

Movimentos Sociais e a Resistência do Pesquisador

Ana Paula Poll

Quem ou o que é um ator histórico, o que é um ato histórico, e quais serão suas conseqüências históricas? Estas são determinações de uma ordem cultural, e são diferentemente determinadas em ordens diversas. Assim, não há história sem cultura. E vice-versa, na medida em que, no evento, a cultura não é o que era antes nem o que poderia ter sido.

Marshall Sahlins

Introdução

O trabalho de campo antropológico, assim como, parte da produção historiográfica contemporânea, nos remete a tensão latente entre o pesquisador e seu próprio ‘objeto’ de estudo. Em geral, nós — os antropólogos e historiadores — nos colocamos diante de um nativo cuja cultura, intrínseca e espontânea é, também, ‘não reflexiva’.

Essa tensão consiste, sobretudo, no fato de que é o pesquisador quem tem acesso ao sentido ‘do sentido expresso pelo nativo’. Ou seja, apesar de o nativo conferir significado às suas ações e relações no mundo, o que revela que o trabalho do cientista depende do nativo, cabe ao pesquisador revelar o ‘verdadeiro’ sentido por trás das ações e manifestações sociais de seus informantes. Essa relação entre o pesquisador e seu ‘objeto’ torna particularmente desafiador os estudos acerca da memória social.

Sabemos que a memória social é coletiva e que age de forma seletiva. Também sabemos que os significados atribuídos aos eventos sociais que compõem a memória de um grupo ou comunidade são resultantes dessa ação seletiva e das posições dos atores no campo das relações sociais. No entanto, não é incomum que estudos sobre memória e movimentos sociais busquem revelar o ‘verdadeiro’ sentido por trás das manifestações sociais enunciadas pelos atores.

O presente artigo não pretende discutir os resultados dessa tensão entre o pesquisador e seu objeto no campo das ciências humanas de um modo geral. Mas, explorar a importância epistemológica de “levar a sério as categorias de pensamento do nativo” para antropologia e historiografia contemporâneas. Movimentos sociais são classificados como movimentos políticos de resistência pelos *bien pensants*, mas,

definidos de outro modo pelos próprios atores sociais envolvidos. E então, continuaremos buscando revelar o ‘verdadeiro’ sentido das práticas dos atores sociais?

A Igreja Kimbanguista, um Movimento Político de Resistência

Para iniciar a discussão que se pretende levantar neste breve ensaio será necessário introduzir o leitor ao objeto e à abordagem que inspiraram a reflexão ora proposta. Trata-se de uma pesquisa etnográfica iniciada na cidade do Rio de Janeiro e concluída em Bruxelas (Bélgica)¹ sobre uma igreja cristã denominada igreja kimbanguista², cujo fundador foi um jovem mucongo³ chamado Kimbangu.

Simon Kimbangu liderou, no antigo Congo belga, um movimento de caráter religioso. Ainda no início da década de 1920, enquanto era procurado por centenas de bacongo em busca de cura, foi acusado de incitação à desordem pública, julgado por um tribunal de guerra, e sentenciado à morte. Sua pena foi comutada em prisão perpétua e, permaneceu preso por trinta anos no cárcere das autoridades coloniais até sua morte, em 1951.

Foi a partir de meados da década de 1950 que o kimbanguismo tornou-se conhecido nos círculos acadêmicos. A obra de Georges Balandier, *‘Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire’* o inscreveu na academia e lhe conferiu significado, a saber, uma forma de resistência política à opressão colonial. Assim, Simon Kimbangu tornou-se um símbolo da resistência ao colonialismo belga no Congo, e o kimbanguismo, um exemplo de movimento messiânico para aqueles que objetivavam estudar a dinâmica social e as formas de resistência à opressão.

Com o trabalho de campo acerca da igreja fundada por Kimbangu e revisão bibliográfica acerca do tema era possível compreender que a matéria-prima a partir da qual a história é constituída, a saber, essencialmente da memória social coletiva, age de forma seletiva. Esse mecanismo de ação evidencia a importância do passado próximo

¹ Com a defesa da tese de doutoramento em 2008 no PPGSA/IFCS/UFRJ.

² Ou EJCSK (Igreja de Jesus Cristo sobre a Terra pelo seu Enviado especial Simon Kimbangu).

³ O termo *mukongo* refere-se a um único indivíduo do *Kongo* e, o termo *bakongo* refere-se ao plural desses indivíduos pertencente ao grupo étnico-linguístico denominado *Ba-kongo*, que ocupou e ainda o faz, o noroeste de Angola o sudeste da República Democrática do Congo e parte do Congo Brazzaville. Na convenção africana utiliza-se *K* e não *C*, como convençionei neste trabalho.

(e/ou do remoto) para a redefinição das posições e relações sociais contemporâneas. Ao longo da pesquisa, distintos relatos tornaram-se objeto de reflexão. Para a interpretação dos sentidos contidos nas narrativas buscou-se a relação dialética entre a experiência do presente e a memória do passado. Com a revisão bibliográfica em curso percebia-se que as análises dos *scholars* se distanciavam das percepções dos próprios fiéis acerca de sua igreja. Inúmeros relatos de kimbanguistas revelavam o orgulho de poder: ‘contar a ‘verdadeira’ história de Kimbangu’. Diante do dissenso entre a historiografia e a narrativa dos atores sociais envolvidos com a continuidade desta igreja, também foram observados traços de uma história consensual. Na tentativa de compreender a continuidade desta igreja e do discurso produzido pelos fiéis na contemporaneidade, também era possível perceber uma narrativa reveladora do diálogo havido entre os kimbanguistas e a academia, ou seja, entre os ‘nativos’ e os *scholars*. A narrativa, acerca da relação entre a igreja kimbanguista e o lendário Congo, sobre o papel de Kimbangu frente ao governo colonial e sobre a emergência e as características da EJCSK, foi produzida e re-significada ao longo dos anos, por intermédio da interlocução dos fiéis com os *scholars*.

Um diálogo que parece ter sido determinante para a percepção que os kimbanguistas têm hoje acerca do precursor de sua igreja e da própria história que contam sobre ela. Afinal, a projeção internacional do kimbanguismo não ocorreu longe do discurso acadêmico produzido sobre ele, ao contrário, ocorreu, sobretudo, através desse discurso.

Essa relação dialógica, constitutiva da atualidade da EJCSK, não figura como um caso isolado na complexa relação entre cultura, história e a academia. A publicação de Palmié (2005) sobre a globalização Yoruba revela como o discurso acadêmico sobre a nação Yoruba e, igualmente, sobre a ‘pureza’ das práticas religiosas classificadas como yorubanas foram determinantes para a percepção e o discurso contemporâneos sobre ‘autenticidade’ do culto aos orixás. A relação entre a formação da nação yorubana – na Nigéria, a religião que dela teria emergido e o caminho ‘percorrido’ (construído) até o Brasil e alhures é entremeada pela intervenção dos antropólogos que, buscando a compreensão do processo social, acabam por constituí-lo num movimento de interação com a realidade social. Palmié (2005) demonstra o quanto a interpretação acadêmica pode permear o processo social. O candomblé no Brasil tem sido analisado como um

bom exemplo dessas re-interpretações constantes (de ambos os lados) responsáveis pela redefinição da história que se conta e, por conseguinte, das práticas sociais.

The result, it would seem, is a dialectic between heterogeneous texts and practices which, for at least the last half century, has been spiraling steadily towards the *telos* of a transatlantic religious “Yoruba-dom” – however one wishes to understand that term. (Palmié, 2005, p.30)

Portanto, levando em consideração a convergência dos múltiplos discursos produzidos acerca da EJCSK e de sua história, pretende-se apresentar nesse breve ensaio algumas dessas versões, ‘múltiplas verdades’, convergentes em determinados pontos e divergentes em outros tantos. Assim sendo, objetiva-se familiarizar o leitor com as narrativas (ou parte delas) tecidas ao longo do tempo – colonial e pós-colonial – sobre Simon Kimbangu, sua ‘história’ e sua igreja.

Foi através da publicação de *Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire*, em 1955, resultado de uma pesquisa de campo entre os bacongo⁴ realizada entre 1948 e 1951, que Simon Kimbangu e a EJCSK chegaram até os círculos acadêmicos europeus. A publicação do antropólogo francês foi, então, responsável pela ampla projeção do kimbanguismo e da história de seu precursor nos centros de pesquisas e universidades européias. Foram as lembranças reavivadas dessa obra, em função, sobretudo, de seu impacto sobre as políticas coloniais e suas conseqüências, que despertaram em Fry o interesse pela presença da Igreja kimbanguista na cidade do Rio de Janeiro nos últimos anos da década de 1990, num cenário bastante diferente daquele que Balandier havia descrito.

Balandier (1970[1955]) descreve a igreja de Kimbangu como o primeiro entre os demais messianismos bacongo que observou na África Central. Mas não foi por puro didatismo que Balandier *op. cit.* trata do messianismo bacongo e, por conseguinte, da EJCSK no último capítulo de sua obra. O autor interpreta os movimentos messiânicos como um dos desdobramentos da relação colonial, talvez um dos mais significativos, já que tais movimentos seriam, sobretudo, uma forma de resistência à dominação colonial.

⁴ No antigo Congo francês, atual, República Popular do Congo ou Congo-Brazaville.

No prefácio à edição inglesa (1970), Balandier salienta sua pretensão, a saber, contribuir para uma antropologia crítica e dinâmica. Penso que ele vislumbrava uma antropologia capaz de analisar os processos sociais em curso, uma antropologia capaz de analisar a dinâmica da vida social e não mais uma antropologia voltada apenas à descrição de ‘sistemas sociais estáveis’. Com esse propósito, ele coloca em cheque o fenômeno denominado, pelos antropólogos que já haviam trabalhado nas regiões colonizadas, como ‘aculturação’ e formula, igualmente, uma série de indagações sobre ‘as implicações do progresso técnico’⁵ para os povos colonizados, argumento utilizado para justificar a manutenção da ocupação colonialista. Para analisar os processos sociais em curso, ele divide sua obra *op. cit.* em três grandes partes.

Mas foi na terceira e última parte de seu trabalho que Balandier *op. cit.* analisou as características da sociedade Bacongo, situada numa região entrecortada por três administrações coloniais distintas, a administração colonial francesa, a belga e, por fim, a portuguesa. O autor descreve a origem da sociedade bacongo e as mudanças sociais que foram acarretadas pela introdução do governo colonial que não só impôs regras estranhas à organização social pré-existente, mas o fez, fragmentando o território que no passado havia abrigado um reino reconhecido pelas potências européias que o dissolveram.

Entre os feitos das transformações sociais acarretadas pela colonização, Balandier destaca a intensificação das acusações de feitiçaria que foram, por ele, relacionadas a casos de suicídio, até então, incomuns entre os bacongo. Assim sendo, a frequência de casos de suicídio na sociedade bacongo aparece na obra de Balandier *op. cit.* como evidência da existência de um significativo desequilíbrio social provocado pela introdução da administração colonial e dos maus-tratos que acompanharam o processo de implantação da autoridade dos colonizadores.

In the light of these facts, we came to the conclusion that there is a significant connection between the accusation of sorcery (signifying ‘social death’), suicide (the ensuing *physical* death), and certain ‘areas’, or moments, of disequilibrium in Kongo society. (Balandier, 1970[1955], p.373)

⁵ Título de uma publicação dirigida pelo próprio Balandier, originalmente, *Les implications sociales du progrès technique*.

Acerca dos efeitos deletérios provocados pela introdução do trato colonial na sociedade baongo, Balandier não descreve apenas o aumento dos casos de acusação de feitiçaria e suas conseqüências. Entre outros efeitos da dinâmica social provocada pelo processo de colonização, ele descreve a emergência dos movimentos proféticos ou messiânicos na região central do continente africano. Dentre esses movimentos messiânicos, ele analisa aqueles que emergiram em meio aos baongo.

Balandier *op. cit.* apresenta esses movimentos messiânicos, aparentemente religiosos, como eminentemente políticos. Na verdade, em sua origem seriam aparentemente religiosos, mas eles ganhavam rapidamente contornos políticos e, então, se tornavam (na região da África Central) aquilo que ele mesmo classificou como, mais ou menos efêmeras, 'Igrejas Negras'. As 'Igrejas Negras', por exemplo, teriam sido interpretadas como um fenômeno essencialmente religioso. Contudo, Balandier as observava como bases de um nacionalismo, denominado por ele, rudimentar.

Balandier cita o trabalho de Leenhardt⁶, publicado no início do século XX, acerca da origem das 'Igrejas Etíopes', como exemplo de superação do equívoco cometido pelos antropólogos que relegavam para segundo plano a dimensão política contida nos movimentos messiânicos. Para Balandier, Leenhardt descreve a emergência dessas igrejas como um movimento social de pessoas que demandam seus direitos quando tomam consciência da opressão ao qual foram submetidas por governos estrangeiros. A crítica apresentada por Balandier *op. cit.* diz respeito à minimização dos efeitos provocados pela situação política na quase totalidade do continente africano, o que não era incomum entre esses efeitos: os movimentos salvíficos. Sobre o trabalho de Leenhardt, Balandier afirma:

He writes unambiguously: 'Ethiopianism is a social movement of a people demanding its rights at the very moment that it is becoming conscious of itself and of the oppression to which it is subjected by a foreign government. (Balandier, 1970[1955], p.410)

⁶ M. Leenhardt. *Le Mmouvement éthiopien au Sud de l'Afrique, de 1896 à 1899*. Paris: Cahors, 1902.

Para Balandier, o trabalho de Leenhardt *ibid.* tornava evidente a dimensão política a partir da qual emergem as ‘Igrejas Negras’, a saber, de movimentos messiânicos provocados, sobretudo, pelas condições a que foram submetidos os povos colonizados.

This brings out clearly that it was a *total* reaction to the political situation, to the inequality existing between the two races and to the ill-conceived approach of the missionaries. (Balandier,1970[1955], p.410)

Susan Asch (1983), essencializando o kimbanguismo como resistência ao colonialismo, corrobora com o pressuposto acadêmico consagrado pelo trabalho de pesquisa de Balandier. A autora parte da constatação do que ela chamou de paradoxo para compreender as transformações da EJCSK no decorrer do tempo e o seu papel em meio ao governo ditatorial de Mobutu Sese Seko. Para Asch, a trajetória da igreja kimbanguista é bastante singular. Ela afirma que a igreja nasceu como um movimento de resistência ao colonialismo belga, mas, durante o período pós-colonial, em especial, durante o governo de Mobutu Sese Seko, a igreja teria buscado o estabelecimento de laços estreito com a administração estatal, colaborando com a mesma, com a finalidade de garantir sua sustentação e, crescente abrangência. Assim sendo, ela percebe a trajetória da EJCSK como uma trajetória paradoxal e pergunta como uma igreja que nasceu como um movimento contrário à opressão pode ter se aliado a um governo ditatorial como aquele perpetrado por Mobutu Sese Seko?

Para assegurar a interpretação da igreja kimbanguista como uma resposta política à administração colonial, ela também descreve o clima de insegurança social e de fomento político incitado pelas idéias libertárias do escritor negro, Marcus Garvey, publicadas no jornal « *Negro World*⁷ » que circulava em Kinshasa no final da segunda década do século XX.

Un climat d’insécurité règne dans la colonie. Des révoltes éclatent dans les districts du Sankuru et de L’Equateur, fomentées par des ‘fétichers’. Plusieurs scandales éclatent à Kinshasa : un noir américain, Wilson, travaillant aux H.C.B., est expulsé pour avoir diffusé les idées de Marcus

⁷ Jornal semanal publicado em janeiro do ano de 1918 na cidade de Nova York. O jornal era a voz de uma associação fundada por Marcus Garvey em 1914, a saber, ‘Universal Negro Improvement Association and African Communities League’.

Garvey publiées dans le Negro World. Emmanuel John, membre de la B.M.S., envoie un dossier à John Panda Farnana, demandant la participation des Noirs au conseil colonial tenu à Bruxelles, puisque ce dernier assistait au Congrès panafricain et avait des contacts avec W.E.B. Du Bois et la N.A.A.C.P.⁸ aux États-Unis. André Yengo, membre de la B.M.S. et commerçant, fonde une organisation hiérarchisée selon le modèle militaire, basée sur des idées garveyennes, appelée les congomen. (Asch, 1983, p.21)

Na citação acima transcrita, Asch (1983) menciona a relação de duas instituições que fazem parte da trajetória de vida de Kimbangu, a saber, a H.C.B. (*Huilerie du Congo Belge*), uma refinaria de óleo onde Kimbangu trabalhou pouco antes de começar seu trabalho de cura; e a B.M.S., a *Baptist Missionary Society*, onde Kimbangu foi catequizado, com a presença das idéias de expressivos líderes intelectuais. Em especial, o norte americano, W.E.B. Du Bois que buscou a ampliação de direitos civis dos afro-americanos e o jamaicano, Marcus Garvey, que propunha o retorno dos negros à África, um ‘continente livre’ (a ser libertado).

Assim sendo, Susan Asch (1983) nos re-apresenta o nascimento de um movimento religioso de caráter político. Afinal, apesar de desconfiarmos do discurso produzido pelos kimbanguistas e pelos dirigentes da EJCSK, não podíamos desconfiar das categorias analíticas a partir da qual os *scholars* buscavam o sentido para as ações dos kimbanguistas, sentidos que os fiéis não podiam perceber ou que buscavam deliberadamente esconder, como teria ironizado Viveiros de Castro.

Deste modo, em meio aos conflitos macro-políticos internacionais diante dos quais o Zaire e a administração de Mobutu Sese Seko eram apenas coadjuvantes, a EJCSK aparece na obra de Asch (1983) como mantenedora do ‘*status quo*’ ditatorial. Contribuindo, portanto, mesmo que indiretamente, para as conseqüências perversas do regime político de Mobutu Sese Seko, entre elas, corrupção, desigualdade, crescimento da miséria, dependência econômica em relação aos países economicamente desenvolvidos, entre outras. Certa da controvérsia histórica, Asch (1983) busca uma definição que pudesse caracterizar a EJCSK e solucionar a ‘contradição histórica’ que dividia os ideólogos coloniais e os kimbanguistas. Assim sendo, a autora pergunta se

⁸ Nota minha, National Association for the Advancement of Colored People.

devemos considerar a EJCSK como resultante de um movimento fundamentalmente religioso ou eminentemente político.

Comment définir le kimbanguisme ? Faut-il considérer le kimbanguisme comme un mouvement de masse monolithique ou hétéroclite ? Le kimbanguisme serait-il fondamentalement religieux ou politique ? Comment expliquer la contradiction à propos de la conception historique qui divise les idéologues coloniaux et kimbanguiste ? (Susan Asch, 1983, p.43)

Para Susan Asch (1983), há uma clara oposição em questão. De um lado, o caráter político do movimento kimbanguista que se tornou igreja e, de outro, a afirmação tácita do kimbanguismo como um movimento de despertar religioso. Asch (1983) afirma que durante o momento em que o regime colonial mostrava toda sua força a ‘tese política’ permanecia imbatível. Mas, quando o colonialismo cedeu lugar a um Estado independente, a ‘tese religiosa’ ocupou seu lugar reforçando o martírio de Kimbangu, numa clara alusão à vida de Cristo.

Talvez o que não ela não tenha percebido é que a ‘tese política’ parecia imbatível exatamente porque a academia a legitimava. No período colonial, em especial na década de 1950 quando foram realizados os trabalhos de campo sobre os ‘movimentos messiânicos’, a opinião pública européia já estava convencida de que as resoluções do art. VI do acordo de Berlim onde se lê: ‘ Em nome de Deus Todo-Poderoso. Todas as potências exercendo seus direitos soberanos, ou tendo alguma influência sobre os ditos territórios, comprometem-se a cuidar da preservação das raças nativas e a melhorar as condições morais e materiais de sua existência’ jamais foram atendidas. Talvez a segunda guerra mundial tenha retardado o apoio da opinião pública européia aos discursos pró-independência.

É preciso ressaltar que nunca houve o registro de uma narrativa kimbanguista descrevendo o movimento ou a EJCSK como organizações políticas. Aliás, o primeiro mandamento da EJCSK obriga o fiel a respeitar as leis dos homens⁹. E não é incomum ouvirmos, em meio os sermões em Bruxelas, que ‘todo poder vem de Deus, por isso deve ser respeitado’.

⁹ O primeiro mandamento da EJCSK é respeitar as formas (regimes) de governo, baseado no princípio bíblico encontrado em Romanos 13:1-3.

Com as observações acima, não pretendo dizer que a EJCSK não fez parte do cenário político da antiga colônia ou do país recém-independente, ou mesmo do cenário europeu contemporâneo, penso que essa seria uma interpretação por demais ingênua, mas também penso ser ingênuo negligenciar o discurso dos meus ‘nativos’ para assegurar uma visão de mundo onde os oprimidos se rebelam em uníssono contra o opressor de modo praticamente instintivo.

Seguindo a perspectiva de Susan Asch (1983), que seguramente acreditava no paradoxo que ela mesma havia sugerido para explicar a trajetória da EJCSK, reforçar o caráter estritamente religioso da igreja kimbanguista, seria uma maneira de assegurar sua sobrevivência e abrangência. E, mesmo sob a pena de perverter ‘sua essência combativa’, diria Asch (1983), os dirigentes da EJCSK alteraram o rumo do kimbanguismo. Para consolidar sua análise, Asch cita a posição política tomada por Diangienda Kuntima: « *De retour à Kinshasa, Diangienda définit ainsi la ligne politique de l'EJCSK : 'rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu' »* (Asch, 1983, p.57). Analisando a exclamação de Diangienda Kuntima, a socióloga conclui que a frase pretende demonstrar que há uma distinção entre igreja e Estado, entre o poder religioso e o político, mas, na verdade, ela teria servido para reforçar a colaboração da EJCSK com o Estado congolês (mobutista).

Cette prise de position réaffirme la distinction entre Église et État, pouvoir religieux et pouvoir politique ; mais en réalité, elle sert à renforcer la collaboration entre l'EJCSK et l'État Congolais afin de s'assurer la bienveillance de ce devir. (Asch, 1983, p.57)

Ainda preocupada em desvendar o ‘verdadeiro kimbanguismo’ a autora descreveu a distinção entre o que ela chamou de ‘kimbanguismo tradicional’ e de ‘kimbanguismo ecumênico’. Como resultado de sua pesquisa, afirmou que a distinção constituía o ‘kimbanguismo dos kimbanguistas’ e do ‘kimbanguismo oficial’.

Como foi dito anteriormente, a primeira denominação diz respeito à interpretação feita pelos fiéis acerca de Kimbangu, por quem ele foi (e continua sendo) descrito como o Espírito Santo. Esta teria sido considerada pelos dirigentes, naquele período, uma ‘má interpretação’. A segunda denominação seria uma forma de elucidar o papel de Kimbangu anunciado formalmente pelos dirigentes da EJCSK, segundo Asch (1983),

com apoio da teóloga Marie-Louise Martin. Kimbangu aparece, então, como uma ‘testemunha de Cristo’. Essa última interpretação denota ao líder espiritual um papel aceitável pelo Conselho Ecumênico de Igrejas. Assim, o ‘kimbanguismo oficial’ estaria em conformidade com as normas ecumênicas vigentes e ganhava legitimidade frente ao Estado ditatorial de Mobutu Sese Seko.

A distinção, segundo Asch *op. cit.*, elaborada para promover a ampliação da EJCSK, seu reconhecimento e sua entrada no Conselho Ecumênico produziu, entre os próprios fiéis, a idéia de ‘falso kimbanguista’ e ‘verdadeiro kimbanguista’. Seguindo a perspectiva da autora, os ‘falsos kimbanguistas’ seriam aqueles que, ao interpretarem Simon Kimbangu como encarnação de Cristo, teriam se recusado a associar Diangienda Kuntima a Simon Kimbangu. E os ‘verdadeiros kimbanguistas’ seriam aqueles que, ao associarem Kuntima à santidade de Kimbangu, tornavam-se, também, os porta-vozes do discurso oficial da igreja.

Convencida de que a EJCSK (a ‘oficial’) teria negociado seu papel político por sua sobrevivência, pela ampliação de sua base de atuação e pelo aumento do número de adeptos, transformando, assim, o caráter original do movimento que lhe dera origem, a autora retoma a crença em Kimbangu, interpretado como Espírito Santo para demonstrar a gênese de antigo caráter combativo e ao mesmo tempo sincrético.

Tentando descobrir a verdade por trás do discurso religioso de Diangienda Kuntima, Susan Asch (1983) descreve a associação da igreja kimbanguista ao governo ditatorial de Mobutu Sese Seko e ‘revela’ as razões contidas na ênfase da EJCSK, naquela ocasião já liderada pelo filho mais novo de Kimbangu, em declarar-se alheia a política nacional, obrigando seus fiéis à obediência à lei dos homens.

Analisando a obra de Susan Asch (1983), penso que, se a sua proposta era demonstrar a participação da religião no fomento aos regimes ditatoriais, poderia ter feito uma breve menção aos exemplos europeus de subvenção às religiões hegemônicas em diferentes períodos históricos. Afinal, parafraseando Latour (1997), ‘nós [ocidentais] jamais fomos modernos’. Não teria sido prerrogativa do Estado ditatorial de Mobutu Sese Seko subvencionar práticas religiosas e garantir a sustentabilidade de igrejas¹⁰.

¹⁰ Para analisar a imbricada relação entre a religião e a condução dos Estados europeus: GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião**. São Paulo: Attar editorial, 2002.

Apesar das inúmeras e variadas tentativas de associar a EJCSK a um movimento político deliberado, seja para a contestação do *status quo*, seja para sua manutenção, os kimbanguistas seguem (atualmente) afirmando que Kimbangu é o próprio Espírito Santo. Ao que tudo indica, este é um discurso assumido hoje pelo líder espiritual e pelos dirigentes da EJCSK. Essa interpretação é um fator determinante para a constatação (feita pelos fiéis) acerca do caráter do movimento que Kimbangu conduziu, a saber, estritamente religioso.

Interpretações, como essa elaborada por Susan Asch (1983), tornaram-se parte da história da EJCSK e é com essa, entre outras, que os kimbanguistas dialogam quando nos contam a história de sua igreja, sobretudo, quando a contam para uma não-kimbanguista como eu. Assim, independentemente das políticas públicas implantadas por Moubutu Sese Seko que passou a subvencionar escolas kimbanguistas, postos de saúde kimbanguistas, entre outros — talvez em função de sua tardia¹¹, mas aparente simpatia pelo kimbanguismo — os kimbanguistas continuam se esforçando, como fizeram no passado, para descrever Kimbangu como o ‘Consolador’, como o líder de um ‘movimento de despertar religioso’.

Mas se, para explicar o kimbanguismo e a igreja que dele teria resultado, alguns pesquisadores resolveram aproximar as duas categorias, a saber, política e religião, e dizer que na tradicional cosmologia Congo a resolução dos conflitos políticos ocorria através da perspectiva transcendental de contato com o mundo dos mortos, os kimbanguistas dizem: « *kimbangu n'est pas un mfumu (nganga) au sense coutumier, il a nous appris de n'aller jamais chercher des fétiches* »¹².

Qualquer interpretação que deponha contra o caráter sagrado de Kimbangu e contra sua ligação direta com o universo bíblico é classificada como ‘coisa de *mundele*’, ou seja, associada a outro universo, não só de interpretação, mas provavelmente existencial, o universo dos brancos. Onde se encontram elencados quase todos aqueles que escreveram sobre o kimbanguismo. Como exceção, nós encontramos os próprios kimbanguistas que, em geral, escrevem para divulgar e reforçar a sacralidade de Kimbangu e, também, Marie-Louise Martin, a teóloga, cuja voz dissidente em meio aos

¹¹ É preciso destacar que Mobutu Sese Seko tomou o poder de Kasa-Vubu eleito pela ABAKO, partido pró-bacongo ao qual o filho mais velho de Kimbangu, Kisolokele Lukelo era afiliado.

¹² B.M., esposa do pastor da EJCSK responsável pelas paróquias belgas.

scholars, teria apoiado (e sido grande incentivadora) a entrada da EJCSK no Conselho Ecumênico de Igrejas, em 1969.

Para os pastores kimbanguistas, os pesquisadores interessados no caráter político do kimbanguismo e nas transformações sociais ocasionadas pelo colonialismo não têm acesso à ‘verdade trazida por Kimbangu’. Para os fiéis, em geral, pesquisadores, como eu, são vistos como representantes de um universo diferente, a saber, ‘o universo dos *mundeles*’, um diagnóstico feito, sobretudo, através da cor da pele. Assim sendo, nós não teríamos acesso aos mistérios que tornam Kimbangu, o ‘Consolador’.

Apenas dez anos passados do fim da perseguição aos kimbanguistas no ex-Congo belga, os discípulos de Kimbangu já eram adeptos de uma igreja reconhecida internacionalmente pelas demais igrejas cristãs. Mas, ao contrário de Asch (1983), penso que o reconhecimento da EJCSK pelo COE¹³ era, sobretudo, uma forma de unificar a crença em Kimbangu, oficializando-a, frente ao *establishment* religioso ocidental. Afinal, vários cultos religiosos passaram a ser realizados em nome de Kimbangu desde sua prisão. Essas cerimônias eram realizadas no Congo belga (antes e depois de sua independência), no Congo francês¹⁴ e no norte de Angola, por pessoas que se diziam discípulos de Kimbangu e, assim, davam início ao que Balandier (1970 [1955]) chamou de eclosão de movimentos messiânicos.

O papel de Kimbangu e sua centralidade em um ‘movimento’ que foi combatido como insurgente tem passado, ao longo de todos esses anos, por inúmeras avaliações; sua trajetória, bem como a trajetória dessas avaliações tem sido responsável pela historicidade (continuidade) da igreja a que ele mesmo deu origem. Desde o diagnóstico original de Morel, administrador colonial responsável pela região onde emergiu o ‘movimento’ considerado insurgente que, convencido de que o estado de êxtase (apresentado por Kimbangu diante das acusações que lhe eram imputadas: tremores, falar ‘em línguas’) era manifestação tradicional dos *nganga* — curandeiros¹⁵ —,

¹³ Conselho Ecumênico de Igrejas

¹⁴ Em Kisasa-Bibubu foi construído o primeiro templo kimbanguista em 1956. Segundo a descrição dos fiéis, corroborando com informações disponíveis no site da EJCSK na net, os congolezes sob administração belga cruzavam o rio Congo para participar das cerimônias kimbanguistas realizadas no Congo francês.

¹⁵ De acordo com a cosmologia Congo, uma doença é em geral resultante da ação de outrem sobre o indivíduo, ou então, pelo descumprimento de uma obrigação para com os ancestrais. Por isso, o *nganga*, ou o anti-feitiçeiro (MacGaffey, 2000) é aquele que pode curar, ou seja, livrar alguém do feitiço (do poder que vem da terra dos mortos, um poder capaz de alterar a vida cotidiana).

recusou-se a sequer reconhecer Kimbangu como um cristão, até a contemporaneidade, em que os fiéis afirmam que Kimbangu é o paráclito anunciado por Kimpa Vita e, prometido por Deus, seu papel foi re-avaliado, descrito e analisado, várias vezes.

O interesse acadêmico acerca da recém-institucionalizada e, internacionalmente, reconhecida EJCSK parece ter adormecido durante as décadas subseqüentes à formalização da igreja e ao governo de Mobutu Sese Seko. E a despeito de conflitos internos, como aqueles ilustrados pela pesquisa de Susan Asch (1983), e também pelas análises anteriores acerca do kimbanguismo, a igreja seguiu crescendo, em número de adeptos e ampliando sua estrutura física.

Sobre os Discursos

A igreja de Kimbangu também se consolidou em meio ao diálogo com a academia e às interpretações dos *scholars*. E negando caráter político do ‘movimento estritamente religioso’, foi se consolidando entre os kimbanguistas uma teologia capaz de explicar o *status* minoritário do homem negro no mundo. Uma teologia que aponta Kimbangu como o Consolador, o Espírito Santo. Uma teologia capaz de explicar a natureza da distinção entre a interpretação acadêmica do kimbanguismo e aquela elaborada pelos próprios kimbanguistas. Uma teologia capaz de explicar a diferença entre brancos e negros e, aparentemente, a possibilidade de superação dessas diferenças, a saber, o combate à feitiçaria.

Obviamente Balandier e os demais antropólogos não acreditavam que Simon Kimbangu era Deus, ou seu enviado, tampouco eu acredito. Mas, como nos ensinou Evans-Pritchard, os kimbanguistas não podem duvidar de suas próprias crenças, ou seja, não podem duvidar do caráter sagrado de Kimbangu. No entanto, o exercício ou a ‘arte’ de fazer antropologia não está contida em revelar a verdade por trás do discurso de nosso informante, como ironiza Viveiros de Castro (2002), ‘um informante pouco ou quase nada reflexivo’. É preciso levar a sério às categorias de pensamento nativo. Deste modo, a importância do trabalho antropológico está contida na análise acerca do ‘mundo possível’ que as categorias nativas são capazes de produzir.

Levando em consideração a polêmica levantada por Viveiros de Castro acerca do trabalho antropológico em “o nativo relativo”, eu faço de suas próprias palavras as minhas, “Meu objeto é menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam”. (Viveiros de Castro, 2002, p.123).

Não obstante o fim da repressão colonial ao kimbanguismo e o declínio das políticas coloniais na África, como pôde o kimbanguismo ter superado a prematura prisão de Kimbangu (1921)? Sua total reclusão na cadeia? Sua morte (1951)? Como pôde ter superado as perseguições até o fim da repressão (1959)? Como pôde ter se tornado a terceira religião em número de fiéis durante as décadas de 1960 e 1970 (perdendo em adeptos apenas para o catolicismo e outras igrejas protestantes associadas)? E, sobretudo, mais recentemente, como pôde ter sobrevivido à Europa?

A teologia kimbanguista, negligenciada em função do caráter político que o movimento representava, parece ser o elemento fulcral da identidade kimbanguista contemporânea. A teologia representa mais a incorporação do discurso racialista do colonizador do que uma resistência política a esse discurso. Os conceitos kimbanguistas sobre pecado e origem da humanidade (poligenista) projetam um mundo possível a partir do qual a lógica da diferença se reproduz na contemporaneidade.

Analisando a obra de Balandier acerca da dinâmica social em *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, era evidente que não adiantaria buscar durante a realização do trabalho de campo traços que ligassem a história que o antropólogo africanista contava e aquela que eu havia presenciado no Brasil e a que passara a observar na Bélgica. Mais do que a dinâmica social e o contato com uma nova cosmologia que se impunha ao ‘*modos vivendi*’ pré-existente – proposta de análise de Balandier –, meu trabalho teria que analisar os traços de continuidade e descontinuidade entre o kimbanguismo do início do século XX e o kimbanguismo contemporâneo. Contudo, não seria possível negligenciar o fato de que o enciclopédico trabalho de campo de Balandier inscrevia-se na história como referência para a compreensão dessa igreja e, sobretudo, para a análise de sua transformação.

Assim, não se tratava de constituir os fatos em si. Tratava-se de compreender em que medida o diálogo com as análises antropológicas foram determinantes para a consolidação do discurso contemporâneo da EJCSK. Parece-me que a descrição de

Kimbangu como o líder político de um movimento apenas pretensamente religioso, serviu como mais um elemento discursivo para reforçar a lógica da separação entre o ‘mundo dos brancos’ e o ‘mundo dos negros’, uma separação destacada pelos kimbanguistas contemporâneos, introduzida pela administração colonial e redefinida pela teologia kimbanguista.

Certamente, um mundo segregado, entre os brancos e os negros, não foi iniciativa dos baongo. Mas, em meio à introdução da administração colonial era preciso encontrar uma explicação mais adequada, ou seja, produzida em seus próprios termos (utilizando as categorias intelectuais e fragmentos dessa relação disponíveis) para a dominação e a subjugação às quais eram impostas aos colonizados. O desenvolvimento da teologia kimbanguista parece ter sido uma alternativa bastante viável para esse propósito. Uma alternativa capaz de explicar a distinção já fortemente assinalada pelos colonizadores. Tal alternativa produziu um universo dual.

Conclusão

Não discordo tacitamente do papel político desempenhado por Kimbangu, não poderia fazê-lo, pois, meus informantes também reconhecem a importância política de seu líder espiritual. Mas, foi durante o estreitamento do convívio com os kimbanguistas em Bruxelas tornava-se evidente o desdobramento contemporâneo daquele ‘movimento messiânico’ interpretado por Balandier como uma forma de resistência política provocada pela dinâmica da vida social alterada com a introdução de elementos estranhos à cosmologia pré-existente. Era perceptível a ligação da EJCSK contemporânea com o passado colonial, mas, tal ligação não ocorreu em função da construção de um sistema de representação contrário aquele que representava a opressão. Longe disso, os kimbanguistas se apropriaram do discurso da diferença, do discurso racialista do colonizador e construíram uma explicação bíblica para a distinção tão incisiva que a administração colonial já havia assinalado.

Os recursos utilizados para essa explicação bíblica eram abundantes face à presença ostensiva de missões religiosas naquela região, missões católicas e protestantes que em geral disputavam a hegemonia da catequização naquele continente e, em especial na colônia belga. Pode-se destacar a violência física que embora não tenha sido

prerrogativa do governo colonial belga, parece notória a intensidade dessa violência quando comparada àquelas perpetradas por outros governos coloniais, como descreveu Hochschild (1999). Esses elementos combinados ao discurso racialista do colonizador formaram a base para uma exegese bíblica que atualmente nos apresenta a um Deus negro, o Consolador. Também, nos apresenta à manutenção da crença na feitiçaria e, sobretudo, a um novo pressuposto histórico e religioso para a distinção entre brancos e negros, a descendência de Kimbangu e dos africanos.

Nunca fui chamada de ‘Ana *Mundele*¹⁶’ pelos kimbanguistas com quem convivi no Rio de Janeiro, mas, foi essa denominação que me tornou mais ou menos familiar na paróquia de Bruxelas. A classificação que meus interlocutores residentes na Bélgica impuseram a mim e a ambigüidade contida em mim, e não obviamente ao sistema de classificação que elaboraram a partir da teologia kimbanguista, redefiniu minha pesquisa. Em meu projeto inicial propunha muito mais analisar a formação de ‘comunidades imaginárias’ e desterritorializadas do que as relações raciais na Europa ou no Brasil. Mas, analisando a internacionalidade da igreja kimbanguista a partir da paróquia de Bruxelas não deixei de pensar um só momento no que me havia transformado em ‘Ana *Mundele*’ e que a ‘hibridez’ do tom de minha pele não era capaz de fazer confrontar a lógica que sustentava um universo dividido entre o ‘mundo dos brancos’ e o ‘mundo dos negros’. Contudo, a tez híbrida era uma espécie de passaporte com o qual podia transitar de maneira mais ou menos confortável entre esses mundos, tão intensa e severamente demarcados no contexto belga.

O resultado de minha pesquisa confrontava-se com a abordagem de Balandier entre outros que analisando a política negligenciaram o poder explicativo da cosmologia construída pelos kimbanguistas. Mas, a minha análise também se confrontava com outra perspectiva analítica mais contemporânea. Verena Stolcke (1995) em: “Talking Culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe” afirmou que o racismo como nós o conhecíamos, tornou-se uma prática politicamente desacreditada. Seu argumento foi construído em função da identificação acerca da emergência de um novo sistema de conceituação para as clivagens, uma nova forma de exclusão, assentada nas diferenças culturais.

¹⁶ Branca, em lingala.

Para Stolcke ‘raça’ e eugenia teriam sido sistematicamente superadas política e cientificamente em função do trabalho desenvolvido pela UNESCO e outras instituições em defesa da igualdade humana na diversidade cultural. Mas, para a autora a abrangência da tradição boasiana não teria impedido o desenvolvimento de novas formas e mecanismos sociais de clivagem para além dos pressupostos racialistas e eugenistas. Sobre a exclusão dos imigrantes na Europa Stolcke descreve, parafraseando as representações européias acerca desses excluídos, *‘immigrants who lack “our” moral and cultural values, simply because they are there’* (Stolcke, 1995, p. 2). Para a autora a ‘demonização’ do racismo e a abrangência do discurso acerca da diversidade cultural teriam proporcionado esta alteração no cenário da imigração européia. Ou seja, teria provocado alterações no processo de separação da população imigrante, e certamente, modificado o olhar europeu acerca do estrangeiro.

Para Stolcke, então, as categorias raciais não são mais os elementos constituintes da xenofobia contemporânea. A exclusão dos imigrantes e sua rejeição tácita pela ‘comunidade local’ está diretamente relacionada ao fato de serem vistos como culturalmente diferentes.

Lastly, even when this new ‘theory of xenophobia’ (Barker, 1981) does not employ racial categories, the demand to exclude immigrants by virtue of their being culturally different ‘aliens’ is ratified through appeals to basic human instincts, that is, in terms of a pseudobiological theory. (Stolcke, 1995, p.4)

Não pretendi, em minha tese, negligenciar as alterações nos discursos e representações européias acerca da diversidade cultural sua abrangência e sua transformação em elemento de distinção e exclusão para a população de imigrantes. Mas, não pude evitar às questões que meu trabalho de campo me instigou a levantar em contraste com as ponderações de Stolcke. Como é possível saber previamente quem é culturalmente diferente? Ou seja, mesmo antes de ter estabelecido contato com o suposto imigrante, quais são os sinais diacríticos capazes de revelar sua ‘cultura’? Suspeito que a cor da pele, os traços fisionômicos ou fenotípicos, entre outros aspectos tradicionalmente utilizados como ‘marcadores raciais’, e equivocadamente considerados

culturais, sejam elementos centrais nesse processo de identificação acerca da ‘diversidade cultural’.

Se o fenótipo continua sendo empregado, agora, para marcar a origem do imigrante, como afirma Stolcke, penso que aquilo que historicamente marcou (e continua a fazê-lo) os racismos mais odiosos não declinou, a saber, a redução do homem em seu sentido ontológico à sua aparência.

Sem aprofundar a discussão proposta por Stolcke posso certamente assegurar-lhes que o discurso racista está presente e renova-se na Europa. A EJCSK inserida nos diferentes países desse continente é um bom exemplo das vicissitudes da antiga lógica da diferença e exclusão. O discurso kimbanguista não aponta apenas para uma distinção cultural separando o ‘mundo dos brancos’ do ‘mundo dos negros’. Não que desconhecem as diferenças, ao contrário, eles as conhecem muito bem. A exegese bíblica kimbanguista essencializa essa distinção, descrevendo e classificando o comportamento cultural (o uso do feitiço) através da cor da pele (uma herança maldita). Assim, o que esses fiéis fazem, talvez, de forma menos sônica seja explicar a gênese desta ‘diferença cultural’. O que a ciência e os pesquisadores ocidentais faziam no século XIX e, antes dele. Assim sendo, a antiga perspectiva racista pôde ser reatualizada através de uma interpretação bíblica bastante *sui generis*.

Sabemos que toda taxonomia é arbitrária, mas como sugere Hacking (2006) é preciso analisar com mais cuidado os desdobramentos dos sistemas classificatórios sobre os sujeitos, ou melhor, sobre aqueles que são classificados. A realização de minha pesquisa de campo intensificou meu interesse acerca dos sistemas classificatórios. Mas, o interesse despertado não está contido no sistema classificatório em si mesmo, e sim, nos desdobramentos provocados por ele. Afinal, em que medida as pessoas são afetadas por tais sistemas? Pois, como aponta Hacking, os efeitos provocados nas pessoas pelo processo classificatório podem alterar a lógica de classificação, ou seja, as próprias classificações.

Seguindo a perspectiva de Hacking (2006, p. 2) “*a new scientific classification may bring into being a new kind of person, conceived of and experienced as a way to be a person*”, talvez possamos avaliar a extensão contemporânea das teorias racialistas e evolucionistas. Talvez possamos compreender como ‘selvagens’, ‘não-aptos’ e

‘feiticeiros’ alteraram o sistema de classificação do qual foram alvo, ora para o controle, ora, para administração e ajuda humanitária, entre outros. Como afirmou Hacking *ibid.*:

They are moving targets because our investigations interact with the targets themselves, and change them. And since they are changed, they are not quite the same kind of people as before. The target has moved. That is the looping effect. Sometimes our sciences create kinds of people that in a certain sense did not exist before. That is making up people.

Deste modo, reitero a importância do impacto das análises que foram feitas sobre o kimbanguismo (desde a mobilização provocada por Kimbangu até os estudos acadêmicos subsequentes à independência da antiga colônia belga) para a percepção que os fiéis têm acerca de si mesmos e de sua igreja. Destaco também o processo de classificação e clivagem perpetrado pela administração colonial como determinantes na interpretação da diferença reelaborada pelos kimbanguistas. Como os sujeitos interagem com a nomeação, com a classificação que lhes foram atribuídas? Assim como o autor, em diálogo com Nietzsche¹⁷ acerca da criação das coisas de maneira geral, eu também gostaria de pontuar que os indivíduos, assim como as coisas, não se transformam diretamente naquilo em que os classificamos. Mas, eles (assim como nós) são afetados pelos nomes que lhes damos e, sobretudo, em função dos relacionamentos que tecemos a partir do princípio classificador construído.

Esse mecanismo de afetação provoca o ‘efeito *looping*’, como destaca Hacking. Tal efeito diz respeito à maneira através da qual a classificação feita interage com as pessoas classificadas. Esse nominalismo com caráter bem mais dinâmico, como proposto por Foucault, inscreve-se de modo inovador na filosofia contemporânea. E foi fundamental para que eu pudesse compreender o mecanismo discursivo com o qual os kimbanguistas negociaram sua identidade e passaram a se descreverem como herdeiros de Adão e Eva, os primeiros pecadores.

¹⁷ IN: *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. (1887). New York: Vintage Books.

Referências Bibliográficas

- ASCH, Susan. 1983. *L'Église du prophète Kimbangu: des origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala.
- ASCH, Susan. 1986. Le Kimbanguisme face aux Rébellions. **In:** *Les Cahiers du CEDAF*. Vol. 7-8, décembre.
- BALANDIER, Georges. 1970[1955]. *The sociology of black Africa, social dynamics in central Africa*. London, André Deutsch.
- BALANDIER, Georges. 1984[1955]. *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire: dynamique des changements sociaux en Afrique*. Paris, PUF.
- BALANDIER, Georges. 1992[1965]. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*. France, Hachette.
- BARTH, Fredrik. 1970. *Ethnic groups and boundaries, the social organization of culture difference*. Oslo/London, Universitetsforlaget/George Allen & Unwin.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. 2002. O nativo relativo. *Mana*. Vol. 8, nº1. Rio de Janeiro, p. 113-148.
- CHOMÉ, Jules. 1959. *La Passion de Simon Kimbangu*. Bruxelles, Les Amis de Présence Africaine.
- DE HEUSCH, Luc. 2000. *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*. France, Gallimard.
- DOUGLAS, Mary. 1999. Os lele revisitados, 1987, acusações de feitiçaria à solta. *Mana*. Vol. 5, nº2. Rio de Janeiro, p. 7-30.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 2005[1937]. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.. 2000. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon Press.
- FRY, Peter. 2000. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: 'civilização' e 'tradição' em Moçambique. *Mana*. Vol. 6, nº2. Rio de Janeiro, p. 65-95.
- FOUCAULT, Michel. 1996. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GAMPIOT, Aurélien Mokoko. 2002. Harrisme et kimbanguisme: deux Églises afro-chrétiennes en île-de-France. **In:** *H&M*, nº 1239, septembre-octobre, p. 54-66.

- GAMPIOT, Aurelien Mokoko. 2004. *Kimbanguisme & Identité noire*. Paris, L'Harmattan.
- GESCHIERE, Peter. 2000. *The modernity of witchcraft*. United States of América, University Press of Virginia.
- GIUMBELLI, Emerson. 2002. *O fim da religião, dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar Editorial.
- HACKING, Ian. 2006. *Kinds os People: Moving Targets*. British Academy Lecture, 11 april, London, (web version).
- HOBBSAWN, Eric. 1978. *Rebeldes Primitivos*. Rio de Janeiro, Zahar editores.
- HOCHSCHILD, Adam. 1999. *O fantasma do rei Leopoldo*. São Paulo, Companhia das letras.
- LANTERNARI, Vittorio. 1965. *The religions of the oppressed, a study of modern messianic cults*. New York, Mentors books.
- PALMIÉ, S. 2005. The cultural work of Yoruba-globalization. *Christianity and Social Change in África. Essays in Honnor of John Peel*. T. Falola. Chapel Hill, Carolina Academic Press, p. 43-81.
- POLL, Ana Paula. 2001. *Do Baixo Congo ao Brasil, um olhar antropológico sobre o significado da igreja kimbanguista no contexto carioca*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, PPGSA/IFCS/UFRJ.
- RAYMAEKERS, Paul; DESROCHE, Henri. 1983. *L'administration et le sacré*. Belgique, Bureau d'Études pour un développement harmonisé.
- ROY, Oliver. 2004. *Globalized islam, the search for a new Ummah*. New York. Columbia University Press.
- RYCKMANS, André. 1970. *Les mouvements prophétiques Kongo em 1958, contribution à l'étude de l'histoire du Congo*. Bureau d'organisation des programmes ruraux (BOPR), Université Lovanium, Kinshasa.
- SAHLINS, Marshall. 2003. *Cultura e razão prática*. Rio de janeiro, Jorge Zahar.
- SAHLINS, Marshall. 2006. *História e cultura, apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed.
- STOLCKE, Verena. 1995. Talking Culture: new boundaries, new rhetories of exclusion in Europe. **In:** *Current Anthropology*. Vol. 36, nº 1. Special Issue: Ethnographie Authority and Cultural Explanation, feb., p. 1-24.