda parece um lugar atrativo para se investir em pequenos negócios.



**Figura 1** - Encontro da AMEIANGOLA com os fiéis da IURD do bairro Terra Nova, em Luanda.

Fonte: *Folha Universal* Angola (maio, 2012, p.8).

---

<sup>48</sup> Segundo o artigo publicado por Del Barros no site de notícias EL PAIS (30 de julho de 2017), Luanda superou cidades como Hong Kong, Tóquio, Zurique, Singapura, Genebra, Nova York e São Paulo no que tange o índice do custo de vida. Se tornando a cidade mais cara do planeta.

ASSOCIAÇÃO DE ESTUDANTES  
UNIVERSITÁRIOS MEMBROS DA I.U.R.D

» REALIZA

**Debate**  
» Académico

« O EMPREENDEDORISMO  
E A DESCENTRALIZAÇÃO DA ECONOMIA »

DIA 24 DE JUNHO DE 2017  
NA I.U.R.D - COQUEIROS  
DE FRONTE AO MUSEU DE ANTROPOLOGIA  
ÀS 15 HORAS

REALIZAÇÃO: ASSEUMI-COQUEIROS

MEDIA PARTNERS:  
ED Artes | harpa

CONTACTOS:  
922 400 800  
estudantes@asseumi.co.ao  
Asseumi Estudantesiurd

**Figura 2** – Anúncio de um dos eventos organizados pela ASSEUMI.

Fonte: ASSEUMI.



**Figura 3** – Convite para mais um evento organizado pela ASSEUMI.

Fonte: ASSEUMI.

## **2.9 A função pedagógica do testemunho**

O testemunho do empresário de nome Graciano, publicado na revista Plenitude Angola do mês de setembro de 2012, nos mostra como a instituição atua no sentido de construir subjetividades para encarar os desafios do capitalismo flexível. Seu testemunho adquire um caráter pedagógico na medida em que os indivíduos carecem de experiências práticas com a realidade apresentada pelo “capitalismo rígido”. Graciano narra que teve uma vida cheia de problemas, pois era um boêmio, desempregado, gostava de discotecas e consumia bebidas alcoólicas, quadro esse que mudou após atender um dentre os vários convites feitos por sua irmã para visitar a Igreja Universal do Reino de Deus.

Graciano menciona que após começar a frequentar os cultos estava diante de uma nova realidade, que apresentava outra perspectiva. Ao falar sobre seu processo de “libertação” Graciano diz o seguinte: “na primeira fase fui liberto das insônias, maus sonhos e perturbações internas”. Percebe-se que a teologia da batalha espiritual aparece como o primeiro elemento na preparação do “novo angolano”, a “guerra espiritual”, no entanto, volta-se para o próprio indivíduo, colocando-o como único responsável pelo seu sucesso ou fracasso. A batalha espiritual adquire um caráter modernizante, pois cria o ambiente necessário para o indivíduo se ajustar no competitivo mercado contemporâneo; portanto, ela não está fora das categorias racionais de pensamento. Nesse sentido, concordamos com

Cecília Mariz quando aponta para a necessidade de olharmos a “demonização como instrumento de eticização da religião e veículo portador da modernidade ocidental” (MARIZ, 1999, p.40).

Graciano continua seu testemunho dizendo que na segunda fase, após o batismo com Espírito Santo, encontrou forças para se libertar do alcoolismo. E Continua ele:

Hoje, sou proprietário da empresa NUZURIEL PRESTAÇÃO DE SERVIÇO, situado na Avenida Brasil, junto às bombas de combustíveis da SONANGOL, fruto da perseverança na Palavra de Deus, fé, dedicação e obediência aos ensinamentos, ministrados na igreja, foi nela onde adquiri essa visão (PLENITUDE ANGOLA, nº19, setembro, 2012, p.48).

Os ensinamentos ministrados na igreja inseriram Graciano na reflexividade que caracteriza o mercado na modernidade tardia – uma racionalização de curto prazo – que demanda, portanto, bastante criatividade e capacidade de mudanças.

Inicialmente, a minha microempresa tinha quatro funcionários, passado dois anos o meu volume de trabalho aumentou e aluguei um espaço maior. Passados quatro anos, o meu patrimônio aumentou, consegui a referida empresa de prestação de serviço, comecei com um serviço de legalização de táxi e atualmente tenho mais de cinco unidades: montagens de tapetes, licença de táxi e aluguer transitários, vendas e montagens de piscinas, obras públicas e construção civil, agentes de ar condicionado, eletricidade e canalização (PLENITUDE ANGOLA, nº19, setembro, 2012, p.49).

O testemunho acima citado traz a relação entre ética religiosa e o *ethos* econômico como característica persistente da modernidade tardia. Ou seja, tal relação expressa o *reencantamento* nas relações sociais contemporâneas, que inclusive permeiam os espaços secularizados. A “ética iurdiana” produz subjetividades de modo a romper com algumas acomodações situacionais criadas na estrutura paternalista do antigo regime político. A igreja, portanto, atua em determinados momentos como um agente do campo econômico, preparando pedagogicamente seus fiéis para o protagonismo no mercado. Mas, Importa frisar que o objetivo não é associar a IURD a uma estrutura empresarial, pois entendemos que essa perspectiva seria demasiadamente simplista e estaria ignorando um dos pontos principais que são, a nosso ver, as mudanças na concepção da fé (ORO, 2003). A IURD estimula o exercício pragmático da fé, onde a ação se torna o requisito principal no processo de espera da resposta sobrenatural.

Como frisou Oro (2003, p.32), “os testemunhos daqueles que, depois de terem atingido o ‘fundo do poço’, tornaram-se prósperos, levam a crer que a IURD fornece uma espécie de manual de instruções para sair das dificuldades”. O grande responsável pelo sucesso parece

ser a IURD, que no caso possui o “manual da prosperidade”, no entanto, as narrativas são usadas na forma de propagandas institucionais. Graciano faz a seguinte recomendação: “Aconselho as pessoas a virem à Igreja Universal, entrei nela paupérrimo, hoje, estou a caminhar para riqueza” (PLENITUDE ANGOLA, nº19, setembro, 2012, p.48).

Binômio: fé + coragem = Sucesso. Trata-se do título da matéria contida no jornal *Folha Universal* (2012) referente à reunião dos 318 em que o bispo ensina os passos necessários para que se alcance o sucesso financeiro. Depois de 10 anos frequentando a IURD, em particular na reunião dos 318 sobre prosperidade, a fiel que optamos chamar por Teresa revela certa estabilidade profissional, auferindo o cargo de subgerente em uma agência bancária, posição que a permitiu realizar o sonho da casa própria, comprada nos modernos complexos habitacionais da cidade de Luanda. O testemunho da próspera fiel iurdiana é usado como resultado da equação em forma de binômio enfatizado pela matéria. O sucesso, portanto só é alcançado caso se faça a soma necessária dos elementos contidos na fórmula.

Hoje, possuo um novo carro de marca Hyundai I X 35, Já consigo fazer poupança, não passo necessidades, quando estou de férias viajo com a família. Uma das minhas reuniões preferidas é a Reunião dos 318. Prezo muito a minha salvação, por isso decidi seguir e servir o Senhor Jesus Cristo. Glorificado e exaltado seja Deus (FOLHA UNIVERSAL Angola, outubro nº 94, 2012, p.V).

Nesses dois testemunhos percebe-se a ênfase na instituição religiosa, que a nosso ver, passa a ideia de uma espécie de agência formadora de cidadãos “vencedores”. Ser vencedor aqui vai além de estar em Cristo Jesus, precisa-se adquirir o melhor da terra, que nesse caso aparece intimamente ligado ao econômico. A instituição impacta a identidade do fiel de modo a adaptá-lo ao estilo de vida da modernidade tardia, seus métodos parecem igualar-se aos cursos MBA oferecidos por instituições de ensino secular.

## CAPITULO 3

### A QUESTÃO DA (IN)TOLERÂNCIA

#### 3.1 A IURD e a intolerância

A IURD é inegavelmente uma instituição religiosa controversa. Pois do mesmo modo em que ela, por conta de sua origem como religião popular que nasce das camadas sociais urbanas mais pauperizadas – população negra, moradores das periferias das cidades e migrantes internos – é alvo frequente de ações discriminatórias, preconceituosas e, sobretudo de intolerância, também recai sobre ela duras acusações relacionadas ao seu proselitismo “agressivo” recheado de discursos – que e em alguns casos se materializam em ações – discriminatórios e intolerantes contra outras práticas religiosas. Nem mesmo as denominações pertencentes à mesma linha teológica escapam de seus ataques; sendo que tais denominações por sua vez, também não dispensam a oportunidade em desencadear uma série de ataques contra a IURD, configurando assim um quadro de disputas simbólicas inerentes ao próprio campo religioso (BOURDIEU, 2007).

A presença da IURD em Angola parece suscitar um alto grau de curiosidade quanto à questão da reação popular frente ao seu proselitismo “agressivo”. Será que o proselitismo iurdiano é duramente rechaçado pela sociedade angolana, haja vista sua posição, até certo ponto, contrária às praticas culturais africanas? Ou será que a IURD em Angola se tornou mais vítima do que protagonista da intolerância religiosa?

Traremos, no decorrer desse capítulo, algumas contribuições que possam responder de modo satisfatório as questões levantadas acima. Levando em consideração que as especificidades encontradas no campo religioso angolano resultam de um processo histórico, em que símbolos e ideias que constituem a religião são centrados no cristianismo (ASAD, 2010).

#### 3.2 Breve panorama histórico sobre a intolerância cultural e religiosa em Angola

Ao adentrar no reino do Kongo – atual Angola – por intermédio da conversão dos líderes políticos, o cristianismo católico deu início a um processo de deslegitimação das práticas e crenças tradicionais. Segundo registros históricos Mpemba nzinga (ou Afonso I), após suceder seu pai – rei Nzinga Nkuvu – no início do século XVI, empreendeu uma série de mudanças no sentido de cristianizar o reino, chegando a ser chamado de “apóstolo do Kongo”. Sua

percepção concernente ao sagrado/profano passou a ser consubstanciada a partir do viés religioso e cultural europeu, tomando importantes decisões no sentido de organizar o reino nos moldes políticos, culturais e religiosos da Coroa portuguesa. Mpemba nzinga ordenou que fosse destruído tudo que genericamente passou a ser chamado de feitiçaria e em seguida ordenou que construíssem escolas e templos religiosos (GYATO BOWANE, 2014).

É nesse contexto que entendemos que a intolerância religiosa passou a delinear não só as políticas, como também o comportamento cultural no reino, trazendo novas formas de valorização dos homens e mulheres; o que nos leva a conjecturar que a dicotomia sagrado/profano esteve na base da comercialização de seres humanos (em forma de escravo) a partir do século XV.

A cultura da intolerância religiosa continuou obviamente no regime colonial – a partir do final do século XIX – com a presença dos missionários protestantes, embora estes tenham posteriormente desenvolvido, em meio ao seu proselitismo, métodos de ensinamentos que acabaram suscitando relativa autonomia entre os fiéis angolanos, como vimos no primeiro capítulo. Henderson (2013) aponta que a princípio o ensino escolar que os missionários protestantes concediam aos nativos tinha apenas o objetivo de cristianizá-los. Ou seja, não havia interesse inicial em fazer com que os angolanos compreendessem suas realidades a partir do “olhar de dentro”. Tanto os católicos como os protestantes se mostravam, grosso modo, intolerantes em relação aos ensinamentos e práticas culturais dos angolanos, embora os protestantes, através de seu proselitismo diferenciado – que promovia certa autonomia e protagonismo dos fiéis – tenham contribuído para que houvesse relativo diálogo com os nativos (HENDERSON, 2013).

A atividade missionária continuou desempenhando o papel de “domesticar” os “indígenas”, que segundo Menezes (2000), libertava subjetivamente o europeu dos seus terrores do africano. O regime de Salazar, que expressava o que havia de mais reacionário e autoritário em Portugal – inibindo inclusive o desenvolvimento da burguesia portuguesa – prosseguiu intensificando as políticas de intolerância nas coloniais. “Durante o século XX, a proporção de alunos africanos em relação aos brancos, nas escolas católicas, jamais ultrapassou 20%; porcentagem que seguiu até os anos que beiraram a libertação” (MENEZES, 2000, p.148).

Parte considerável desses poucos angolanos escolarizados preencheu a estrutura administrativa e burocrática de Angola, eram conhecidos como *assimilados*, que conseqüentemente estavam sob as regras de conduta – subjetiva e objetiva – dos europeus.

Entretanto, essa elite local, embora tenha desempenhado um importante papel na luta pela libertação, acabou se tornando implicitamente um potencial fomentador da intolerância em Angola. Acabaram sendo reprodutores da ideologia de assimilação implantada pelo governo salazarista, que consistia em “transformar” os angolanos em portugueses (BENDER, 1976). Segundo Gerald Bender (1976, p.216, grifo do autor),

Oficialmente, era possível a qualquer africano ou mestiço ser reconhecido como assimilado (não-indígena) e, assim, atingir o mesmo *status* legal que um europeu. No entanto, para se habilitar a tal classificação, o indivíduo tinha de ter 18 anos de idade, demonstrar que sabia ler, escrever e falar português fluentemente, ser trabalhador assalariado, comer, vestir e ter a mesma religião que os portugueses, manter um padrão de vida e de costumes semelhante ao estilo de vida europeu e não ter cadastro na polícia.

Desse modo, o angolano foi impulsionado a descaracterizar-se subjetivamente para posteriormente “se beneficiar” do *status* legal equiparado ao do europeu. A disseminação de tal ideologia inseriu os angolanos num processo cultural de autonegação, ou seja, a auto intolerância se tornou um dos princípios básicos no processo de inclusão dos então chamados “indígenas”. Tal contexto nos remete ao sadismo e masoquismo abordado por Gilberto Freyre (2003) em seu estudo sobre a colonização portuguesa no Brasil. No sadismo há o reconhecimento e a justificação de todos os elementos coercivos, repressivos e humilhantes no comportamento do colonizador; por outro lado, no masoquismo, o autor parece indicar que tal comportamento sádico é correspondido pela condescendência dos homens e mulheres de cor negra. Entretanto, seguindo o raciocínio de Freyre, as relações assimétricas entre as duas “raças” não se dá unicamente pela dominação imposta sobre os negros, mas sim também pela alienação da vontade própria do escravo e seus descendentes, o negro passa a se realizar na vontade do branco; uma vontade que excede a esfera da vida sexual e doméstica (FREYRE, 2003, p.114).

Freyre, impressionado com o protagonismo da cultura dos negros no processo de aculturação do brasileiro, perde de vista o fator coercivo na construção subjetiva dos colonizados, o que talvez se explique pelo fato de sua “lente focal” estar fincada na “casa grande<sup>49</sup>”. Suas teorias atraíram de tal maneira o governo colonial português a ponto de

---

<sup>49</sup> A casa-grande foi casa de morada, vivenda ou residência do senhorio nas propriedades rurais do Brasil colônia a partir do século XVI. Tudo no engenho girava em torno da casa-grande, sendo ela uma espécie de centro de organização social, política e econômica local. No Brasil colonial, a casa-grande era estrategicamente construída próximo ao engenho propriamente dito (fábrica), a senzala, a casa de farinha e a capela. Alguns sociólogos acreditam que a distribuição espacial das construções nos engenhos possibilitava maior convivência entre as diferentes classes sociais, o que teria tornado a experiência da colonização brasileira diferente de outras.

patrocinar, nos anos 50, sua viagem às colônias de Portugal a fim de difundir e universalizar a ideologia do *lusu tropicalismo* (BENDER, 1976). Tal ideologia pregava a ideia de democracia racial.

Bender (1976, p.21) sustenta que o *lusu tropicalismo* trata-se de uma,

[...] ideologia que se utilizava para explicar e justificar a presença portuguesa na África. Os proponentes do luso-tropicalismo defenderam que, em virtude da ausência, única (segundo diziam) no plano histórico, de racismo entre o povo português, a sua colonização dos territórios tropicais, não europeus, era caracterizada por uma legislação e interação humana racialmente igualitária.

A realidade racial brasileira era apontada por Freyre como exemplo de “interação humana racialmente igualitária”. Mas, embora maioria dos angolanos compreendesse claramente que a província ultramar – Angola – estava longe de se tornar um “paraíso racial”, não havia muito interesse, a princípio, em mudanças por parte dos assimilados, afinal estes gozavam de alguns benefícios na estrutura piramidal de privilégios. Com isso, a intolerância foi tolerada, se tornando politicamente invisível em prol de uma ideologia de tolerância, haja vista que as “relações harmoniosas” entre os povos dependiam do alcance do tão almejado *status* legal de “cidadão português”.

Luanda foi uma das cidades angolanas que mais sofreu os impactos das políticas de assimilação, passando a se reorganizar a partir de referências políticas, culturais e religiosas ocidentais. E mesmo com o advento da independência (1975), a embrionária nação não foi suficientemente capaz de promover as mudanças necessárias – no ponto de vista cultural – que permitisse que alguns segmentos, antes discriminados, fossem realmente empoderados. A opção da elite política do MPLA em adotar o socialismo contribuiu até certo ponto para que houvesse ainda fortes resquícios de intolerância na sociedade angolana. O programa de “reconstrução nacional”, idealizado pelo viés modernizante pro-comunista, deixou de incluir alguns elementos culturais e religiosos que poderiam criar barreiras durante a efetivação do projeto nacional. O campo religioso por sua vez continuou sob forte pressão, limitando-se apenas a uma atuação discreta durante o regime socialista.

Todas as organizações religiosas exerceram suas atividades durante doze anos (1975-1987) sem reconhecimento jurídico. Nem o apelo feito por Simão Toco – líder da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo – no mês de dezembro de 1975 foi atendido. Pelo contrário, serviu na verdade como afronta ao novo governo, que desencadeou uma série de ataques e perseguições aos tocoístas.

Sob a orientação do modelo soviético as instituições seguiram ignorando importantes aspectos da cultura angolana e com elevado grau de intolerância. Técnicos e burocratas de

toda comunidade dos países socialistas passaram a trabalhar no sentido de criar o “homem novo”, nacionalista, disciplinado e obediente às regras vanguardistas. O “socialismo angolano” fortemente inspirado nos ideais de Lenin acabou abafando a vida política do país, confirmando as teorias críticas de Rosa Luxemburg, que apontava que “o socialismo, segundo sua própria essência, não pode ser outorgado, introduzido por decreto” (LUXEMBURG, 1985, s/p).

Assim como ocorrido no sistema colonial, o movimento espontâneo das massas continuou sendo reprimido, sustentado agora pela retórica nacionalista, fazendo da própria intolerância um mecanismo patriótico. O processo burocrático seguiu caminhando de forma militarizada, não permitindo, portanto, intervenção das massas independentes. A guerra civil contribuiu para tornar eficiente certos discursos intolerantes, pois qualquer reivindicação pública contrária às políticas e métodos de ação do governo poderia atrair possíveis acusações, relacionando os “subversivos” aos partidos inimigos (UNITA e FNLA).

O slogan “o MPLA é o povo, o povo é o MPLA” definiu de certa forma a organização do país, tornando *outsiders* todos os indivíduos que ousassem diversificar seus gostos políticos. Tal propaganda promovia a unidade nacional, suscitando a criação de princípios homogêneos, tanto político como cultural, atendendo o caráter evolucionista do marxismo leninista. Desta forma, através do artº 6 da Lei 4/75, o governo do MPLA assumiu o controle do ensino nacional, atestando que “o ensino a todos níveis e em todas as instituições fica dependente da formula geral do Estado para educação em Angola” (HENDERSON, 2013, s/p). O controle das práticas e métodos de ensino suscitou maior intervenção da política no campo religioso, o que acabou impedindo a expansão do proselitismo protestante que vinha desenvolvendo uma racionalidade voltada para autonomia do indivíduo.

Nesse sentido, a língua portuguesa seguiu sendo a mais promovida pelas instituições, inclusive escolares; as indumentárias consideradas apresentáveis – terno e gravata – também continuaram seguindo as normas da antiga política de assimilação; as instituições religiosas, como se abordou no primeiro capítulo, passaram a atuar sob uma forte pressão e controle por parte do governo.

Nesse contexto a IURD ao chegar à cidade Luanda, em 1991, se depara com uma estrutura social cujas pessoas eram quase que totalmente dependente das esferas estatais para manutenção de suas vidas; uma estrutura em que a produção de opinião pública se restringia ao Estado. A IURD, portanto, percebe que ao atender as expectativas do governo estaria ao mesmo tempo evitando ataques de intolerância da parte da população, que era politicamente

passiva. No entanto, a IURD encontra uma Angola (tendo como referência Luanda) em que as pessoas não se manifestavam publicamente em prol de anseios individuais, ou seja, as manifestações públicas só poderiam ser permitidas caso a estabilidade da nação estivesse em causa.

### **3.3 Os “olhos” sobre a IURD: intolerância religiosa ou política?**

O incidente ocorrido no Estádio Desportivo da Cidadela, em Luanda, no último dia do ano de 2012 inaugura talvez uma nova fase na relação da IURD com o Estado angolano e seus representantes oficiais. A *vigília da virada* intitulada “O dia do fim”, organizada pela IURD, atraiu segundo a imprensa angolana, em torno de 120 mil pessoas, quando o estádio comportava apenas 30 mil<sup>50</sup>, causando a superlotação que levou a morte, por asfixia, de 16 pessoas e cerca de 120 feridos (SAMPAIO, 2014). A publicidade sobre o ocorrido desencadeou enorme sentimento de revolta e indignação entre os angolanos, suscitando a condescendência, quase que unânime, dos não fiéis da IURD quanto à decisão do governo angolano em suspender por 60 dias as atividades da igreja em todo território nacional. A igreja seguiu interdita por 57 dias, abrindo finalmente as portas para seus fiéis no dia 31 de março de 2013.

O comunicado à imprensa dos Órgãos Auxiliares do Presidente da República<sup>51</sup> demonstrou certa desaprovação com relação ao proselitismo iurdiano ao concluir:

Que o incidente deveu-se a superlotação no interior e exterior do Estádio da Cidadela, causada pela publicidade enganosa, consubstanciada no slogan: “O Dia do Fim – venha dar um fim a todos os problemas que estão na sua vida; doença, miséria, desemprego, feitiçaria, inveja, problemas na família, separação, dívidas, etc. Traga toda a sua família”, que criou no seio dos fiéis e não só uma enorme expectativa de serem resolvidos os seus problemas, tendo por isso atraído para o local do evento um elevado número de pessoas, entre velhos, crianças e doentes (GOSPEL, 04 de fevereiro de 2013).

Tal argumento parece centrar-se mais em atingir o núcleo teológico neopentecostal do que punir isoladamente um possível crime que culminou na morte de 16 pessoas, deixando pouco mais de 120 pessoas feridas. Nesse sentido, as autoridades fizeram questão em ampliar a punição aos demais, informando o seguinte:

---

<sup>50</sup> Importa ressaltar que existem dúvidas quanto ao número exato de fiéis presentes no evento. No entanto optamos trazer como referência os dados fornecidos pelos Órgãos auxiliares da Presidência da República.

<sup>51</sup> Tal comunicado consta no site GOSPEL: <https://noticias.gospelmais.com.br/governo-angolano-suspende-universal-mundial-mortes-dia-fim-49276.html>.

[...] em virtude de se constatar que as Igrejas Mundial do Poder de Deus, Mundial do Reino de Deus, Mundial Internacional, Mundial da Promessa de Deus, Mundial Renovada e Igreja Evangélica Pentecostal Nova Jerusalém apesar de não estarem reconhecidas pelo Estado angolano realizam cultos religiosos e publicidade, recorrendo as mesmas práticas que as da IURD, sejam igualmente interditas de realizar quaisquer atividade religiosas no país (GOSPEL, 04 de fevereiro de 2013).

Percebe-se, no entanto, que o caso tomou proporções políticas, movimentando os três poderes que asseguram a democracia angolana. Uma surpreendente virada se conferiu quanto à produção de opinião pública em relação a IURD, demonstrando que no contexto angolano as coisas podem mudar rapidamente, inclusive as leis, como se pode conferir no pronunciamento dos auxiliares da presidência da república:

[...] os departamentos ministeriais competentes sejam orientados no sentido de procederem à revisão da legislação existente, nomeadamente da Lei nº 2/04 de 21 de Maio sobre a Liberdade de Consciência, de Culto e de Religião, da Lei nº 16/91 de 11 de Maio sobre o Direito de Reunião e de Manifestação, da Lei nº 9/02 sobre a Publicidade, do Decreto Presidencial nº111/11 de 31 de Maio sobre Atividades de Espetáculos e Divertimentos Públicos, bem como a criar outras normas que regulem a realização de atos religiosos fora dos templos e de outros atos de massas (GOSPEL, 04 de fevereiro de 2013).

Embora outras denominações com características neopentecostais também tenham sido interditas em razão de alguns desacordos de ordem jurídica, a IURD parece não deixar de ser o centro das atenções, mesmo depois de sua reabertura. Os órgãos ligados ao poder executivo se manifestaram dizendo que, “não obstante o levantamento da interdição, a IURD continua sujeita a fiscalização permanente da Procuradoria-Geral da República (PGR) e dos Ministérios do Interior, da Justiça e Direitos Humanos e da Cultura” (JORNAL DE ANGOLA, 1 de abril de 2013). Tal quadro instiga-nos a fazer alguns questionamentos, como por exemplo: por que essa tomada de decisão, vista por muitos como radical? Sendo a IURD parceira do governo no projeto de *reconstrução nacional*, será que tal decisão não prejudicará politicamente o governo? Será que as interdições sinalizam possíveis resistências populares à presença da IURD em Angola?

O objetivo de tais perguntas não é de forma alguma minimizar os efeitos da tragédia conferida, longe disso, pelo contrário, é justamente por considerar-se tal ocorrido de tamanha relevância que procuramos nos aprofundar quanto aos seus desdobramentos. Em nossa hipótese entendemos que tal procedimento, embora pareça proporcional ao ocorrido, não expressa necessariamente o repúdio da sociedade angolana, ou seja, o governo, em sua ação, parece não ter reagido às demandas da sociedade civil organizada. Pois como frisamos no

capítulo anterior, a sociedade civil angolana parece não possuir força suficiente para influenciar a opinião pública de maneira efetiva, o que talvez se explique pela ausência de uma classe média emergente com características burguesas, que defenda seus interesses de forma independente. A ausência dessa classe social, como força autônoma, impossibilita, por exemplo, conflitos nos moldes do que se conferiu em Portugal na tentativa frustrada da IURD em comprar o Coliseu, tida na época como a mais tradicional casa de espetáculo da cidade do Porto (ORO, 2004; GRACINO JUNIOR, 2016).

Já havia, no caso português, um histórico de intolerância por parte de alguns segmentos do norte, que tendiam a se opor a grupos pentecostais (GRACINO JUNIOR, 2016). Tal intolerância expressava a resistência cultural dos nortenhos que ainda viviam sob a influência da modernização conservadora, portanto, se opondo não só a IURD, mas aos brasileiros em geral (GRACINO JUNIOR, 2016). Os brasileiros, no entanto, agravados pela condição de ex colonizados representavam no imaginário dos nortenhos o atraso, vistos, portanto como “criadores de problemas” – prostituição, doenças etc. – que, segundo eles, pioraria a sociedade lusa.

Voltando ao caso angolano, percebe-se que a IURD não parece acumular desafetos tão significantes a ponto de criar sentimentos coletivos de “ódio” entre os diferentes segmentos da sociedade civil, como as conferidas em Portugal. O que talvez explique o fato da IURD não adotar até o momento um discurso vitimizador em meio a essa invulgar crise que a instituição vivenciou na sociedade angolana; pelo contrário, preferiu recorrer às explicações bíblicas menos conflituosas para justificar a suspensão da igreja e sem enfatizar a ideia de perseguição. Na matéria feita pela *Folha Universal* de Angola, no mês de abril (2013, p.2)<sup>52</sup>, sobre o final da suspensão a IURD traz a passagem do livro de João, capítulo 16, versículo 33: “Tenho-vos dito isto, para que em mim tenhais paz; no mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo, eu venci o mundo”; seguido de Romanos, capítulo 8, versículo 28: “todas as coisas contribuem juntamente para o bem daqueles que amam a Deus”.

A matéria termina esclarecendo que,

Pelas causas que levaram o fechamento da IURD em Angola, o bispo sublinhou que a igreja não aponta culpas a ninguém, e espera a compreensão do povo da igreja, a seguirem os ensinamentos do Senhor Jesus, que é a chave da vitória de qualquer crente. Embora o estado angolano ser laico, bispo Augusto Dias informou ao povo da igreja, que a **IURD em Angola continuará a ser um parceiro social do Estado Angolano**, nos trabalhos de evangelização e mobilização de drogados e viciados, campanha de doação de sangue nos hospitais, visita aos hospitais, cadeias, lares de

---

<sup>52</sup> Mais informações disponíveis em: [https://issuu.com/jesusmatos/docs/folha\\_universal](https://issuu.com/jesusmatos/docs/folha_universal). Acessado em 28 de fev. de 2018.

necessitados, assim como campanhas de doação de bens de primeiras necessidades aos desfavorecidos. (GABRIEL, 2013, p.3 grifos nossos).

Nota-se na citação acima que a IURD parece fazer questão de afirmar qual o seu papel em Angola, enfatizando sua importância como parceiro social. Essa atitude em delimitar sua área de atuação no discurso de reabertura parece sinalizar que a instituição entendeu o “recado” implícito na punição. Enquanto instituição mobilizadora das massas a IURD não pode, portanto, caminhar sozinha, como por exemplo, aconteceu no seu país de origem. Ela deve caminhar no sentido de gerar benefícios para os dois campos, mais sem inverter o papel de cada campo, ou seja, o poder político não deve de forma alguma estar a serviço do poder religioso, mas sim o contrário. *Mega* eventos, como o batismo das 30 mil pessoas nos espaços públicos das províncias de Benguela e Luanda em 2012, chamaram mais uma vez a atenção da sociedade quanto ao poder de mobilização das massas da IURD. Todavia, o incidente neste mesmo ano parece ter aberto uma brecha para intervenção feita pelos órgãos oficiais angolanos.

Não nos parece plausível adotar a hipótese que sustenta que a presença de grupos de interesses econômicos, morais ou religiosos possam realmente assumir esse papel de “perseguidor” em relação à presença da IURD em Angola. A presença de possíveis concorrentes no campo econômico é quase nula por enquanto, pois como sinalizamos acima, a classe emergente economicamente ativa – mais pelo consumo do que pelo empenho produtivo – não aparece como detentora dos meios de produção, ou seja, seu sucesso econômico está intimamente ligado ao Estado. A embrionária classe empresarial angolana parece não conseguir se desvencilhar do Estado, trata-se de um setor que mais se beneficia do que contribui. O que talvez possa explicar o fato de não se registrar sinais visíveis da tão aclamada diversificação da economia angolana, pois segundo o economista angolano Carlos Rosário de Carvalho, o país continua “muito dependente do petróleo” (ANGONOTÍCIAS, 2013)<sup>53</sup>. Segundo a mesma matéria, o petróleo representa 98% das exportações (ANGONOTÍCIAS, 2013). Entretanto, a IURD enquanto parceira do Estado elimina possíveis desavenças com essa classe social emergente.

No campo religioso também se confere baixo índice competitivo, que pode ser explicado talvez pela reduzida presença de instituições religiosas juridicamente legítimas. Como fazer surtir efeito seus ataques quando sua igreja não está legalizada? Vale lembrar que existem

---

<sup>53</sup> Disponível em: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/40781/economia-angolana-continua-dependente-do-petroleo-diz-economista>. Acesso em: 05 de janeiro de 2018.

apenas 84 denominações religiosas (igrejas) legalizadas em Angola (ANGOLA, 2010). E mesmo as igrejas legalizadas minimizam o tom crítico, como constatamos em algumas entrevistas. O pastor da igreja pentecostal Assembleia de Deus em Luanda – uma das poucas legalizadas –, que optamos chamá-lo de Pr. João, ao ser questionado sobre a atuação da IURD em Angola nos pareceu um tanto comedido, respondendo o seguinte:

É complicado falar dessa igreja, pois estou numa outra doutrina. Sei que Deus responde as orações, mas acho que na IURD a palavra não é pregada. Eles vivem fazendo muito proposito, têm boa organização, mas deveriam usar o verdadeiro evangelho. Há muitos que começaram bem, mas agora estão se desviando. Na verdade muitos já saíram da igreja Universal, foram para a Assembleia de Deus.

A igreja católica por sua vez tem seu papel reservado como parceiro político do Estado, uma parceria que independe de legitimidade social interna, visto que mais parece uma relação bilateral entre Estados. No entanto, a gradual perda de fiéis para o segmento protestante em geral não parece motivar, por enquanto, algum tipo de perseguição institucionalizada por parte dos católicos. Do mesmo modo, nossa pesquisa em Luanda demonstra que o proselitismo iurdiano também não enfrenta acentuada resistência entre os mais variados grupos no âmbito da moral, inclusive entre os “bem instruídos”, que segundo Ricardo Mariano (2014) é caracterizado por um típico ceticismo em relação aos efeitos do sobrenatural – milagres. Existe inclusive grande envolvimento de pessoas instruídas nas atividades da IURD em Angola, a exemplo da Associação de Estudantes Membros da IURD (ASSEUMI), já mencionado em nosso trabalho.

Ora, por sinal resta-nos apenas analisar o campo político nessa busca por explicações contundentes concernentes aos possíveis atos de intolerância contra a IURD. Camila Sampaio (2014) ao apontar possíveis ruídos nas articulações políticas entre a IURD e o Estado angolano chama atenção para a necessidade de tratarmos o caso das interdições das igrejas neopentecostais como algo de cunho conjuntural. Vale frisar que o partido do MPLA não é conhecido por sua religiosidade, pelo contrário, sua postura desde o início foi de caráter laico, embora houvesse alguns religiosos no seu interior, que aos poucos foram se desligando de suas denominações. Agostinho Neto, primeiro presidente da República de Angola (1975-1979), deixou claro em uma de suas falas que a religião parecia ter seus dias contados no país (HENDERSON, 2013). Neto foi sem dúvida o maior símbolo da laicidade adotada pelo partido, pois se ele como filho de pastor metodista proferiu tais discursos, imaginemos qual seria a postura de seus companheiros de luta?

Embora atestasse sua laicidade, o MPLA procurou sempre trazer para mais perto algumas religiões – cristãs – no sentido de caminharem juntos rumo ao progresso. Pois tais religiões atendiam os requisitos propostos pelo projeto moderno de nação. O que não significa que estariam isentas do rígido controle do Estado durante o regime socialista; pelo contrário, por fazer parte de uma esfera que impacta diretamente o campo cultural, o campo religioso mereceu especial atenção através dos órgãos reguladores.

A IURD pela sua característica dinâmica e fluída, típico da modernidade líquida descrita por Bauman (2001), parece começar a romper algumas fronteiras virtuais tidas como “invioláveis” no campo político angolano. A ligação muito próxima da igreja com algumas importantes figuras políticas, principalmente do partido no poder, parece causar algum desconforto no seio do alto escalão do governo, como apontou Sampaio (2014). Entretanto, o ato das interdições e a rápida publicidade negativa parecem, a nosso ver, mais um “recado” latente no intuito de esclarecer onde seria o “lugar” da IURD; pois, ao adentrar na “era das cátedras” (GOMES, 2011) em Angola, a igreja tem almejado maior autonomia, o que é próprio de sua peculiaridade. Aliás, ela se esforça no sentido de completar o tripé: filantropia, mídia e política (MACHADO, 2001).

A IURD começa a dar sinais no sentido de elevar o nível de participação na sociedade angolana, transcendendo o caráter assistencial e tentando se envolver mais no âmbito empresarial, que de certa forma continua a ser consubstanciado pela retórica da “ajuda”. Por exemplo, o projeto da construção de uma universidade na cidade de Luanda, anunciado em 2012 pelo vice-presidente do Conselho de Administração da IURD em Angola (GOSPELPRIME, 2012)<sup>54</sup>, demonstra que a instituição almeja atuar em outros setores da economia no país. Para essa reinserção a IURD parece precisar de maior autonomia, que só será concebível caso haja participação de seus possíveis representantes políticos na esfera do legislativo e do executivo do país.

Olhando nessa perspectiva, podemos entender as interdições das igrejas como uma forma de frear a ideia do surgimento de um forte concorrente no campo político. O governo do MPLA parece não ignorar o carisma institucional da IURD como força política (ORO, 2003); pois embora tenha fracassado em sua primeira tentativa em Portugal, a possível participação da IURD na criação ou no apoio direto a um partido (ou fiel) político para benefício próprio parece assombrar algumas figuras-chave do governo angolano. O cenário social parece ser mais favorável em relação ao conferido em terras lusas, pois considerando sua capacidade de

---

<sup>54</sup> Disponível em: <https://noticias.gospelprime.com.br/igreja-universal-anuncia-construcao-de-uma-universidade-em-angola/>. Acessado em: 13 de dezembro de 2017.

mobilizar as massas em Angola, seus candidatos – diretos ou indiretos – teriam talvez pouca resistência em termos de voto.

O discurso da IURD referente à “caminhada da fé” feita pelo bispo Augusto Dias – responsável pela igreja em Angola – demonstrou sinais de engajamento político independente. O bispo, junto de mais 6 pastores angolanos, percorreram 319 km, saindo da província de Kwanza Sul até a capital Luanda, num sacrifício que durou 10 dias (28 de junho a 7 de julho de 2012). O sacrifício, altamente publicizado pela IURD, tinha três objetivos:

Primeiro, chamar a atenção a Deus a favor de todos quantos buscam Nele paz, saúde e bem estar espiritual; segundo, chamar a atenção à sociedade angolana a fim de acreditar nos seus sonhos, lutar por eles e nunca desistir para usufruto pessoal e de seus familiares; terceiro, *chamar a atenção dos político a fim de que estes conservem a paz*, duramente alcançada com derramamento de sangue dos melhores filhos de Angola (PLENITUDE ANGOLA, 2012, p.66, grifos nossos).

O discurso da IURD, além de demonstrar imparcialidade partidária, sinalizou poder da sociedade civil organizada. O bispo se mostrou bastante a vontade para se posicionar veementemente contrário a eventuais comportamentos que colocassem as eleições gerais, marcada para o mês de agosto do mesmo ano, em risco. O processo eleitoral foi a grande tônica do discurso da IURD, na fala do bispo Augusto Dias, que dizia o seguinte:

Unamo-nos, políticos, intelectuais, operários, camponeses e toda sociedade civil para conservação da paz e bem estar dos angolanos. Os detractores serão considerados inimigos do povo angolano. Nada nem ninguém devem colocar em risco essa paz, pois o alcance dela ceifou vidas humanas, deixou inúmeras viúvas, órfãos, mutilou pais e mães de famílias. Muitos perderam seus haveres. Pontes destruídas, estradas intransitáveis, o camponês ficou impedido de cultivar a terra, enfim, verificou-se uma divisão que só a paz pode unificar (PLENITUDE ANGOLA, 2012, p. 66).

Sabe-se que o ativismo das agências religiosas na arena pública não é frequentemente evidenciado na sociedade angolana. As poucas igrejas juridicamente legítimas compreendem que precisam ser muito cautelosas ao demandar maior participação nos assuntos públicos. No entanto, a produção de publicidade da IURD, afirmando sua postura como “religião pública” parece ter provocado reações hostis da parte do governo angolano, que ainda encontra-se dotado de boas doses de paranoias em relação a possíveis ameaças ao seu funcionamento. O incidente serviu, a nosso ver, para afastar os “fantasmas” e reafirmar a configuração político religiosa do país, que aponta para uma única tendência: o poder religioso deve estar a serviço do poder político e não o contrário.

A primeira vista tudo parece indicar que o cenário político angolano transforma esse possível interesse político da IURD numa miragem, não apenas por sua complexidade constitucional, mas principalmente pelo seu caráter centralizador. Pois, embora tal estrutura assegure o pluripartidarismo<sup>55</sup>, o campo político angolano ainda apresenta nuances não explícitas que permitem a concentração do poder. No entanto, entendendo que a concentração de poder no campo político demanda certo grau de unificação das ideias, a alta diversidade dos discursos no âmbito cultural, político ou religioso não parece bem vindo para a realidade angolana. Manifestações – políticas, culturais ou religiosas – que sensibilizam multidões tem despertado atenção das autoridades, que balizados pela constituição procuram cooptar, inibir, dispersar ou até mesmo reprimir tais associações.

O conhecido “caso Kalupeteka” parece expressar a complexidade angolana no ponto de vista político. José Julino Kalupeteka, então líder da Igreja Adventista Sétimo Dia A Luz do Mundo, instaurou na cidade do Huambo um proselitismo fora do habitual conferido no país, preocupando as autoridades locais. Milhares de fiéis, sob seus ensinamentos, recorriam aos *montes*<sup>56</sup> para exercerem sua fé, se afastando, portanto, do estilo de vida moderno; muitos inclusive após se desfazerem de seus poucos bens acabavam por permanecer no “lugar santo” por tempo indeterminado. Segundo o *site* de notícias *DW África* (CASCAIS, 2015), agentes da segurança pública daquela província se dirigiram até ao *monte Sumi*, no município de Caála para efetuar a prisão de Kalupeteka, líder da Igreja, que se encontrava, segundo algumas fontes de informação, em desacordo com as leis vigentes no país (ANGONOTÍCIAS, 2016). A suposta resistência à prisão desencadeou o confronto entre as duas partes. Não existe até a presente data dados apurados sobre o ocorrido, muito se especula em razão da dificuldade em se ter acesso à região e às pessoas envolvidas no que alguns consideram “massacre”. Segundo informações cedidas pelos órgãos oficiais angolano, houve 22 mortes no confronto, sendo 9 agentes da polícia nacional e 13 fiéis, números muito aquém do que foi divulgado pelo filho do líder religioso, que atesta se tratar de aproximadamente 700

---

<sup>55</sup> Foram registrados seis partidos políticos nas últimas eleições para presidência da república (2017), a saber: Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA); União Nacional para Independência Total de Angola (UNITA); Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA); Partido da Renovação Social (PRS); Aliança Patriótica Nacional (APN); Coligação de nome Convergência Ampla para Salvação de Angola (CASA-CE). Ressaltando que o CASA-CE resulta da coligação de seis pequenos partidos – Padda Aliança Patriótica (PADDA-AP), Partido de Aliança Livre de Maioria Angolana (PALMA), Partido Nacional de Salvação de Angola (PNSA), Partido Pacífico Angolano (PPA), Bloca Democrático (BD) e o Partido Democrático para o Progresso de Aliança Nacional (PDP-ANA).

<sup>56</sup> Os montes aparecem na Bíblia com muita frequência relacionada a momentos especiais e poderosos de comunhão com Deus. Os pentecostais continuaram essa prática, vendo como uma maneira de se santificarem.

mortes entre os fiéis (CASCAIS, 2015). Outras fontes de notícia como, por exemplo, o site Angonotícias (2016) não fez menção a possíveis vítimas entre os fiéis ao noticiar o caso.

A prisão de Kalupeteka parece encerrar o caso, pois, embora houvesse uma tímida manifestação do Escritório do Alto Comissariado da Organização das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH) – pedindo que fosse nomeada uma comissão independente para investigar o confronto (CASCAIS, 2015) – pouco se comenta sobre o fato nas ruas de Luanda, principalmente em ambientes públicos. Tal episódio reforça a ideia de que a intolerância religiosa em Angola pode ser consubstanciada por princípios legais, ou seja, sua manifestação se dá de forma verticalizada (de cima para baixo). Com isso, ao tratarmos da questão de intolerância religiosa em Angola, tendo a IURD como alvo, entendemos que sua manifestação se dá pelo viés político. Mas sem necessariamente partir de demandas sociais significativas.

Outro interessante caso foi registrado pela imprensa angolana sobre o que seria um procedimento usual da IURD. Com o sugestivo título “*Casa Paris foi transformada em templo da Igreja Universal*” o Jornal de Angola<sup>57</sup> (DALA, 2017) publicou a matéria referente à compra feita pela IURD de uma das mais tradicionais lojas comerciais de Luanda. Nos chama atenção o tom saudosista da matéria, apontando certa desaprovação nessa transação comercial.

Com uma trajetória sem igual, a Casa Paris encerra as portas, uma realidade que já desperta um misto de tristeza e saudades porque morre uma parte da história da cidade de Luanda do pós independência. O Jornal de Angola soube de uma fonte que a proprietária se desfez da Casa Paris ‘com muita tristeza’, estando na origem de tal decisão dificuldades na aquisição de divisas, um constrangimento que obstaculizou a continuação da qualidade dos produtos que comercializava (DALA, 2017, s/p).

Tal matéria sinaliza que o pronunciamento feito pelos Órgãos Auxiliares da Presidência da República logo após o término da suspensão – indicando que a Igreja Universal continuaria sob a vigilância das autoridades – está sendo levado a sério. Embora as circunstâncias distanciem-se das observadas no processo da tentativa de compra do Coliseu em Portugal (GRACINO JUNIOR, 2016), percebe-se certa preocupação, por parte dos entrevistados, com as mudanças na configuração urbana. Por outro lado, a matéria parece demonstrar que o descontentamento com a aquisição do espaço, feito pela IURD, parte do próprio Jornal de Angola e não de cidadãos comuns.

---

<sup>57</sup> Publicação disponível em:

[http://jornaldeangola.sapo.ao/sociedade/casa\\_paris\\_foi\\_transformada\\_em\\_templo\\_da\\_igreja\\_universal](http://jornaldeangola.sapo.ao/sociedade/casa_paris_foi_transformada_em_templo_da_igreja_universal)  
Acesso em: 08/03/2018.

O jornal parecia o maior interessado em reverter tal quadro, não se constringendo em afirmar que,

O encerramento do icónico espaço de moda despertou a curiosidade do Jornal de Angola não apenas pela qualidade dos serviços, mas pela memória colectiva que a Casa Paris desperta. Tendo sido o espaço transformado em templo, o Jornal de Angola abordou a administração do distrito da Ingombota para apurar se a Igreja Universal do Reino de Deus respeitou os procedimentos legais para a abertura do espaço de oração (DALA 2017, s/p).

O Jornal de Angola desempenhando um papel, digamos conservador, buscou possíveis irregularidades na negociação feita pela instituição religiosa. O fato de se tratar de um Jornal que está sob a direção do Estado indica certa vigilância referente às ações da IURD em Angola. Nesse sentido, podemos sugerir que o “dia do fim” acabou dando fim ao relacionamento harmonioso entre o governo angolano e a IURD. As duas entidades começam a mostrar interesses distintos, que é próprio da modernidade tardia, caracterizada por divisões e interesses antagônicos (HALL, 2015). O governo angolano começa a se ver confrontado por tentar controlar o projeto moderno capitalista nos moldes do fracassado projeto socialista, fazendo com que alguns princípios democráticos sejam atropelados.

As novas articulações da IURD sinalizam possíveis deslocamentos dos centros de poder (LACLAU apud HALL, 2015), pois ao desarticular as identidades do passado, abre possibilidades para a criação de novas identidades que conseqüentemente passam a criar novas estruturas. Ou seja, surge o que o autor considera como “recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação” (LACLAU, 1990, p.40 apud HALL, 2015, p.14). Os sintomas da modernidade tardia começam a aparecer numa sociedade que ainda não formulou os sistemas complexos de restrição dos discursos para atender o capitalismo contemporâneo. Segundo Foucault (2014), a forma mais superficial desses sistemas é constituída por rituais que definem a qualificação que os indivíduos que falam devem possuir. No entanto, os rituais vigentes ainda parecem fazer parte do passado regime socialista. Nesse contexto, a produção de discursos autônomos nos diferentes *campos* – jornalístico, artístico, acadêmico e religioso – causam algumas reações intolerantes da parte do Estado, pois soa estranho ao campo político, que tradicionalmente controlava os demais campos.



**Figura 4** – Fiéis aguardando e orando do lado de fora da Catedral da Fé no Alvalade em Luanda durante o período das interdições.

Fonte: *Folha Universal Angola* (abril de 2013, p.2)



**Figura 5** – Reabertura da Catedral da fé no Alvalade após as interdições.

Fonte: *Folha Universal Angola* (abril, 2013, p.3)

### 3.4 Quando a estrutura encontrada favorece

A configuração do campo religioso angolano demonstra pouca similaridade com o campo religioso brasileiro quanto à questão da diversidade de práticas religiosas socialmente legítimas. Embora haja o reconhecimento das crenças e práticas místicas de cunho tradicional por parte do Estado, o campo religioso apresenta um número reduzido de agentes religiosos com legitimidade para apresentar seus discursos. Os especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação (BOURDIEU, 2007, p.35) são regidos por princípios fundamentalmente cristãos.

Segundo Luena Pereira (2008, p.35),

No caso angolano, a urbanização e a guerra continuada vêm exigindo uma abrupta adaptação das famílias extensas que migram de forma fragmentada para as cidades. O relativo enfraquecimento da autoridade dos mais velhos cruza-se com a emergência das lideranças religiosas das igrejas pentecostais. Todavia, se faz necessário apontar para aspectos de continuidade entre práticas anteriores de atribuição de poder místico e acusação de feitiçaria, repensando os cruzamentos entre parentesco, família e igrejas (2008, p.35).

Pereira em sua análise traz a questão da relação entre a atribuição de poderes místicos e a acusação de feitiçaria no contexto urbano. Uma relação que tem se intensificado ao ponto de afastar progressivamente os líderes tradicionais – *soba* – dos assuntos familiares; pois tal contexto suscita a ressignificação da família, que tem buscado, nos dias de hoje, valores bem singulares, deixando para trás a ideia de liderança comunitária associada à família extensa.

Em entrevista cedida ao jornal *Nova Gazeta* (SANTOS, 2016) o *soba* “grande Minguito”<sup>58</sup>, apontou alguns fatores que possam nos ajudar a entender a configuração social encontrada pela IURD em Luanda. A declaração do *soba* dizendo que “os jovens ainda darão continuidade à tradição” não parece coerente com a realidade que ele mesmo faz questão de narrar, pois em um trecho da entrevista o *soba* afirma que “muitos desistiram da herança, porque associavam os *soba* às forças ocultas”. O *soba* segue dizendo que os fenômenos de possessão de espírito como, por exemplo, o *Kalundu*<sup>59</sup>, antes tratado por intermédio do ritual de *xinguilamento*<sup>60</sup>, agora são resolvidos na igreja.

Verificam-se ainda em Luanda alguns aspectos dessa herança cultural *bantu*, mas, tais práticas e crenças seguem preservadas no âmbito tradicional, sem, portanto, valor de uso

---

<sup>58</sup> Trata-se do único sobrevivente dos quatro sobas do município de Ingombota.

<sup>59</sup> A palavra *Kalundu*, segundo Robert Daibert (2015) seria uma variante do vocábulo *quilundu*, que significa qualquer espírito responsável por causar doença ou aflição que suscita a intervenção de um sacerdote.

<sup>60</sup> Entende-se por *xinguilamento* a comunicação entre o indivíduo e os espíritos de seus entes queridos já falecidos, que depois de seus anseios atendidos voltam ao seu universo.

como bens de salvação no campo religioso, embora apresente certa valorização política através da figura do *soba* como líder político regional tradicional. Entretanto, percebemos em nossa pesquisa de campo que essas religiosidades, presente em praticamente todas as áreas sociais, foram ao longo do tempo perdendo espaço na esfera do sagrado, restando-lhes o amplo campo da cultura, como se verificou no primeiro capítulo.

Entidades religiosas tradicionais – maioria com *status* de *soba* – hoje ainda se fazem presente em cerimônias de inauguração de patrimônios públicos para realização de determinados rituais tidos nas entrelinhas como obrigatórios; procura-se agradar os “espíritos” derramando bebidas alcoólicas e arremessando alimentos. Ressaltando que essas práticas dificilmente são consideradas religiosas.

Tais práticas carecem de sistematização a partir de uma racionalização moderna que evidencie o indivíduo no sentido liberal, como se vê no Brasil, onde num processo sincrético se sofisticaram e se afirmaram no espaço público como religião. Lembrando que, assim como o que importa é a secularização do Estado como ordem jurídica, o campo religioso angolano também passa pela chancelaria do Estado. Portanto, embora tais práticas promettessem a cura, a prosperidade, o livramento etc., elas foram, na realidade angolana, perdendo espaço durante o processo de “sistematização” e “moralização” das necessidades religiosas. Visto que tal processo coaduna com o modo de organização social voltado para a urbanização (BOURDIEU, 2007). Essas práticas aparecem normalmente concorrendo nas esferas seculares, como por exemplo, no campo jurídico e da medicina, onde tem se observado frequentemente os líderes tradicionais, junto dos especialistas da magia e dos *quimbanda*, serem acionados pelas pessoas para resolverem questões de roubo e assassinato. Do mesmo modo, também se confere que, algumas disfunções físicas ou mentais, após serem diagnosticadas como “doenças tradicionais”, suscitam a intervenção do curandeiro, entendido como o único capaz de apresentar solução real.

O *status* de *quimbanda* em Luanda apresenta em determinadas circunstâncias uma conotação pejorativa, equivalendo ao de feiticeiro. Desse modo, o reconhecimento social de tais práticas é concebido, em alguns casos, como uma espécie de mal necessário, como constatado em nossa pesquisa de campo. Zeca Filó, angolano morador do bairro Rangel nos disse o seguinte:

[...] aqui não existe choques entre os quimbandeiros e as igrejas porque não é como no Brasil, onde tudo é mais aberto. Os curandeiros aqui não se mostram, é tudo escondido. Não se mostram talvez pelo preconceito e pela discriminação da sociedade. Eu já fui na casa de quimbanda uma vez, em 1999, quando havia desaparecido um fio de ouro na minha casa. Fomos todos levados no

quimbandeiro para descobrir quem roubou (Entrevista cedida no dia 16/08/2017).

Percebe-se nesse trecho da entrevista que as práticas e crenças tradicionais são vistas como uma espécie de recurso de última instância. Há, portanto o reconhecimento da ação do sobrenatural, mas fora da perspectiva devocional. Os rituais não são organizados de formas a exigir participação assídua dos frequentadores, e seus protagonistas poucas vezes são apreendidos numa perspectiva positiva, reforçando a ideia de “mal necessário”. Um “mal” que, em razão do intenso proselitismo iurdiano, tem se tornado desnecessário, visto que maioria das demandas – antes atendidas pelos quimbanda – é suprida agora pela IURD. Maria nos fala sobre sua participação em um dos propósitos da IURD,

“[...] participei, em 2011, do propósito contra a inveja, nos colocaram uma fita branca com letras vermelhas em volta da cintura e tínhamos que passar no altar durante uma semana” (Entrevista cedida no dia 08/08/2017).

A fita em volta da cintura, popularmente conhecida como *ponda*, é usada em alguns “trabalhos” – para suposta proteção – na “casa de quimbanda”. Existem outros elementos importados das religiosidades locais, como por exemplo, o sal com enxofre, que os fiéis levam em suas casas com a finalidade de afugentar os maus espíritos; o espelho, que é quebrado durante a sessão para libertar o fiel que é supostamente controlado por intermédio desse objeto; as peças de roupas dos fiéis ou de seus parentes, usadas nas sessões para curar, libertar ou livrar dos possíveis maus espíritos. Todos esses elementos são frequentemente usados nas “casas de quimbanda”.

A fala de Zito, também morador do bairro Rangel, nos permite compreender a ressignificação simbólica nas crenças e práticas tradicionais; crenças que na estrutura urbana de Luanda passaram a ser demonizado.

A minha avó Bela também tratava, era curandeira, fazia tratamento dessas coisas de curandeirismo. Pegavam ela em casa, ela pedia galinha, porco, cabrito para fazer sacrifício de sangue. É assim como funciona: tratamento tradicional é feiticismo, tem a ver com magia negra, eles invocam espíritos baixos [...] Só que na cidade já não podem usar alguns nomes que eles usavam no mato [na aldeia] porque na cidade existe o preconceito, começam acusar, dizendo ele feiticeiro, ele bruxo, isso tudo por causa do modernismo[...] (Entrevista cedida em Luanda no dia 19 de agosto de 2017).

Percebe-se que o prestígio social do curandeiro acaba desaparecendo no processo de destradicionalização que caracteriza o estilo de vida urbano, fazendo com que a ressignificação dos símbolos no campo religioso crie maiores oportunidades para o

proselitismo iurdiano. Ou seja, a racionalização que emana da sociedade urbana cumpre por si só o papel de tornar os símbolos, as imagens e os rituais tradicionais elementos não sagrados e dispensáveis no campo religioso.

Portanto, o processo *religiofágico*<sup>61</sup>(ORO, 2015) característico da IURD se dá de forma aparentemente tranquila, sem possíveis reivindicações dos quimbanda ou outras figuras atuantes no campo das religiosidades tradicionais ou modernas. Oro (2015) ao analisar o contexto brasileiro aponta o baixo grau de legitimidade na sociedade nacional como uma das possíveis causas da fraca reação das religiões afro-brasileiras frente aos “ataques” neopentecostais, especialmente iurdiano. No contexto de Luanda não se registra praticamente reação de caráter religioso no espaço público, sendo que tais práticas não se instituíram dentro do campo religioso político e, portanto, não possuem legitimidade para empreender discursos que possam confrontar os iurdianos.

Os discursos contrários às religiosidades tradicionais proferidos pela IURD se restringem ao espaço religioso – nos cultos –, sem haver, portanto a necessidade de uma postura mais “agressiva”, visto que tanto os quimbanda como os frequentadores das “casas de quimbanda” preferem praticar sua fé no anonimato. Parece não existir por enquanto em Luanda uma organização institucionalizada associada a essas crenças e práticas que suscite uma postura mais agressiva por parte da IURD.

### **3.5 Apenas “surfando na onda” legal**

Os dados contidos no resultado definitivo do Recenseamento Geral da População e Habitação em Angola (Censo 2014), divulgado no mês de Março de 2016 pelo Instituto Nacional de Estatística (INE), revelou que 41% da população se declaram católicos, seguido pelos protestantes, representando 38% da população. Na terceira colocação segue os interessantes 12% dos “sem religião”, que não devem ser simplesmente associados ao ateísmo, por razões que Asad (2010) aponta, nos levando a refletir quanto aos discursos que legitimam a religião como categoria socialmente reconhecida. No entanto, ausência de discurso religioso pode não corresponder sumariamente à ausência de práticas religiosas.

A categoria “*outra*” foi a quarta mais expressiva, representando 7% da população, em seguida temos os animistas, que representam 1% da população. O islamismo, com 0,4% e

---

<sup>61</sup> Segundo Oro (2015), o que faz da IURD uma igreja religiofágica é a sua capacidade de se alimentar de outras religiões. Ou seja, seu peculiar sistema doutrinário que estabelece pontes, alinhamentos, bricolagens e sincretismo.

judaísmo, com 0,2% foram as religiões que registraram menor representação entre os angolanos.

É nessa estrutura, que parece apresentar um campo religioso legítimo confuso, tendo em vista o paradoxo – caracterizado pela extrema religiosidade das pessoas e ao mesmo tempo pela ausência de reconhecimento de tais práticas como sendo religiosas –, que a IURD vai procurar seu espaço. Constatou-se tal paradoxo nas entrevistas preliminares de nossa pesquisa, realizadas na cidade de Luanda, nos municípios do Sequele e Rangel, onde parte dos entrevistados, após afirmar já ter frequentado “casas de quimbanda”, se diziam não religiosos.

A organização do questionário das perguntas referente às crenças e práticas religiosas dos cidadãos parece funcionar de forma a levar as religiosidades tradicionais para a esfera da irrelevância. Os 12% dos “sem religião”, que diante desse cenário não devem simplesmente ser associados aos sem religiosidades, como já referimos, despertaram bastante nossa atenção em razão da ausência de legitimação das religiosidades tradicionais como práticas religiosas. Pois entendemos que a ideia de religião concebida em Angola ainda no século XV como fenômeno universal, deu início a um processo excludente, que por sinal apresenta seus resquícios ainda na contemporaneidade, visto que as práticas religiosas passaram a ser legitimadas a partir de uma racionalidade ocidental. Por essa razão, Asad (2010, p.268) defende que: “É uma ideia moderna a de que um praticante não sabe como viver religiosamente sem ser capaz de articular esse saber”.

Como já mencionado, entendemos que o campo da religiosidade comporta metodologicamente o campo religioso, mas o inverso parece inconcebível. Isso porque se trabalha com a ideia da relação entre individual e social, posto que no plano individual as manifestações de fé precisam unicamente da convicção do praticante. Já no plano social há a legitimação e não legitimação das práticas, que independem das vontades e pareceres singulares, nos remetendo às teorias durkheimianas na abordagem sobre o conceito de *fato social* (DURKHEIM, 1987). Mas, embora nos pareça plausível concordar aqui, quanto aos aspectos coercivos, externos e gerais que explicam o modo de agir dos indivíduos, não se pretende “comprar” a ideia de total soberania dos fatos sociais. Aliás, Pierre Bourdieu (2007, p.32), em sua análise sobre a sociologia weberiana, já havia fornecido elementos teóricos que suscitaram o descarte de tal ponto de vista, quando frisou que:

E ademais Weber nos fornece os meios de escapar à alternativa simplista de que são produtos suas análises mais duvidosas, ou seja, à oposição entre a ilusão da autonomia do discurso mítico ou religioso e a teoria reducionista que torna esse discurso o reflexo direto das estruturas sociais.

Com isso, para analisar as trocas e disputas simbólicas no campo religioso angolano, vemos necessidade de examinar os desdobramentos no âmbito da construção histórica discursiva das práticas religiosas. É desse modo que certamente entenderemos as relações da IURD na sociedade angolana atual, quanto à dicotomia tolerância/intolerância. E do mesmo modo seremos guiados à nossa hipótese, que aponta que a ausência de legitimidade – social e política – das religiosidades tradicionais como práticas religiosas facilitou não apenas a inserção, mas principalmente o proselitismo inusitado da IURD, que segundo Ricardo Mariano (2014) importa símbolos, imagens, práticas e ritos das religiosidades de matrizes africanas, dando-lhes novos significados. Para entender melhor tal façanha recorreremos às teorias de Talal Asad (2010), que procura demonstrar basicamente como a “religião” se torna religião.

Asad preocupou-se com a questão da essência da autonomia atribuída ao fenômeno religioso. Essa suposta autonomia tornaria a religião um fenômeno trans-histórico e transcultural, suscitando sua universalização e subtraindo as especificidades de seus elementos constituintes. No entanto, entendemos que essa articulação do saber religioso do qual o autor aponta, passa necessariamente por uma racionalidade chancelada pelo discurso. Um discurso oriundo das práticas de poder e que se eleva aos níveis abstratos.

O Estado angolano, com seu velho projeto de nação moderna, acaba por adotar discursos sobre religiosidades numa racionalização ocidental cristã, privilegiando, portanto as religiões, que no entender das autoridades, podem tornar a “nova Angola” uma realidade.

Nesse contexto, o governo angolano acaba tendo uma atuação mais “agressiva” nas questões ligadas ao campo religioso, poupando esforço dos iurdianos nos discursos de oposição, não só referente às práticas e crenças tradicionais, mas também contra outras práticas religiosas, sejam elas cristãs ou islâmicas. A IURD limita-se apenas em seguir a “onda”, reproduzindo determinados discursos que emanam do campo político.

Os discursos proferidos pelos órgãos oficiais que atuam no campo da segurança pública, referentes à imigração ilegal e ao aumento das igrejas e mesquitas, acabam por estimular implicitamente ações violentas – físicas ou simbólicas – na sociedade angolana. Palavras como “invasão” e “combate” são frequentemente usadas pela mídia nas abordagens sobre a imigração de africanos, indicando se tratar de alguma espécie de “inimigos da nação”. O diretor nacional do Serviço de Migração e Estrangeiros (SME), em entrevista ao Jornal de Angola (MANJE, 2014, s/p) aponta que

“A imigração ilegal traz consigo outros crimes como o tráfico de seres humanos, de armas e de drogas, corrupção, prostituição e transferência ilícita de dinheiro. A imigração ilegal tem como consequência a desestruturação económica e social do país. Assistimos uma grande proliferação de **seitas religiosas que têm alterado a nossa forma de ser e estar**. Algumas dessas igrejas são fonte de auxílio à imigração ilegal”.

Ao relacionar o aumento das “seitas religiosas” com a imigração ilegal e alguns crimes graves – como tráfico de seres humanos, de armas e de drogas – o Estado sinaliza, nas entrelinhas, que o “combate” à proliferação das igrejas é necessário nessa fase de “reconstrução nacional”. Por conseguinte, a IURD como parceira do Estado na “reconstrução nacional” endossa alguns discursos, apontando inclusive supostas soluções. Como se pode observar na matéria feita pela Revista Plenitude do ano de 2010,

[...] Quem facilitou a entrada dos expatriados? [...] Despontam novas cantinas, cujos comerciantes são cidadãos da África do Oeste: Senegaleses, Malianos, Guiné Conacry, etc. [...] [que] deixam escoar entre os dedos os seus rendimentos, em coisas supérfluas e orgias, por mais boa vontade que tenham, funcionam como “cavalos sem meta”. Assim não chegarão a lugar algum. [...] ver a sua economia na mão de estrangeiros. O surgimento de uma classe empresarial “saudável”, patriota, vai libertar o Executivo de alguns compromissos supérfluos [...] (SILVA, 2010, p.8-11 apud SAMPAIO, 2014, p.12).

Percebemos que a IURD parece demonstrar um empenho político, entrelaçando dois fenômenos – religião e imigração – que caracterizam seus possíveis concorrentes. Sampaio (2014) em sua pesquisa demonstra que o proselitismo iurdiano, ao promover a ética do desempenho na lógica do empreendedorismo, acaba exercendo, nas entrelinhas, dupla função intolerante, sendo que uma implícita – religiosa. A função explícita está relacionada aos imigrantes, na sua maioria ilegal, provenientes do oeste africano, que praticamente dominam o campo do pequeno comércio na cidade de Luanda. No discurso iurdiano tais estrangeiros, com seus negócios “precários” e “sem metas”, impedem o sucesso dos pequenos empresários angolanos, portanto seria necessário criar uma classe empresarial “saudável” sem esse perfil de concorrente.

Trata-se de um discurso extraído do macro projeto de “reconstrução nacional”, no entanto, nessa perspectiva o parecer iurdiano é legitimado política e socialmente. Pois é um “parecer modernizante”. Para haver um grande esforço para desligar subjetivamente o angolano do paternalismo existente no regime político anterior; ele precisa a todo custo

aprender a inovar, empreender e consumir nos moldes do capitalismo flexível, ainda que sem a experiência do “capitalismo rígido”.

Esses imigrantes que apresentam uma religiosidade bem definida, em consequência do processo de islamização vivenciado no norte e oeste africano (EL FASI; HRBEK, 2010), estão, portanto, descartados como possíveis fiéis da IURD, se tornando seus concorrentes no campo religioso. As “orgias” mencionadas pela IURD, que esses imigrantes supostamente praticam parecem estar relacionadas com a poligamia permitida pelo islamismo. Que mesmo se tratando de uma prática presente no Antigo Testamento, a IURD e outras igrejas cristãs acabam por condenar veementemente.

A IURD como parceira do Estado goza de certa legitimidade para engendrar-se nas questões migratória, inclusive faz uso de seus meios de comunicação e informação para “ajudar o Estado angolano” com suas políticas de combate à imigração ilegal. A Revista Plenitude em Angola, na edição do mês de setembro de 2012 publicou a seguinte notícia: “Polícia do Cunene reforçada com oito cães pastor alemão para combater à emigração ilegal”.

Tudo indica haver grande preocupação do Estado com as questões relacionadas ao aumento das religiões e da imigração ilegal, que segundo alguns órgãos oficiais, caminham lado a lado. Essa compreensão de que existe um processo de simbiose prejudicial – ação conjunta entre o fenômeno religioso e a imigração ilegal – impulsionado pelos imigrantes negros do oeste africano nos remete mais uma vez a política de assimilação durante o governo colonial (BENDER, 1976). A racionalização valorativa do Estado que supostamente elevará a sociedade angolana aos patamares modernos resiste em absorver esse “tipo” de imigrante. Ou seja, o fator cultural, tal como no governo colonial, está dificultando a inserção e inclusão desses africanos, pois segundo o diretor nacional do SME, esses imigrantes com suas “seitas” alteram “a maneira de ser e estar” dos angolanos. A preocupação do governo angolano suscita algumas curiosidades que podem ser atendidas com a resposta da seguinte pergunta: O que seria a maneira de ser e estar dos angolanos?

O antropólogo Roque Laraia (2001) aponta que qualquer sistema cultural se apresenta em processo contínuo de modificação<sup>62</sup>, e são, no entanto dinâmicos por excelência. Essas modificações podem se evidenciar de maneira violenta, como as vistas na colonização portuguesa, ou por processos migratórios espontâneos em que as trocas culturais fluem de acordo as relações sociais ordinárias. Tanto Bender (1976) como Henderson (2013) demonstram que o surgimento de Angola – ainda como colônia – se dá por intermédio de tais

---

<sup>62</sup> Essa foi na verdade uma afirmação contida no manifesto sobre aculturação, resultado de um seminário realizado na Universidade de Stanford em 1953.

modificações, que demandaram alterações nas configurações cultural, racial, religiosa e linguística. Entretanto, tudo parece indicar que esse “angolano ortodoxo”, que se procura preservar, caracterizado por princípios religiosos, linguísticos e culturais quase que estático, não existe.

Entendemos que essa obsessão pela preservação da “maneira de ser e estar” do angolano caminha despercebidamente contra o projeto de “reconstrução nacional”, que pela sua essência modernizante se insere num processo de destradicionalização. O “eu” moderno passa a adaptar-se e deslocar-se nas sociedades ocidentalizadas se emancipando e permitindo que os indivíduos não sejam mais constrangidos pelo passado (JUNGBLUT, 2014). No entanto, Angola com essa postura acaba por retardar seu “sonho”, ou ao menos não se mostra tão disposta a “pagar o preço” desse mesmo sonho.

Existe na modernidade um projeto reflexivo do “eu” em que o “indivíduo é continuamente obrigado a negociar opções de estilo de vida” (GIDDENS, 1993, p. 87). Com isso entendemos que as idiossincrasias são apreendidas na lógica reflexiva, que permeia as instituições e os indivíduos na chamada modernidade tardia. E não num processo metodicamente controlado como, por exemplo, foi conferido nas experiências modernizantes do “socialismo angolano”.

O campo religioso sofre forte impacto da força destradicionalizante da globalização, no entanto, a proliferação de igrejas e credos em Angola reflete esse movimento modernizante que carrega consigo os bônus e os ônus como elementos inseparáveis. Compreendemos com isso que o Estado angolano nesse “combate”, que parece mais uma tentativa de “enxugar gelo”, tem se manifestado contrário ao desenho demográfico contemporâneo, que apresenta fluxos migratórios conduzidos pela lógica da redistribuição dos recursos da globalização (BAUMAN, 2013). Tal postura do governo coloca o país andando numa linha tênue, correndo o risco de escorregar para os braços da xenofobia. Segundo o relatório de 2014 da Fundação Ajuda à Igreja que Sofre<sup>63</sup> (AIS), Angola é o único país de língua portuguesa a integrar a lista dos estados com piores registros de perseguição motivados pela fé (JORNAL DE NOTÍCIAS, 04 de nov. 2014). O relatório aponta que a Igreja Católica se beneficia de certo favoritismo em detrimento de outras religiões e que, questões como a “ridicularização pública” e “ataques

---

<sup>63</sup> A Fundação Ajuda à Igreja que Sofre (AIS) foi fundada em 1947 entre as ruínas e a devastação da Segunda Guerra Mundial pelo padre Werenfried van Straaten. A peculiaridade da sua iniciativa foi levar socorro à Igreja onde a falta de meios econômicos ou a violação da liberdade religiosa tornavam difícil ou impossível a sua missão evangelizadora. Hoje, é a maior entidade da Igreja na sua especificidade, contando com escritórios em 21 países, cujo trabalho repercute em mais de 140 nações, todos os anos.

em campanhas de sensibilização oficiais” compõem os diversos motivos que levaram o país a essa posição.

Assiste-se nos discursos oficiais, concernentes as ações das organizações religiosas, certas tendências políticas voltadas para a eliminação ou extinção de um possível adversário interno; quadro que parece não ser novidade. Segundo Laurence Henderson (2013,s/p) em 1978 o governo angolano havia publicado uma espécie de opúsculo com 50 000 exemplares, intitulado “O que são a Testemunhas de Jeova”. Nela destacava que tal sociedade religiosa era “uma seita que não passa de um instrumento do capitalismo e do imperialismo” (HENDERSON, 2013, s/p).

A IURD, como parceiro social do Estado, procura também relativizar os discursos a cerca dos imigrantes. Embora exista um elevado numero de chineses no país, os mesmos não são alvos de preconceitos no proselitismo iurdiano. Estes são possíveis adeptos da IURD, pois há maiores chances de sucesso na evangelização desse grupo, que já demonstra algum interesse; visto que a IURD realizou, no Cenáculo da fé do Patriota em Luanda, no mês de agosto de 2012, o primeiro casamento de cidadãos chineses (BUNDO, 2012, p.42-43). A Revista Plenitude produziu essa interessante matéria tecendo elogios à cultura e ao povo chinês, demonstrando sua intenção em alcançar outros pares residentes no país.

A pequena matéria com título “*Eles também têm sede*” publicada no *blog*<sup>64</sup> do bispo Macedo, no mês de agosto de 2012, demonstra claramente o esforço da IURD em alcançar os chineses. Nela se anuncia a abertura de uma igreja direcionada especificamente aos imigrantes chineses e seus descendentes residentes em Angola. Essa igreja apresenta uma organização diferenciada, de modo a atender a demanda. O pastor fala português – e inglês quando necessário – e tem a sua disposição um cidadão chinês convertido para fazer a tradução da pregação na língua chinesa.

O proselitismo iurdiano causa certa ressonância na comunidade chinesa, no entanto, as possíveis alterações na “maneira de ser e estar” dos angolanos feitos por esses imigrantes podem, nesse caso, ser toleradas. Afinal trata-se de uma imigração inicialmente promovida por intermédio de acordo bilateral entre o Estado angolano e o Estado chinês, entendida como provisória. A IURD como parceira do Estado compreende a distinção entre os imigrantes chineses e os do oeste africano quanto à relação com a sociedade e as instituições. Angola se apresenta como um dos maiores parceiro comercial da China na África, com o

---

<sup>64</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/bispomacedo/2012/08/09/eles-tambem-tem-sede/>. Acesso em: 05/02/2018.

comércio bilateral atingindo a soma de US\$ 25,3 bilhões de dólares em 2008 (PAUTASSO, 2010).

O imigrante chinês aparece nesse caso como uma força de trabalho provisória (SAYAD, 1998) que é legitimada nos níveis políticos. No entanto, para a IURD cristianizar esses imigrantes é também enquadrá-los melhor no projeto de “reconstrução nacional”, preservando, portanto, a suposta “maneira de ser e estar” dos angolanos.

Parece haver certa ânsia em preservar esse “angolano ortodoxo” imaginário, uma vez que a “maneira de ser e estar” do cidadão nacional é quase sempre colocado em causa nas discussões referentes ao fenômeno religioso, que segundo o governo angolano, caminha num processo de simbiose com o fenômeno da imigração. Na introdução do livro *Religiões em Angola: realidade do período pós-independência (1975-2010)* o diretor geral do INAR, ligado ao Ministério da Cultura, esclarece que,

[...] o quadro atual do fenômeno religioso em Angola, é bastante complexo, tal como nos indicam os dados aqui apresentados, bem como pela realidade vivida no seio de algumas denominações religiosas e que exige de nós, uma atenção muito especial, de forma a encontrarmos os melhores caminhos para **estancarmos esse movimento crescente e desordenado** do aparecimento de algumas denominações, cujas práticas em muitos casos, **atentam contra as nossas culturas, maneiras de ser e estar**, mas também **porque atentam contra a dignidade da pessoa humana** (FERNANDO, 2010, p.7-8 grifos nossos).

Nota-se que existe certo empenho da parte do Estado em frear o crescimento das igrejas em Angola. Segundo dados do INAR (2010), somam já 827 denominações não legalizadas. A IURD, portanto, se beneficia em tal cenário religioso, que registra pouquíssimos concorrentes com legitimidade no espaço público. Já o islamismo, por sua vez, acaba por ser estigmatizado em maior proporção, pois como frisou Sampaio, existe uma clara preocupação com as possíveis conversões dos cidadãos nacionais. O islamismo, no entendimento do INAR, defende “preceitos desacordados com a constituição” por ferir os “princípios de dignidade da pessoa humana do sexo feminino” (SAMPAIO, 2014, p.14). Essa é uma posição não assumida pelas autoridades no período (2013) em que circulou na mídia internacional notícias referentes às possíveis destruições de mesquitas em Angola. Pelo contrário, conferiu-se outra postura, onde “o governo angolano reitera que o exercício de liberdade religiosa é plenamente

cumprido nos termos da lei e nenhum cidadão angolano ou estrangeiro de confissão islâmica ou de outra foi molestado em virtude da sua fé”<sup>65</sup> (ANGOP, 2013).

Portanto, vemos que o projeto de “reconstrução nacional” continua apresentando formas de controle e monitoramento das dinâmicas sociais que parece sobrepujar as regulações inerentes às sociedades democráticas. Considerando que o conceito de campo pressupõe confronto, lutas, tomada de posição e poder, constata-se que o protagonismo do campo religioso vem sendo suprimido pelo campo político.



**Figura 6** – Igreja Universal voltado para os imigrantes chineses em Angola.

Fonte: [blogs.universal.org](http://blogs.universal.org). (09 de agosto de 2012).

---

<sup>65</sup> Trata-se da conclusão do comunicado na conferência de imprensa realizada em 29 de novembro de 2013 pelas autoridades angolanas para esclarecer as notícias que circulavam na mídia internacional sobre possíveis destruições de mesquitas e o banimento do islã em Angola.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho procuramos demonstrar de que forma a expansão transnacional do neopentecostalismo alcançou o continente africano – especificamente Angola – enfatizando seu aspecto modernizador voltado para o capitalismo neoliberal. Desse modo, ressaltamos as mudanças proselitistas da Igreja Universal do Reino de Deus no sentido de atender um contexto cultural em que o fluxo de ideias e pessoas é mais regulado em relação às sociedades que apresentam uma democracia menos desequilibrada. No entanto, houve a necessidade de demonstrar a importância do colapso da União Soviética para inserção da IURD em Angola.

Nossa pretensão foi em princípio demonstrar como o campo religioso angolano se estruturou a partir de modelos de classificações ocidentais que de certa forma influenciavam as dinâmicas sociais e políticas, originando um processo de destradicionalização. Por isso, se fez necessário esmiuçar metodologicamente alguns conceitos que poderiam colocar em risco nosso argumento. Como por exemplo, o conceito de *campo religioso*, que poderia naturalmente excluir as crenças locais como experiências religiosas, sendo que tais práticas não são socialmente legitimadas no espaço público como pertencentes ao campo religioso politicamente legítimo. Diante disso, procuramos trabalhar também com o conceito de religiosidade, que entendemos possuir uma dimensão individual, descartando, portanto, a necessidade dos especialistas encarregados da gestão dos bens sagrados.

Assim nos pareceu mais coerente abordar como o processo de destradicionalização atinge de forma contínua o campo religioso, destituindo as religiosidades tradicionais do capital religioso. No entanto, apontamos que a religião – tendo a IURD como referência – como um órgão de força política ainda desempenha esse papel na contemporaneidade; e talvez com mais intensidade, pois a partir do momento em que ela adota formas de organização dos estágios de modernidade atual seu proselitismo passa a desempenhar a função de reformador cultural. As ações e relações da IURD em Angola, mais especificamente na cidade de Luanda tem demonstrado a importância da religião como reformador cultural, através das alterações nas identidades individuais. Seu proselitismo coaduna com os princípios que permeiam a ideia de “reconstrução nacional”. Isso explica a relativa liberdade de ação da instituição num país que em razão das fortes técnicas de regulação apresenta baixa dinâmica religiosa (GRACINO JUNIOR, 2016).

Demonstramos com isso que a relação íntima entre a igreja e o Estado passa a ser um requisito básico para o sucesso. Uma relação da Igreja que implica a adoção de discursos cada

vez mais politizados. Mas, por outro lado, também procuramos deixar claro em nosso trabalho que essas relações não são fixas, muito menos permanentes. A IURD entra em Angola como consequência da modernidade (GIDDENS, 1991), portanto, está dentro de um processo de identificação provisória, variável e problemática. O que nos leva a concluir que a *reflexividade* que caracteriza a instituição se torna mais propensa às instabilidades do mercado. Nisso, ela passa a construir a identidade cultural moderna que está sendo formada através do pertencimento a uma cultura nacional e como processos de mudanças contínuas (HALL, 2015).

A IURD não entra em Angola a procura de um mercado atrativo, ela entra num plano de desenvolvimento para ajudar a criar e consolidar o próprio mercado, haja vista sua experiência adquirida no país que atraiu os políticos angolanos em razão do Plano Collor. No entanto, procuramos demonstrar que sua função foi modernizar o país a partir do capital cultural, por isso a igreja se posiciona de forma acintosa nos espaços públicos, procurando deixar claro que ela faz parte do progresso do país e que não é apenas uma mera instituição religiosa que surgiu na época dos bons resultados econômicos.

Ao enfatizar o papel da IURD na reforma cultural voltada para preparação do angolano para os novos desafios que a economia de mercado apresenta na modernidade, identificamos o associativismo iurdiano como mecanismo importante na mudança do *habitus precário*, transformando o cidadão por intermédio da lógica empreendedora. Demonstramos que as ações da IURD através das associações acabam ampliando o campo religioso, passando a fazer parte das esferas seculares, configurando assim o que Casanova (1994) identificou como “religião pública”, que se insere no “campo político específico” de maneira laicizante. Constatamos, através de testemunhos dos fiéis, certo desempenho econômico dos indivíduos na lógica do trabalho empreendedor, demonstrando o papel da instituição na construção das novas identidades.

O fato de o mesmo partido que aderiu ao socialismo nos moldes da ex União Soviética ser o mesmo que promoveu as reformas políticas e econômicas chamou nossa atenção quanto à questão da tolerância/intolerância. Demonstramos, portanto, que a IURD acaba se beneficiando numa estrutura social em que o campo religioso legítimo é fortemente monitorado, diminuindo o número de concorrentes. Há uma espécie de modernização controlada promovida pelo Estado, cujos critérios de seleção anunciam certo ideal evolucionista, que acabam tornando *outsiders* alguns grupos sociais. O proselitismo iurdiano, em razão de sua origem – continente sul americano –, representa o moderno, enquanto

algumas denominações suscitam preocupações, inclusive há uma preocupação com a influência das chamadas seitas na maneira de ser do angolano.

Por outro lado, nossa pesquisa demonstrou que o evento do “dia do fim” em Luanda interrompeu uma relação harmônica entre o Estado e a IURD, que pode ser explicada pela reflexividade no interior da instituição religiosa. A IURD começa a tentar buscar maior sustentação em Angola através do tripé: filantropia, mídia e política. O suporte político ainda parece muito dependente, dificultando a dinâmica empresarial da instituição na “era das catedrais” no país.

Portanto, concluímos que, apesar do empenho em nossa pesquisa, ainda há muito que ser problematizado no que tange à notável presença da IURD em Angola; nosso recorte da realidade iurdiana consistiu no seu papel modernizador (ou destradicionalizador) dentro de um macroprojeto político. Reconhecendo a abrangência do tema escolhido, nos guiamos através do proselitismo em torno das ações sociais e do empreendedorismo, identificando os elementos modernizantes e seus efeitos na construção das identidades na modernidade tardia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de. Dez anos do “chute na santa”: a intolerância com a diferença. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org). Intolerância religiosa: impacto do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1. Ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANGOLA É ÚNICO LÚSOFONO ENTRE PAÍSES COM PERSEGUIÇÕES RELIGIOSAS GRAVES. JN. 04 de novembro 2014. Disponível em: <https://www.jn.pt/sociedade/interior/angola-e-unico-lusofono-entre-paises-com-persegucoes-religiosas-graves-4218103.html>. Acesso em: 01 de jan. 2018.

ARAGÃO, Jarbas. IGREJA UNIVERSAL DISTRIBUI CAMISINHA E É CRITICADA. Mundo Cristão, 2013. Disponível em: <https://noticias.gospelprime.com.br/jornalista-angola-igreja-universal-empresa/>. Acesso em: 05 de jan. 2018.

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. – 7ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 2008.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. cadernos de campo, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

ASSIS SILVA, César Augusto de. Edward Tylor (1832-1917). In: ROCHA, E.; FRID, M. (orgs.). Os antropólogos: clássicos das ciências sociais. Petrópolis, RJ : Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015.

BATSÍKAMA Patrício. Será Simão Toko um profeta? Uma leitura antropológica. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano IX, N°XVIII, dezembro/2016.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e holocausto. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Zygmunt. A cultura no mundo líquido moderno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

- BAUMAN, Zygmunt. O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BECKER, Howard S. Outsiders: estudos da sociologia do desvio – Rio de Janeiro : Zahar, 2008.
- BENDER, Gerald. Angola sob domínio português: mito ou realidade. Lisboa, Sá da Costa Editora, 1976.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BINÓMIO: FÉ + CORAGEM = SUCESSO. Folha Universal Angola. Nº94. Outubro 2012, p.V.
- BLOG UNIVERSAL. Eles têm sede.... 09 de agosto de 2012. Disponível em: <https://blogs.universal.org/bispomacedo/2012/08/09/eles-tambem-tem-sede/>. Acesso em: 26 de abr. 2018.
- BOAHEM, Albert Adu. A África diante do desafio colonial. In: História Geral da África VII: África sob domínio colonial, 1880-1935. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 1-20.
- BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. Comunicação feita em Noroit (Arras) em janeiro de 1972. – *Les Temps Modernes*, 318, janeiro de 1973.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, s/d. Disponível em: [http://lpeqi.quimica.ufg.br/up/426/o/BOURDIEU\\_Pierre.\\_O\\_poder\\_simbólico.pdf](http://lpeqi.quimica.ufg.br/up/426/o/BOURDIEU_Pierre._O_poder_simbólico.pdf). Acessado em: 28 de mar. 2018.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.; PASSERON, J. (orgs.). Ofício de Sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico. – São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUNDO, Denis. Ameianguela aconselha os empreendedores a legalizarem os seus negócios. Folha Universal Angola. ANO X. Nº 90, maio, 2012, p.8.

BUNDO, Dinis. Casal chinês troca alianças em altar da IURD. Plenitude Angola. Nº19 setembro 2012, p.42-43. Disponível em: <https://issuu.com/folha-iurd-angola/docs/plenitudeno19>. Acesso em: 08 de jan. 2018.

BUNDO, Dinis. Caminhada da fé. Plenitude Angola. Nº38, julho 2012, p.32-45. Disponível em: [https://issuu.com/folha-iurd-angola/docs/edi\\_o-18](https://issuu.com/folha-iurd-angola/docs/edi_o-18). Acesso em: 21 de abr. 2018.

BURDICK, John. Espírito Santo tem cor? Negritude, afeto e política no pentecostalismo. In: Territórios da Língua Portuguesa: culturas, Sociedades, Políticas. Anais do IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1 a 5 de setembro de 1996 – Rio de Janeiro: IFCS, 1998.

CASANOVA, José. *Public religion in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASCAIS, António. FILHO DE KALUPETEKKA AFIRMA: HOUVE MAIS DE 700 MORTOS NO MONTE SUMI. DW África, 13 de julho de 2015. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-002/filho-de-kalupeteka-afirma-houve-mais-de-700-mortos-no-monte-sumi/a-18581699>. Acesso em: 15 de jan.2018.

CENSO DEMOGRÁFICO. Características gerais da população, religião e pessoais com deficiência. – IBGE . Censo demogr., Rio de Janeiro, 2010, p.1-215.

DAIBERT Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. Estudos Históricos – Rio de Janeiro, vol. 28, no 55, p. 7-25, janeiro-junho 2015.

DALA, Edna. CASA PARIS FOI TRANSFORMADA EM TEMPLO DA IGREJA UNIVERSAL. Jornal de Angola. 09 de dezembro, 2017. Disponível em: <http://jornaldeangola.sapo.ao/sociedade/casa-paris-foi-transformada-em-templo-da-igreja-universal>. Acesso em: 08 de mar.2018.

DEL BARRO, Javier Martin. A cidade mais cara do mundo está num país subdesenvolvido. EL PAIS, 30 jun. de 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/22/internacional/1498127040\\_985133.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/22/internacional/1498127040_985133.html). Acesso em: 10 de jan. 2018.

DOZON, Jean Pierre. A igreja universal na Costa do Marfim. In: ORO, P.; CORTEN, A.; DOZON, J. (orgs.). Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé. – São Paulo: Paulinas, 2003.

DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

DURKHEIM, E. Definição do fenômeno religioso e da religião. In. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. – São Paulo; Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, E. Solidariedade mecânica ou por similitudes. In. Da divisão do trabalho social. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECONOMIA ANGOLANA CONTINUA DEPENDENTE DO PETRÓLEO. Angonotícias, 11 de dezembro de 2013. Disponível em: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/40781/economia-angolana-continua-dependente-do-petroleo-diz-economista>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

EISENSTADT, S. N. Modernidades Múltiplas. Sociologia, Problemas e Práticas, n.º 35, 2001, pp. 139-163.

EL FASI, M.; Hrbek, I. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: História Geral da África III: a África do século VII ao XI. Brasília : UNESCO, 2010.

ELIAS, Norbert. Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders. – Rio de Janeiro : Zahar, 2000.

FERNANDO, Manuel. In: MINISTÉRIO DA CULTURA. As religiões em Angola: a realidade do período pós-independência (1975-2010). Angola, [s.n], INAR, nº3 novembro 2010, p.7-8.

FIGUEIREDO, C. D. *O espírito empreendedor na Igreja Universal do Reino de Deus: as representações sociais sobre empreendedorismo*. 2007 171f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

FOLHA UNIVERSAL Angola. ANO VIII. Nº85 dezembro 2011.

*FOLHA UNIVERSAL*. A fé inteligente produz uma nação vitoriosa. Angola, julho – Edição especial, 2012, p.6-9.

FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola: século XVII. 2012 177f* . Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24. Ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT. Michel. Nietzsche, Freud e Marx. São Paulo: Princípio editora, 1997.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 70.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. *Lusotopie*, 1999, pp. 383-403.

FREUND, Julien. Sociologia de Max Weber. – 5 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FREYRE, Gilberto. Características gerais da colonização portuguesa do Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida. In. Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48 ed. — São Paulo : Global, 2003.

GABINETE DOS PARTIDOS POLÍTICOS DO TRIBUNAL CONSTITUCIONAL: Lista actualizada dos partidos políticos legalizados com as respectivas direcções anotadas e das coligações de partidos. Angola, maio, 2017. Disponível em: <http://www.tribunalconstitucional.ao/uploads/%7B40a631cf-2fbc-4b1e-9864-12169e552544%7D.pdf>. Acesso em: 21 de mar. 2018.

GABRIEL, Manuel. REABERTURA da Igreja Universal do Reino de Deus. Folha Universal Angola, abril, p. 3, 2013.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. – São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. Amor, sexo e outros vícios. In. A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e identidade. – Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre bruno latour e Talal Asad. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011.

GOHN, Maria da Gloria. Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos. – 11. Ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GOMES, Edlaine de Campos. A era das catedrais: a autenticidade em exibição. – Rio de Janeiro : Garamond, 2011.

GOMES, N. S.; FARINA, M.; DAL FORNO, C. Espiritualidade, Religiosidade e Religião: Reflexão de Conceitos em Artigos Psicológicos. Revista de Psicologia da IMED, 6(2): 107-112, 2014.

GOVERNO ANGOLANO SUSPENDE ATIVIDADES DAS IGREJAS UNIVERSAL E MUNDIAL DEVIDO A INVESTIGAÇÃO SOBRE MORTES NO EVENTO “DIA DO FIM”. Gospel. 04 de fevereiro de 2013. Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/governo-angolano-suspende-universal-mundial-mortes-dia-fim-49276.html> Acesso em: 21 de abr. 2018.

GOVERNO ANGOLANO DESMENTE BANIMENTO DO ISLAMISMO NO PAÍS. Angop. 29 de dezembro de 2013. Disponível em: [http://www.angop.ac/angola/pt\\_pt/noticias/politica/2013/10/48/Governo-angolano-desmente-banimento-islamismo-pais,f8c48667-1601-4a08-8050-17723ad04036.html](http://www.angop.ac/angola/pt_pt/noticias/politica/2013/10/48/Governo-angolano-desmente-banimento-islamismo-pais,f8c48667-1601-4a08-8050-17723ad04036.html). Acesso em: 05 de abr. 2018.

GRACINO JUNIOR, Paulo. Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.69-92, jun. 2008.

GRACINO JUNIOR, Paulo. Religião e Sistemas Sociais: uma análise do panorama religioso mineiro a partir da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. Revista Nures, Ano VII, Número 18, maio-agosto de 2011.

GRACINO JUNIOR, Paulo. “A demandas por deuses”: globalização, fluxos religiosos e culturais locais nos dois lados do atlântico. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do Cárcere, Vol. 3: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a Política. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

GUIMARÃES FRANCO, Roberta. Conquista e resistência na História Geral das Guerras Angolanas, de António de Oliveira de Cadornega. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

GYATO BOWANE, Adrien. Igreja Universal do Reino de Deus na África subsaariana: implantação, expansão e transnacionalização. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2005.

HARVEY, David. A transformação político-econômica do capitalismo do final do século XX. In: \_\_\_\_ Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 17ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HARVEY, David. A produção capitalista do espaço. – São Paulo: Annablume, 2005.

HENDERSON, Laurence W. A igreja em Angola: um rio com várias correntes. 2 ed. Editora além-Mar, 2013.

HOBBSBAWN, E.; RANGER, T. A invenção das tradições. – 6ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

HRBEK, Ivan. A África no contexto da história mundial. In: História geral da África III: África do século VII ao XI – Brasília : UNESCO, 2010, p.1-37.

IGREJA UNIVERSAL EM ANGOLA PROMOVE AÇÃO SOCIAL AOS NECESSITADOS. Mundo Cristão. 2010. Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/mundo-cristao/igreja-universal-em-angola-promove-acao-social-aos-necessitados.html>. Acesso em: 10 de dez. 2018.

IGREJA UNIVERSAL ALFABETIZA 14 MIL CIDADÃOS. 2011. Angop press. Disponível em: [http://m.portalangop.co.ao/angola/pt\\_pt/noticias/educacao/2011/8/37/IgrejaUniversalalfabetiza-mil-cidadaos,6ce12c16-4df5-4c53-a7c4-f211ed9fda14.html](http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/educacao/2011/8/37/IgrejaUniversalalfabetiza-mil-cidadaos,6ce12c16-4df5-4c53-a7c4-f211ed9fda14.html). Acesso em: 10 de dez. 2018.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS PROMOVE “TARDE DA RENOVAÇÃO”.  
Folha Universal. Angola. ANO IX. Nº 85. Dezembro 2011.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. Recenseamento Geral da População e Habitação. Resultados definitivos. Angola. Março 2016.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Globalização e religião: Efeitos do pluralismo global no campo religioso contemporâneo. Civitas, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 419-436, set.-dez. 2014.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. — 14.ed. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LÍDER DA SEITA “A LUZ DO MUNDO” CONDENADO A 28 ANOS DE PRISÃO.  
Angonotícias. 5 de abril de 2016. Disponível em:  
<http://www.angonoticias.com/Artigos/item/50285/lider-da-seita-%E2%80%9Ca-luz-do-mundo%E2%80%9D-condenado-a-28-anos-de-prisao>. Acesso em: 15 de jan. 2018.

LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. Abordagens teóricas sobre o associativismo e seus efeitos democráticos. RBCS Vol. 29 n° 85 junho/2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Além da religião. Cadernos CERU, Série 2, n. 12, 2001.

MANJE, Bernardino. IMIGRAÇÃO ILEGAL NEGÓCIO DE SEITAS. Jornal de Angola. 23 de abril de 2018. Disponível em:  
[http://jornaldeangola.sapo.ao/entrevista/imigracao\\_ilegal\\_negocio\\_de\\_seitas](http://jornaldeangola.sapo.ao/entrevista/imigracao_ilegal_negocio_de_seitas). Acesso em: 10 de jan. 2018.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. – 5 ed. – São Paulo: edições Loyola, 2004.

MARIZ, Cecília Loreto. A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia. Rio de Janeiro, n.º 47, 1.º semestre de 1999, pp. 33-48.

MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21(1): 25-39, 2000.

MARIZ, Cecília Loreto. Missão religiosa e migração: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior. Análise Social, vol. XLIV (1.º), 2009, 161-187.

MARIZ, Cecília Loreto. Ação social de pentecostais e da renovação carismática católica no Brasil: o discurso de seus líderes. RBCS Vol. 31 n° 92 outubro/2016: e319204.

MENEZES, Solival. Mamma Angola: sociedade e economia de um país nascente. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2000.

MINISTÉRIO DA CULTURA. As religiões em Angola: a realidade do período pós-independência (1975-2010). Angola, [s.n], INAR, n°3 novembro 2010.

MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. Etnográfica, maio de 2009, 13 (1): 7-16.

MONTERO, P. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 36(1): 128-150, 2016.

MUDIMBE, V.Y. A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda-Angola. Edições Mulemba, 2013.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clubes dos intelectuais desencantados”. RBCS Vol. 20 n°. 59 outubro/2005.

NEVES, Tony. As igrejas e o nacionalismo em Angola. Revista lusófona de ciência das religiões – Ano VI, 2007 / n. 13/14 – 511-526.

O EXECUTIVO ANGOLANO DECIDIU LEVANTAR A SUSPENSÃO IMPOSTA À IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (IURD), DEVIDO AOS INCIDENTES OCORRIDOS DURANTE UM CULTO RELIGIOSO NO DIA 31 DE DEZEMBRO DE 2012, NA CIDADELA DESPORTIVA, DE QUE RESULTARAM NA MORTE DE 13 PESSOAS. Jornal de Angola, 01 de abril de 2013. Disponível em: <http://jornaldeangola.sapo.ao/politica/iurd>. Acesso em: 22 de abr. 2018.

OPUKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial VII. In: História geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935.. 2. ed. – Brasília : UNESCO, 2010.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja. Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. Revista Brasileira de Ciências Sociais - VOL. 18 N°. 53, 2003.

ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé. – São Paulo: Paulinas, 2003.

ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no Exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Estudos Avançados 18 (52), 2004.

ORO Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org). Intolerância religiosa: impacto do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

PAUTASSO, Diego. A economia política internacional da china para angola e os caminhos da transição sistêmica. Século XXI, Porto Alegre, V. 1, Nº1, jan-dez 2010.

PEREIRA, Luena Nunes. Crianças feiticeiras: reconfigurando família, igrejas e estado no pós-guerra angolano. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28(2): 30-55, 2008.

REPÚBLICA DE ANGOLA. Lei de revisão constitucional: Lei n.º 23/92 de 16 de setembro. Documento parte da colecção do IEP- Universidade Católica Portuguesa - Luso Fórum para a Democracia. Disponível em: <http://www.ucp.pt/site/resources/documents/IEP/LusoForum/constituicao%20angola.pdf>. Acesso em: 21 de mar. 2018.

RESENDE, E. S. A.; DA SILVA, G. D. Entre a Rússia e a União Europeia: os países bálticos e o desafio da reconstrução das identidades nacionais após o colapso da União Soviética. – 1ª ed. – Curitiba: Appris, 2018.

ROCHA, Evarildo; FRID, Marina (orgs.). Os antropólogos: clássicos das Ciências Sociais. Petrópolis, RJ : Vozes ; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015.

RODRIGUES, D.; SILVA, M. A. Gesù Cristo è il Signore: a Igreja Universal do Reino de Deus em Itália. Etnográfica, junho de 2012, 16 (2): 387-403.

RODRIGUES, D.; SILVA, M. Imigração e pentecostalismo brasileiro na Europa: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Revista Angolana de Sociologia. n. 13, 2014, p.97-113.

LUXEMBURG, Rosa. A acumulação do capital : contribuição ao estudo econômico do imperialismo. – 2. Ed. – São Paulo : Nova Cultural, 1985.

ROSAS, Nina. As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no a gente da comunidade de belo horizonte. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 17, p. 27-51, Jul./Dic. 2012.

ROSAS, Nina. A Igreja Universal do Reino de Deus: ação social além-fronteiras. *Ciências Sociais Unisinos* 52(1):17-26, janeiro/abril 2016.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. – São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

SAMPAIO, Camila A.M. “Conosco e Contra Eles?”: a Igreja Universal do Reino de Deus, Estado e a demolição de templos islâmicos na “reconstrução nacional” de Angola. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia - 03 a 06 de agosto de 2014 - Natal/RN.

SANTOS, Amélia. Carregado de tradições. *Nova Gazeta*. 4 de fev. 2016. Disponível em: <http://novagazeta.co.ao/?p=11018>. Acesso em: 26/04/2018.

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. 5ª Ed. São Paulo: Edusp Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração: ou os paradoxos da alteridade*. – São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SCHUBERT, Benedict. Os protestantes na guerra angolana depois da independência. *Lusotopie*, 1999, pp. 405-413.

SERAFIM, V. F.; ANDRADE, S. R. O conceito de campo religioso e o estudo das religiões africanas no Brasil. ANAIS DO II ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. Disponível em: [http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/o\\_conceito\\_de\\_campo\\_religioso\\_e\\_o\\_estudo\\_das\\_religioes\\_africanas.pdf](http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/o_conceito_de_campo_religioso_e_o_estudo_das_religioes_africanas.pdf). Acesso em: 17 de abr. 2018.

SILVA, Roberto Rafael Dias da; FABRIS, Elí Teresinha Henn. SENNETT, R. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SOUZA, Jesse. Raça ou Classe? Sobre a desigualdade brasileira. *Lua Nova*, São Paulo, 65: 43-69, 2005.

SWATOWISKI, Claudia Wolff. Igreja Universal em Portugal: tentativas de superação de um estigma. *INTRATEXTOS*, Rio de Janeiro, Número Especial 01, pp. 169-192, 2010.

TESTEMUNHO. Plenitude Angola. Nº19, setembro, 2012, p.48-49. Disponível em: <https://issuu.com/folha-iurd-angola/docs/plenitudeno19>. Acesso em: 14 jan. 2017.

TORRES, Raimunda Célia. Trajetória da assistência na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): configurações e significados – um olhar sobre a Associação beneficente cristã (ABC) do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

TOURAINÉ, Alain. Na Fronteira dos Movimentos Sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.1, p. 17-28, jan./abr. 2006.

“UNIMO-NOS (...) PARA A CONSERVAÇÃO DA PAZ”. *Plenitude Angola*. Nº18 2012, p.66.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

VALE A PENA ESPERAR.... *Folha Universal*, abril 2013, p.3.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: JC Editora, 1982.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

