

Departamento de Sociologia

**Discursos e Práticas Alternativas de Reconciliação Nacional e de
Construção da Nação em Angola: o caso da Igreja Evangélica
Congregacional de Angola**

Cláudio Andrade da Conceição Tomás

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Africanos – Análise e Gestão do Desenvolvimento Social e Económico

Orientador:

**Doutor Eduardo Nelson Pestana, Professor Titular
UCAN – Universidade Católica de Angola**

Co-orientador:

**Doutor Franz-Wilhelm Heimer, Professor Catedrático Jubilado
ISCTE-IUL**

Março, 2010

Departamento de Sociologia

**Discursos e Práticas Alternativas de Reconciliação Nacional e de
Construção da Nação em Angola: o caso da Igreja Evangélica
Congregacional de Angola**

Cláudio Andrade da Conceição Tomás

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Africanos – Análise e Gestão do Desenvolvimento Social e Económico

Orientador:

**Doutor Eduardo Nelson Pestana, Professor Titular
CEIC – Universidade Católica de Angola**

Co-orientador:

**Doutor Franz-Wilhelm Heimer, Professor Jubilado
ISCTE-IUL**

Março, 2010

Dedicatória

À minha mãe,
Maria de Fátima Vaz da Conceição Tomás,
pela fé, pelo amor, e pelo que fez de mim.

Agradecimentos

A execução deste trabalho só se tornou possível graças ao apoio e à participação e concorrência de instituições e pessoas a quem endereço os meus mais profundos agradecimentos:

À Fundação Volkswagen e à Fundação Calouste Gulbenkian por possibilitarem a execução do projecto de investigação “Reconciliation and Social Conflict in the Aftermath of large-scale Violence in Southern Africa: the cases of Angola and Namibia”, no âmbito do qual foi possível tomar contacto com o mundo académico e conhecer um conjunto de pessoas que contribuíram para que muitas das ideias aqui discutidas se fossem sustentando e adquirindo solidez, e também por terem suportado financeiramente a frequência da 17ª edição do Mestrado em Estudos Africanos: Análise e Gestão do Desenvolvimento Social e Económico no Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), bem como a execução do trabalho de campo na província do Huambo e no Município do Bailundu (Angola).

Ao Professor Doutor Franz-Wilhelm Heimer, pela partilha de conhecimentos, sugestões, indicações bibliográficas e, acima de tudo, por me ter ajudado a incutir maturidade, responsabilidade e seriedade ao meu projecto; ao Professor Doutor Eduardo Nelson Pestana, por me ter aberto as portas para o mundo da academia e pela orientação nos eixos relevantes da pesquisa; ao Professor Doutor Fernando Florêncio, pela disponibilidade manifestada em rever e criticar a construção e o desenvolvimento deste trabalho; Ao Professor Doutor Eduardo Costa Dias, pela paciência e compreensão.

Não posso deixar de agradecer aos pastores e aos fiéis da Igreja Evangélica Congregacional de Angola, nomeadamente aos pastores Caju, Madureira Pinto, Ovídeo Freitas Chissengue, pela amizade e simpatia oferecidas, à Catequista Valentina Kapuka e a todos os fiéis que se disponibilizaram a conversar comigo durante o meu trabalho de campo.

Agradeço ainda e especialmente à minha família: à minha mãe, às minhas irmãs e aos meus irmãos, António Tomás e Guerrivaldo Tomás, pelo acompanhamento e profunda amizade, à minha sogra, Julieta Viana Franco, pelo carinho, simpatia e pelo facto de me fazer sentir em casa e à minha companheira, Denise Mateus, pelo amor...

Por fim agradeço a todos os colegas e amigos, Gilson Lázaro, Augusta Sátiro, Paulo Inglês, Fidel Reis e Edson Cortez, por terem partilhado comigo os altos e baixos deste processo.

Índice

Resumo.....	iii
<i>Abstract</i>	iv
Lista de Acrónimos	v
Mapa Etnolinguístico de Angola.....	vi
Introdução.....	1
Capítulo 1 – Contextualização e justificação do estudo.....	4
1.1 – Do “fracasso” do diálogo para a paz em Angola	4
1.2 – A Religião protestante em Angola	10
1.2.1 – A Igreja Evangélica Congregacional de Angola (IECA)	12
Capítulo 2 – Enquadramento teórico.....	26
2.2 – Discursos e práticas de reconciliação nacional e construção da nação	26
2.2.1 – Os discursos.....	26
2.2.2 – As práticas	29
2.3 – Religião e protestantismo	32
2.3.1 – O protestantismo, ascetismo calvinista e a construção do <i>ethos</i> de um povo	34
2.3.2 – Proposta de análise sobre as <i>dinâmicas</i> da igreja no contexto político angolano	36
2.4 – A Igreja e a reconciliação nacional	37
2.4.1 – Pós-conflito, reconciliação, <i>peace making</i> - <i>peace bulding</i>	37
2.4.2 – A dimensão religiosa da reconciliação	40
2.5 – A religião étnica, a nação umbundu e a construção da nação	43
2.5.1 – Memória como artefacto cultural que congrega um povo.....	43
2.5.2 – Religião étnica e nação étnica	46
2.5.3 – As comunidade de práticas.....	49
2.5.3 – A construção da nação.....	51
Capítulo 3 – Hipóteses de trabalho, modelo de análise e procedimentos metodológicos.....	55
3.1 – Questões orientadoras e hipóteses de trabalho	55
3.2 – Modelo de análise.....	56
3.3 – Objecto de Estudo	58
3.4 – Procedimentos metodológicos e técnicas de pesquisa	59
3.4.1 – Recolha de dados.....	59
3.4.4 – Observação participante e não-participante	60
3.4.5 – Entrevista focalizada e entrevista etnográfica	60
Capítulo 4 – Análise da dados empíricos	62
4.1 – Caracterização dos entrevistados	62
4.2 – IECA e a comunidade de prática umbundu.....	64
4.3 – A IECA e a sua depuração	68
4.4 – As percepções sobre a paz e sobre a reconciliação nacional.....	70
4.5 – Práticas de reconciliação: perdão e contrição (arrependimento).....	75
4.6 – A comunidade de práticas ovimbundu e a construção da nação	79
Conclusão	82
Bibliografia.....	85

Resumo

Este trabalho tem como objectivo demonstrar que religião e etnia se sustentam mutuamente e que da sua fusão resulta um self comum a todos aqueles que nela partilham o mesmo sentido de realidade. Este sentido de realidade, ao ser convertido em práticas, conjuga elementos de identificação da comunidade religiosa com elementos de identificação da comunidade étnica, enformando assim o que se denomina por “comunidades de práticas”. Deste modo, e tendo por base o processo de reconciliação nacional e de construção da nação, pretende-se encontrar e questionar o lugar da comunidade de práticas umbundu em Angola partindo da análise da sua relação directa com as dinâmicas da reprodução social do religioso sustentadas pela Igreja Evangélica Congregacional de Angola (IECA).

Palavras chave: discursos, práticas, religião, etnia, comunidade de práticas, reconciliação nacional e construção da nação.

Abstract

This paper aims to show that religion and ethnicity are mutually-reinforcing. And that the merger results in a self that share all those in it, they share the same sense of reality, where their conversion into practice, combining elements of identification of the religious community and the ethnic community, underpinning communities of practice . Thus, we find and question the place of the community of practice umbundu in Angola, in the process of national reconciliation and nation-building based on the problem for examination in its direct relationship with the dynamics of social reproduction of religion supported by the Igreja Evangélica Congregacional de Angola (IECA).

Keywords: *discourse, practices, religion, ethnicity, community of practice, national reconciliation and nation building.*

Lista de Acrónimos

AEA.....	Aliança Evangélica Cristã
CICA.....	Concelho das Igrejas Cristãs de Angola
CEAST.....	Conferência Episcopal de Angola e São Tomé
CIEAC.....	Concelho das Igrejas Evangélicas de Angola Central
CAIE.....	Concelho Angolano de Igrejas Evangélicas
COIEPA.....	Comité Inter-ecclesial para a Paz
FNLA.....	Frente Nacional de Libertação de Angola
FESA.....	Fundação Eduardo dos Santos
FAA.....	Forças Armadas Angolanas
GURN.....	Governo de Unidade e Reconciliação Nacional
IECA.....	Igreja Evangélica Congregacional de Angola
PIDE.....	Polícia Internacional e de Defesa do Estado
MPLA.....	Movimento Popular para a Libertação de Angola
UNITA.....	União Nacional para a Independência Total de Angola

Mapa Etnolinguístico de Angola



Introdução

Os territórios africanos que emergiram como novas “nações” depois das independências não possuíam uma mesma base de experiências colectivas - as configurações das “nações” em África obedeceram aos desígnios de formação das “nações modernas” que, como «Estado, ou como um corpo de pessoas que aspira a formar um estado, difere em dimensão, em escala e em natureza das próprias comunidades com as quais os seres humanos se identificaram ao longo da história(...)»¹. Com efeito, as diferentes comunidades *coleccionadas* no interior das “nações modernas” tiveram assim a sua própria experiência colectiva separada das demais, o que resultou em abordagens muito controversas sobre a constituição de plataformas e de consensos relativos à partilha do poder. De tal modo que, em muitos casos, se recorreu a disputas violentas como forma de reivindicação dos equilíbrios nas configurações institucionais de representações do poder.

Desta forma, muitas sociedades africanas passaram por profundas clivagens, em grande parte alimentadas por factores de identificação religiosa e “étnica”, onde se foi progressivamente deteriorando a mínima harmonia social e a já precária base de consensos quanto às abordagens sobre «a governação, a natureza do Estado, a natureza da economia, os critérios de acesso ao sistema político e económico, e os mecanismos de controlo do poder (...)»².

As guerras civis ou os episódios de violência política, subsequentes aos processos de “descolonizações”, vieram demonstrar a incapacidade de se construírem plataformas inclusivas de produção de consensos e afastaram ainda mais as possibilidades de se formarem estruturas nacionais integradoras, sobre as quais se pudessem colocar as esperanças do advento de novas realidades conciliatórias entre os vários grupos nacionais.

A maior parte dos países africanos passou então a considerar as eleições como o meio legítimo de reivindicação do poder, por via da política institucionalizada, e «para resolver as

¹ Hobsbawn, Eric, – *A Questão do Nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780*. 2ª ed., Lisboa: Terramar, 2004, p. 47.

² Assefa, Hizkias – “Peace and Reconciliation As a Paradigm: A Philosophy of Peace and Its Implications for Conflict, Governance and Economic Growth in África” In Assefa, Hizkias; e Wachira, George; (eds.), *Peacemaking and Democratisation in Africa: Theoretical Perspectives and Church Initiatives*, Nairobi: East African Education Publisher, 1996, p. 54-55.

questões controversas subjacentes às razões das guerras civis»³. Contudo, os derrotados eleitorais, recorrendo a velhos métodos, desenvolveram novas lógicas de práticas de disputas para a acomodação de exigências. Neste contexto, as eleições, que deveriam ser a expressão da procura da constituição de plataformas de partilha e de consensos em relação ao poder, acabaram por revelar-se perniciosas, principalmente pelo facto de as etnias serem factores importantes de filiação partidária. Assim, para os partidos políticos, as derrotas eleitorais passaram a significar a total exclusão das instâncias da política formal, bem como de todos elementos do respectivo grupo étnico, discriminados nas esferas institucionais estatais.

Deste modo, os resultados eleitorais facilmente passaram a representar o tudo ou o nada, a inclusão ou exclusão, o ser ou não ser. Do lado dos derrotados salientava-se o princípio da extinção, enquanto que do lado dos vencedores, uma vez no poder e perante a ausência de instituições comprometidas com a promoção, a protecção e o reforço dos veículos produtores dos consensos, evidenciava-se o monopólio da definição da agenda política nacional, o controlo das instituições legais, dos critérios das formas reivindicação e, também, do poder do exercício da violência. Nesta lógica, a paz social passou a ser o resultado emanado do bom senso dos vencedores.

É assim que, para alguns sectores da política em África, a “paz” significa a ausência de violência. Esta concepção de “paz” «sustenta que a manutenção da lei e da ordem e a busca da estabilidade e de uma relativa tranquilidade social e política determinam os seus mais altos objectivos»⁴. Existe ainda, para outros, a ideia de que a “paz” pressupõe um contexto de tranquilidade, onde não existam desacordos ou disputas entre grupos.

É, portanto, este o cenário que, na maior parte dos países africanos, determina a formulação das ideias de “reconciliação nacional” e as de “reconstrução” ou “construção das nações”. No entanto, e paradoxalmente, este postulado não coloca em causa os entendimentos sobre “construção da nação”, percebida como «um processo fortemente ligado às transformações das estruturas e instituições sociais, ou seja à modernização das mesmas e, para o caso de África, à criação de condições que acomodem as narrativas de desenvolvimento»⁵.

Desta forma, com o presente trabalho procuramos relacionar a construção histórica de grupos sociais com os discursos e práticas de “construção da nação” que vigoram na maior parte dos países africanos saídos de processos violência armada ou de guerras civis, sendo que

³ Assefa, Hizkias. Op. cit., p. 54-55.

⁴ Demaria, Cristina; Whright, Colin – *Post-conflict Cultures: Rituals of Representation*. London: Zoilus Press in Association with CTCS Publications, 2006, p. 5.

⁵ Graça, Borges P. – *A Construção da Nação em África*, Lisboa: Almedina, 2005, p. 142.

estes grupos sociais interagem na esfera política e num quadro de conflitos (violentos ou não) em busca de equilíbrios e conciliação de interesses,

Este trabalho resulta da investigação na linha de pesquisa “Discursos e Práticas sobre Reconciliação Nacional e Construção da Nação em Angola”, proposta no âmbito do projecto “Reconciliation and Social Conflict in the Aftermath of large-scale Violence in Southern Africa: the cases of Angola and Namibia”, financiado pela Fundação Volkswagen em parceria com a Fundação Calouste Gulbenkian. Deste modo, os primeiros contactos com o tema, a inventariação da bibliografia e a construção de todo o edifício teórico e metodológico só foram possíveis devido às condições encontradas no Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa — ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa — onde, ao mesmo tempo, se frequentou a 17ª edição do Mestrado em Estudos Africanos: Análise e Gestão do Desenvolvimento Social e Económico. A sua fase de pesquisa de terreno foi desenvolvida em Angola, onde ainda se verifica a persistência de medos e desconfianças quando o assunto são as percepções sobre a “paz”, a “reconciliação” e a “construção da nação”. Não obstante, e tendo em conta que tal se deve ao facto de o fim da guerra em Angola ser ainda recente, foi possível realizar com sucesso todo o processo que implicou captar, identificar e interpelar aspectos de grande relevância que suscitem eventuais desenvolvimentos em trabalhos futuros.

Capítulo 1 – Contextualização e justificação

do estudo

1.1 – Do “fracasso” do diálogo para a paz em Angola

Na aldeia, passava grande parte do tempo livre no campo, a divertir-me com os outros companheiros. Descobri que as coisas entre nós não eram o que aparentavam. Data dessa altura, a percepção sobre a hostilidade que existia entre protestantes e católicos e vice-versa. O meu pai chamava-me a atenção para este facto: lembrava-me que os rapazes da Missão Evangélica estavam expressamente proibidos de se misturarem com os católicos. (Chiwale, 2008: 17).

No actual ensaio pretendemos analisar o papel das “Igrejas históricas” em Angola (mais concretamente da Igreja Evangélica Congregacional de Angola, IECA) nos últimos sete anos e no contexto dos discursos e das práticas produzidas pelo “processo de reconciliação nacional” e da “construção da nação”. Com vista a esse objectivo, começamos por assinalar o surgimento de um campo político nacional, construído também a partir das ideias propaladas pelas igrejas no advento da luta pela independência em 1961, classificado como «o ano da rebelião»⁶. Visto ter sido neste período que se verifica a instauração de uma configuração primordial específica das igrejas protestantes, que influenciou decisivamente o formato das suas relações com o poder colonial e, posteriormente, com o poder “pós-colonial”. Mas após a independência que se registam novos contornos nas contradições entre as igrejas (católica e protestantes) e destas com os movimentos nacionalistas que, por sua vez, no afã de estabelecerem alianças políticas, fomentaram as divisões entre aquelas no quadro da reconciliação e do projecto da construção da nação.

⁶ Henderson, Lawrence W., – *A igreja em Angola: um rio com várias correntes*. Luanda: Editorial Além-Mar, 2001, p. 138.

Com isso, as diferentes posturas políticas que as igrejas assumiram no período pós-independência, que por si só já traçavam perspectivas muito particulares nas formas como, por um lado, percepcionavam o quadro político e, por outro, projectavam os ideais de “nação”, influenciaram decisivamente o seu papel «‘político’ – de cada uma e colectivamente – na Angola independente, e particularmente na sua capacidade de resposta ao problema da guerra»⁷ que eclodiu devido as grandes divergências políticas entre as principais forças nacionalistas em Angola – o Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA), a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA).

A religião em Angola, ou – por razões de delimitação, como propõe Comerford – as «igrejas históricas»⁸ em Angola (as protestantes e a católica), cujas narrativas sobre a paz encontram expressão depois da independência em instituições como o CICA (Conselho das Igrejas Cristãs de Angola), a AEA (Aliança Evangélica Cristã), e a CEAST (Conferência Episcopal de Angola e São Tomé), tiveram na década de 1990, logo após o fracasso das negociações para a paz entre José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi, em Gbadolite, uma posição mais interventiva no sentido de participar na construção de uma sociedade mais plural depois de anos de regime político de partido único e de orientação marxista. Ainda nesta altura, as igrejas, tal como outras instituições da *sociedade civil* emergentes, reclamavam a partilha da arena onde se projectavam as diferentes representações sobre o projecto de reconciliação e de construção da nação angolana.

O período pós-eleitoral de 1992, com a recusa da UNITA em aceitar os resultados das eleições que davam a vitória ao MPLA, marca o início do conflito armado mais violento da história do país. O conflito desenrolou-se em duas frentes: a primeira esteve realacionada com as armas e com a capacidade de ganhar vantagens sobre o inimigo no campo militar; a segunda esteve relacionada com o estabelecimento de um discurso legitimador que justificasse fazer a guerra. Isto é, a vitória no conflito não dependia apenas do poderio bélico, mas também, senão totalmente, de um discurso que convencesse a opinião pública interna e externa.

Com efeito, o conflito pós-eleitoral de 1992 condicionou a intervenção das igrejas numa arena que, cada vez mais, já só pertencia àqueles que faziam a guerra. Com isso,

⁷ Messiant, Christine, Introdução in Schubert, Benedict – *A Guerra e as Igrejas: Angola 1961-1991*. Suíça: P. Schlettwein Publishing Switzerland. 2000, p. 1-16.

⁸ Comerford, Michael G. – *O Rosto Pacífico de Angola: Biografia de um Processo de Paz, (1991-2002)*, Luanda: edição do autor, 2005.

esgotaram-se também as possibilidades alternativas de pensar a paz e a reconciliação, restando aos fazedores de opinião e actores da *sociedade civil*, validarem ou não os discursos dos perpetradores da guerra. Foi nesta armadilha maniqueísta que as igrejas históricas de Angola foram apanhadas. Qualquer actor que tecesse uma opinião tinha que identificar de que lado estava. Esta situação colocou as colocou numa posição muito delicada, uma vez que parte do seu séquito estava em ambos os lados do conflito. Com isso, a guerra fluiu sob um manto de propaganda hostil de ambos os lados que pretendia realçar a sua legitimidade pelas vozes que se juntavam à militância do seu discurso.

Deste modo, se verificou que o discurso pela paz não conseguiu sair do bloqueio imposto pelos argumentos dos que defendiam “fazer a guerra para se acabar com a guerra”. Será, pois, este constrangimento político que Messiant pensa estar na origem do que denomina como o «fracasso das igrejas cristã»⁹ em se constituírem como uma poderosa força de sugestão de reconciliação.

A nossa apreciação do caso de Angola é de que não poderemos falar de um único campo de disputa em que se localizam os discursos de reconciliação e de construção da nação, mas sim de várias arenas – *agências* e *praxis* – que gerem a produção de discursos e práticas, circunscritas e localizadas, mas sem relações de continuidade ou de rupturas com outras arenas congéneres. Ou seja, dentro deste processo, nenhuma instituição que não esteja investida de caracteres políticos formais pode produzir discursos fora da localização vocabular que lhes é consignada. Deste modo, talvez fizesse todo o sentido falarmos de arenas circunscritas de produção de discursos sobre reconciliação nacional, ao contrário de pensarmos que as igrejas estiveram bloqueadas na sua missão profética e, também, reduzidas à impossibilidade de contribuírem para a construção da unidade e reconciliação nacional.

Porém, estamos cientes de que a incapacidade das igrejas históricas em se imporem como uma «terceira força»¹⁰ de, por um lado, dissuasão nos intentos da guerra e, por outro, de impedimento do descarrilamento do incipiente processo de paz de 1991, não deve apenas ser analisado como o que Schubert denomina de circunstância externas¹¹, ou seja nos factores inerentes à sua relação com o poder político monopolizado por forças militarizadas e anti-democráticas (MPLA e UNITA), que «deixavam às igrejas um espaço de acção muito reduzido, tirando-lhes, assim, a possibilidade de engajamento transformador fora do âmbito

⁹ Messiant, Christine, op. cit., p. 1.

¹⁰ Schubert, Benedict – *A Guerra e as Igrejas: Angola 1961-1991*. Suíça: P. Schlettwein Publishing Switzerland., 2000, p. 217.

¹¹ Op. cit., p. 218.

familiar e estritamente eclesiástico»¹². De facto, sob um ponto de vista mais atento, encontra-se um conjunto de factores – razões internas¹³ – que, de certa maneira, contribuíram para a profunda clivagem e distanciamento entre igreja católica e as protestantes, o que impossibilitou a comunhão ecuménica entre as igrejas em Angola.

Se, por um lado, as razões externas tiveram um carácter castrante sobre o espaço de actuação das igrejas, exercido pelo poder independente que ou limitava severamente as possibilidades de actuação cívica da igreja, ou a absorvia na estrutura de funcionamento partidário, tornando-a parte das esferas orgânicas sob as lógicas de organização vertical ao serviço das orientações dos partidos, já as razões internas são produtos de certa percepção de continuidade histórica. Ou seja, advêm, em certa medida, da «contraposição entre Igreja Católica como ‘igreja dos colonizadores’ e, e as Igrejas Protestantes como ‘igreja dos colonizados’»¹⁴. Esta contradição não foi de todo ultrapassada com a independência, uma vez que, mesmo depois do processo de “reforma” por que passou a Igreja Católica após 1975, não se superou um certo complexo de superioridade herdado dos anos precedentes.

É também importante referir que, ao contrário de outras realidades próximas, como Moçambique¹⁵, em Angola o diálogo ecuménico não aconteceu. Essa incapacidade de as igrejas construírem uma plataforma única, como poder de sugestão sobre as representações simbólicas de paz e de unidade nacional na arena política, tem a sua expressão empírica nos resultados daquilo que hoje se conhece como órgãos de reflexão e veículos de difusão das deliberações das Igrejas Católica e Protestantes: a CEAST, o Concelho Angolano das Igrejas Evangélicas (CAIE), que mais tarde viria a chamar-se Concelho de Igrejas Cristãs em Angola (CICA), cujos documentos atestam que a reconciliação nacional entre as Igrejas em Angola não ocorreu. Os ciúmes, as disputas e, de certa forma, as estratégias em relação à política que visam melhores posicionamentos diante do poder e do regime ainda são práticas correntes. Denota-se ainda em vários domínios esta clivagem, e nisso tem ajudado um interessante doseamento de hipocrisia. Ainda segundo Schubert, «(...) a nível institucional e nas relações oficiais (...) as questões relacionadas com o passado, as críticas, repreensões e sentimentos de culpa eram (são) silenciados»¹⁶. O autor faz um paralelismo entre o fracasso da reconciliação entre as Igrejas com a impossibilidade de um entendimento político entre os principais

¹² Ibid., p. 224.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 219.

¹⁵ Ver Honwana, Alcinda – *Espíritos Vivos, Tradições Modernas, Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela, 2003.

¹⁶ Op. cit, p. 220.

contendores no conflito armado angolano, MPLA e UNITA. Ou seja, torna uma situação continuidade ou causa da outra:

(...) O ecumenismo em Angola não oferecia aquele modelo de unidade, que, não considerando os antagonismos como diferenças no processo de reconciliação, dá-lhes o devido lugar, tirando-lhes, porém, a força destruidora da cisão. Uma tal unidade vivida teria sido uma alternativa aquela que as forças oponentes queriam para Angola, ou seja, a sujeição do outro, a anulação dos antagonismos através de uma unificação forçada. A cristandade angolana não estava acima da desunião do povo angolano. As quebras e as divisões entre os diversos agrupamentos sociais, a ponto de tornarem-se inimigos mortais, também se faziam sentir nas igrejas de maneira dolorosa. Em Angola o ecumenismo continua sendo um problema, raramente uma experiência gratificante.¹⁷

Não obstante fazerem parte do conjunto de actores que pertencem ao quadro do jogo político em que se legitimam as ideias de gestão da coisa pública, e terem consciência do seu potencial de influência sobre os espíritos de várias franjas da população, as igrejas históricas de Angola sucumbiram aos intentos de interdição a um espaço de política alternativa pelos partidos beligerantes que, para além de limitarem a arena política à si mesmos, pretendiam que todas as organizações de massa se expressassem dentro das suas estruturas partidárias. Para isso, por exemplo, em 1978 o MPLA adoptara o plano que designou de «‘política de clemência e de harmonização dos espíritos’»¹⁸, uma política que, ainda que hoje de certa forma desactivada, resguarda em si a representação que este partido faz do Estado e da “nação angolana”: Angola, um povo, uma só nação e um só partido, o MPLA.

Hoje, com a derrota militar da UNITA e o consequente final da guerra em 2002, podemos dizer que venceu o discurso que conferiu legitimidade ao exercício da guerra. E perderam aqueles cujos discursos se esboroaram, quer pela falta de uma posição armada, quer pela falta de actualização na arena temporal da guerra.

O objecto deste estudo é assim, e aproveitando a nossa proximidade com o passado recente de Angola, questionar o presente de pós-conflito armado, o momento de “reconciliação nacional” e as propostas com que se pensa a “construção da nação”. Para tal, envolvemos neste processo a intenção de, igualmente, interpelar as bases históricas, políticas e religiosas, através das quais se construíram e se justificam os “discursos e as práticas de reconciliação nacional” e de “construção da nação”. Esta análise é concretizada a partir dos trabalhos que fizemos junto dos membros (pastores e fiéis) da Igreja Evangélica

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., p. 192.

Congregacional de Angola (IECA) com o intuito de analisar a participação desta igreja no processo de construção das percepções sobre a “reconciliação nacional” e a sua representação sobre a “construção da nação” angolana, através dos discursos emitidos e das práticas por ela legitimadas.

Deste modo, a questão que orienta esta pesquisa é a seguinte: de que forma a IECA, segundo o seu percurso histórico recente, vem formulando e projectando os “discursos” de “reconciliação nacional” e de “construção da nação” e que “práticas” são negociadas e/ou vigoram dentro dos seus “limites de significação”, formado por pastores e fiéis, no contexto das narrativas “nacionais” sobre a “reconciliação nacional” e “construção da nação”.

Sendo assim, as nossas hipóteses preliminares referentes à questão de partida são as que recaem sobre as seguintes ideias: 1) a IECA possui uma relação de tutela sobre a “comunidade de práticas” umbundu, na qual gere as dinâmicas de inclusão e de exclusão através da evocação simbólico-religiosa; 2) no contexto do “pós-conflito” a IECA tem gerido o processo de “reconciliação nacional” através da conversão da guerra em *pecado colectivo*, no qual as práticas de *arrependimento* e do *perdão* são interpretados como meio de reintegração na “comunidade de práticas” umbundu — percebida como a comunidade de fiéis da IECA; 3) deste modo, os “discursos” e as “práticas” de “construção da nação angolana” têm estado a ser configuradas pelos actores, na lógica que percebe o devir do “projecto de nação angolana” somente a partir da possibilidade de integração na sua “comunidade de práticas” — sob tutela da IECA; 4) Sendo assim, a IECA tem vindo, a reclamar o espaço que intermedeia a “comunidade de práticas” umbundu (que ela tutela) e o projecto nacional de “construção da nação” sob o domínio enunciador das estruturas dominantes do poder político estatal.

1.2 – A Religião Protestante em Angola

O interesse das missões protestantes de várias partes do mundo em trabalhar em Angola data, segundo Lawrence Henderson, dos finais do século XIX. Contudo, na altura em que as missões evangélicas Norte-Americanas e as do Canadá decidiram destacar missões para Angola, estando ainda este país sob o domínio português, precisavam de autorização do regime colonial sediado em Lisboa. Ora, tendo Portugal o catolicismo como religião oficial, o protestantismo era somente tolerado. Entretanto, já os tratados internacionais celebrados na altura entre as potências colonizadoras previam assegurar liberdades às missões protestantes.

Segundo Henderson, o «documento final da Conferencia de Berlim de 1885, de que Portugal também foi um dos signatários, determinava que os países que se propunham a entrar em processos de efectiva ocupação dos respectivos territórios supostamente colonizados, deveriam comprometer-se em dar garantias de liberdade a todas as missões religiosas independentemente da sua procedência nacional ou confessional»¹⁹. Em 1806, alguns estudantes do Williams College, no Massachusetts, Estados Unidos da América, conseguiram convencer as igrejas congregacionais do Massachusetts e de Connecticut a formar a Junta Americana de Comissões para o suporte logístico das missões estrangeiras em 1810. Esta instituição foi criada para promover a expansão das missões evangélicas em África. Tal como refere Henderson, foi graças a esta instituição que os primeiros missionários, com o objectivo de atingirem o centro do país, chegaram, a Angola em 1880.

Na prossecução daquele objectivo, os missionários tiveram que atravessar vários reinos, entre os quais o do Bailundo, cujo rei era Ekwikwi II e que fez com que estes se sediassem nas terras por ele concedidas. Foi então que os missionários começaram a erigir o que viria a tornar-se na estrutura base do projecto da junta, o Concelho das Igrejas Evangélicas de Angola Central (CIEAC). Contudo, a Junta Americana de Comissões para as Missões Estrangeiras não foi a única agência missionária a estabelecer-se no interior de Angola. A outra, que contactou com os Ovimbundu, foi a Congregational Foreign Missionary Society of British North America, criada em Toronto em 1881. Mais tarde, foi assinado um acordo com a primeira para que a sociedade canadiana passasse a trabalhar em conjunto com aquela junta. Segundo Henderson, terão ainda existido mais dois grupos de missionários protestantes, desta feita europeus, que deram a sua colaboração para a implementação da Igreja entre os

¹⁹ Henderson, Lawrence W. – *A igreja em Angola: um rio com várias correntes*. 2ª ed., Luanda: Editorial Além-Mar, 2001, p. 293.

Ovimbundu, no centro de Angola²⁰: os Irmãos de Plymouth²¹, que criaram uma agência designada Christian Missions in Many Lands, Inc., e a Liga dos Libertadores Filoafrianos, liderada pelo linguista Heli Chatelain,²².

Contudo, as administrações locais do Governo português em Angola sempre olharam para as missões protestantes com desconfiança. Começava logo pelo facto de «promoverem mais a língua e a cultura local em detrimento da portuguesa»²³. Este desassossego em relação às missões protestantes em Angola era tão assente no seio da administração portuguesa que chegou a tomar a forma de decreto. Foi pelas mãos do então governador de Angola, Norton de Matos, que o Decreto nº 77, de Dezembro de 1921 foi promulgado. Este, para além de pretender definir a postura das igrejas e das missões naquele contexto, estipulava que:

(...) compete ao governo da província, como direito de soberania, regulamentar e fiscalizar a acção das missões de propaganda religiosa, de forma a velar pela segurança e ordem pública e a garantir a manutenção dos preceitos do direito constitucional português.²⁴

O Decreto nº 77 previa estabelecer, acima de tudo, a postura das missões protestantes, ou seja, a de não ingerência no interesse civilizacional de Portugal sobre as populações indígenas de Angola. Contudo, se por um lado reclamava para a administração central a legitimidade no tratamento das questões referentes às línguas e as culturas autóctones, por outro criava as zonas de exclusividade atribuídas às missões, concedendo-lhes «(...) espaço jurídico e geográfico»²⁵.

Esta restrição territorial e limitação geográfica imposta pelas autoridades coloniais às missões protestantes veio, de certa forma, a confirmar o que já era assumido como prática de algumas missões protestantes em Angola em princípio do século XX, ou seja: a predilecção por zonas rurais no interior do país como locais privilegiados para expansão da sua obra religiosa,

²⁰ Henderson, Lawrence. Op. cit., p. 70.

²¹ Ibid., p. 82.

²² Ibid., p. 74.

²³ Schubert, Benedict. Op. cit. p. 35.

²⁴ Henderson, Lawrence. Op. cit. p. 294.

²⁵ Schubert, Benedict. Op. cit. p. 35.

1.2.1 – A Igreja Evangélica Congregacional de Angola (IECA)

As missões protestantes em Angola privilegiavam as zonas rurais como focos para o seu enraizamento e irradiação. Por detrás deste interesse poderá ter estado a ideia de serem zonas habitadas por povos do interior sem contacto com outras sociedades ou com os europeus. As razões porque se terá processado a aderência massiva dos povos desta região terão sido várias. Para o caso da CIEAC, eram factores consideráveis o facto de ser uma igreja cujo evangelho era passado na língua materna — o umbundu — até às especificidades de funcionamento interno que, em muito, passava por uma compreensão e interacção com as estruturas e instituições da cultura local. A CIEAC, tal como diz Henderson, «seguiu de perto o modelo da estrutura social Ovimbundu. A estação missionária assumiu as funções da ombala, que era a aldeia do rei, e durante a época colonial o missionário era, de facto, o rei»²⁶.

Esta estratégia dos missionários visava conciliar os objectivos da Igreja com os das sociedades em causa. E, em grande parte, adaptar as estruturas da Igreja às da cultura local respondeu ao interesse dos missionários em tornar mais facilmente perceptível a lógica da obra religiosa para os povos da evangelização. Em 1960, a população religiosa protestante na província do Huambo era já de mais 135 mil fiéis, a terceira maior comunidade protestante depois do Uíge e do Bié.²⁷ Contudo, a transmissão de um evangelho traduzido na língua materna e uma estrutura de funcionamento integrada na lógica local não foram as únicas razões para a massiva adesão dos povos ovimbundu às Igrejas Protestantes do centro-sul do país e, em particular à, na altura, CIEAC. No fundo, as missões protestantes respondiam em grande medida às ambições de muitos angolanos, ou seja: eram veículos através dos quais se processavam as realizações pessoais de muitos jovens no desejo de se instruírem. Contudo, se por um lado as escolas missionárias protestantes levavam vantagens sobre as católicas pelo facto de privilegiarem a língua local, por outro lado estavam muito longe das esferas de influência do regime colonial, muito cedo conotado como invasor e inimigo:

Os centros, a par da vocação religiosa, eram verdadeiros locais de ensino. Daí terem estado na mira da administração colonial por suspeitar serem viveiros da subversão dos africanos. Na verdade, nas escolas missionárias, a abertura e a liberdade de pensamento eram maiores que na escola colonial; e mais:

²⁶ Henderson, Lawrence. Op. cit., p. 138.

²⁷ Ibid.

as mesmas pugnavam por ensinarem a língua, a cultura e civilização ovimbundu, o que era impensável nas escolas públicas coloniais e católicas²⁸.

Com a autorização concedida pelas autoridades coloniais às missões congregacionalistas (e também às metodistas) para ministrarem vários níveis de ensino em regiões do interior — de onde se destacariam as regiões Dôndi e do Quéssua — os angolanos procuravam seguir as melhores oportunidades para estudar, pois tal era considerado como algo de grande valor no processo de ascensão social e integração na sociedade exclusivista e discriminatória que era a então sociedade colonial. Com efeito, as missões protestantes estiveram em completa sintonia com estes desejos:

A ligação entre evangelização e alfabetização (...) teve como consequência um número relativamente maior de protestantes do que de católicos alfabetizados. Para se ser admitido como membro integrante de uma comunidade missionária, a pessoa tinha que ter conhecimentos básicos de leitura e escrita²⁹.

Nas décadas de 50 e 60 já eram muitas as escolas particulares e até mesmo liceus oficiais sob a direcção dos protestantes, quer no interior do país quer mesmo na grande cidade, Luanda – neste último caso só consta terem existido escolas da Igreja Metodista. Desta feita, a impossibilidade de se fazerem cursos superiores dentro do país por falta de universidades foi contrariada pela criação de vários fundos das sedes das missões protestantes nos Estados Unidos e na Europa, visando custear o prosseguimento dos estudos dos africanos³⁰. Foi no âmbito destes fundos que, em 1958, a então CIEAC enviou um dos seus primeiros alunos para Portugal e «(...) contavam-se de entre os contemplados Ruben Sanjovo, Jorge Valentim, Jerónimo Wanga e, o mais conhecido, Jonas Savimbi (...)»³¹, uma vez que o desenvolvimento das actividades ligadas às missões protestantes dependiam, efectivamente, da formação de auxiliares nativos para a sustentação da obra missionária. Tudo passava pela formação de catequistas e de professores e não só. A organização de estruturas autóctones gozando de uma razoável autonomia dependia, com efeito, da existência de um pessoal formado que abrangia várias áreas actividades profissionais e religiosas.

²⁸ Chiwale, Samuel – *Cruzei-me com a História*, Lisboa: Sextante Editora, 2008, p. 19.

²⁹ Schubert, Benedict. Op. cit., p. 55.

³⁰ Henderson, Lawrence. Op. cit., p. 196.

³¹ Ibid.

1.2.1.1 – Percepções do mundo missionário

A obra missionária iniciada em finais do século XIX em Angola é aqui tomada no seu todo como um factor chave de aferição das dinâmicas da formação de um tipo particular de motivações determinantes nas formas como os grupos se auto-representam e se reproduzem em sociedade.

Com efeito, salientamos que o protestantismo implicou a integração dos fiéis num mundo mais vasto do que o existente à chegada das missões. Neste, participava-se basicamente através do domínio de técnicas como a leitura e a escrita. Eram estas as técnicas consideradas pelos protestantes como o portal de passagem para os ideais da modernidade, iniciada na Europa com o surgimento do Iluminismo, da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Estas três fases da história *Ocidental* estão na origem da mudança na forma como os europeus representavam o mundo. Ou seja, no rescaldo destas reformas, mais concretamente «(...) com o despertar de movimentos reformadores na Igreja e [com] as guerras da Reforma (...) permitiu[-se], por sua vez, o desenvolvimento de estudos seculares, em particular o humanismo clássico e as ciências»³².

Podemos afirmar que a obra missionária em Angola era produto de uma certa herança revolucionária iluminista, por um lado, e, por outro, era fortemente influenciada pelas ideias da modernidade.

(...) D'une part, la philosophie des Lumières a eu une influence décisive sur le mouvement missionnaire. Ce dernier portait avec lui la conviction que le salut des indigènes ne pouvait venir que par l'avènement de la civilisation occidentale, et notamment de son corollaire technologique.³³

Deste modo, o projecto missionário em Angola (e mais concretamente no centro-sul do país), visava trazer os povos da evangelização à partilha das conquistas das *civilizações modernas*. Daí os missionários protestantes terem tido, nesse sentido, uma postura diferente da dos católicos. Esta diferença começa logo pela forma como as organizações missionárias foram pensadas e executadas:

Protestant missionaries came from different countries, had different religious traditions, were affiliated to different denominations, and, perhaps most importantly, viewed the accomplishment of their missionary task in many different, sometimes opposed, ways. The message they transmitted depended

³² Smith, Anthony, – *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997, p. 82.

³³ Péclard, Didier – “Missionne et Nationalisme: Hypothèses Théoriques et Historiques” In Faure, Véronique (ed.) *Dynamiques Religieuses en Afrique Australe*. Paris: Karthala, 2000. p. 312.

very much on those different traditions and affiliations, as did, also, their attitude towards the colonial State.³⁴

A ausência de uma lógica vertical de organização e de uma hierarquia de poder central são os aspectos mais importantes da forma como os missionários evangélicos se distinguiram das práticas católicas, percebidas, por estes e pelos nativos, como decalcadas do Estado colonial português.

(...) The American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) sent its first missionaries to Bie and Bailundo, in the central Highlands, in 1879-1880. They were joined a few years later by Canadian Congregationalists (CCFMS), and, in 1956, together with the 'Association of Umbundu Churches,' which grouped most of the churches founded by the ABCFM and the CCFMS, they formed the Council of Evangelical Churches of Central Angola³⁵.

Este aspecto revela uma certa tendência para a independência orgânica (no que se refere à execução de projectos) e de liberdade de pensamento na forma como as várias estações missionárias decidiam a sua actuação juntos dos povos da evangelização. Este facto esteve relacionado com «(...) La pensée missionnaire était également fortement empreinte d'individualisme, et particulièrement la théologie réformée, pour qui comptait avant tout la relation immédiate de l'individu avec Dieu»³⁶. Ou seja, uma teologia reformada que se traduziu numa teologia de acção que se distinguiu da dos católicos. Deste modo, as missões protestantes empreenderam o distanciamento, na forma e no conteúdo da representação do mundo da evangelização, pelas contradições expressas: «(...)Les missionnaire reprochèrent duquel l'entreprise coloniale de ne pas du tout correspondre à l'idéal de civilisation chrétienne qu'ils espéraient importer hors des frontières du monde occidental. (...)»³⁷. Junta-se ainda a este ponto um dos aspectos que pontuava a contradição de fundo, ou seja, existia uma grande diferença naquilo que as missões protestantes e Igreja Católica entendiam como ideal cristão. E, por força disso, privilegiavam de maneira distinta os seus espaços territoriais sujeitos à acção da obra civilizadora cristã.

³⁴ Péclard, Didier, - "Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism, 1940-1961". In *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, Fasc. 2 (May, 1998), p. 170-171.

³⁵ Péclard, Didier, - "Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism, 1940-1961". In *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, Fasc. 2 (May, 1998), p. 171.

³⁶ Péclard, Didier - "Mission et Nationalisme: Hypothèses Théoriques et Historiques" In Faure, Véronique (ed.) *Dynamiques Religieuses en Afrique Australe*. Paris: Karthala, 2000. p. 312.

³⁷ Ibid., p. 313.

“(…) Une de ses expressions les plus Lourdes de conséquences, en tous les cas en ce qui concerne les missions protestantes, fut leur vision très négative des villes, vite considérées comme synonyme de corruption, de maladie, de perversion, vision qui allait de pair avec une certaine glorification de la vie rurale.”³⁸

Privilegiando o interior do país em detrimento das cidades, como espaços territoriais de actuação missionária, os protestantes criaram “as sociedades missionárias” que, nas aldeias do interior, funcionaram como centros de irradiação da civilização cristã europeia. Ainda que, para o caso do CIEAC, os missionários tivessem adaptado as estruturas da Igreja ao modelo de funcionamento das estruturas locais³⁹. “Ainsi sociétés missionnaires en colonie et en métropole se développèrent-elles en parallèle sur un mode alliant concurrence pour les ressources disponibles et entraînement mutuel.”⁴⁰ Para Péclard, a especificidade da estrutura de funcionamento e o modelo em que desenvolviam as actividades religiosas no interior das “sociedades missionárias” terão contribuído para a criação de um espaço de liberdade de expressão em que se discutiam e se debatiam livremente as ideias. Ou seja, «La philosophie des lumières, en ce qu’elle fit passer l’Église du domaine des ‘faits’ irréfutables à celui des ‘valeurs’ au sujet desquelles les individus étaient libérés de discuter et de diverger, permit de concevoir l’Église comme une sphère privée»⁴¹.

O último aspecto diferenciador, e que marca a descontinuidade nas práticas religiosas entre protestantes e católicos, refere-se à forma como estas duas religiões se relacionavam com a questão da língua materna dos povos da evangelização. Para o sistema colonial português, a imposição da língua portuguesa fazia parte do programa de assimilação dos povos. Com efeito, «(…) Le contexte colonial était clairement hostile à la vue ‘traditionnelle’ des sociétés angolaises, et la politique d’assimilation allait de pair avec la ‘détribalisation’ des angolaises»⁴². E para este objectivo eram envolvidas várias instituições que colaboravam na “obra civilizadora”, entre as quais a Igreja Católica. Com isso, as missões protestantes e os missionários reclamavam, subtilmente, o mesmo espaço dos excluídos dentro do modelo do projecto civilizacional do colonialismo:

³⁸ Péclard, Didier. Op. cit., p. 313.

³⁹ Ver Henderson, Lawrence, Op. cit., p. 321.

⁴⁰ Péclard, Didier. Op. cit., p. 317.

⁴¹ Ibid.

⁴² Péclard, Didier, - “Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism, 1940-1961”. In *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, Fasc. 2 (May, 1998), p. 130.

Les missions protestantes de leur côté mirent l'accent sur la protection des sociétés angolaises traditionnelles, certains allant même jusqu'à s'en considérer, comme je l'ai déjà noté, comme des héritiers légitimes. Bien plus, elles étaient une espèce de passerelle entre deux mondes distincts: leur système d'enseignement, basé aussi bien sur le respect et l'usage des langues vernaculaires que sur l'apprentissage de matières 'modernes' fit qu'il devint possible d'être 'traditionnel' d'une façon qui fasse sens – économiquement aussi bien que culturellement, socialement voire politiquement – dans un contexte 'moderne'.⁴³

1.2.1.2 – Do espírito contestatário

Quando, a 15 de Março de 1961, o movimento designado União das Populações de Angola (UPA), liderado por Holden Roberto, veio confirmar as suspeitas das autoridades coloniais de que as missões protestantes incutiam ideias subversivas nos seus fiéis, a administração colonial iniciou o processo do seu encerramento no norte de Angola, começando pela Sociedade Missionária Baptista (SMB)⁴⁴. Com a entrada em cena da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) foram lançados ataques às comunidades protestantes que, na visão da administração colonial, eram verdadeiros «centros do terrorismo»⁴⁵. Deste modo, invadiram-se as principais aldeias protestantes e os respectivos chefes foram enviados para prisões, onde, em muitos casos, viriam a ser interrogados e torturados. No fundo, as suspeitas dos portugueses, que culminaram com a definição das missões protestantes como um dos principais alvos a combater, fazia, segundo Henderson, todo o sentido. Porque, tanto quanto é a sua opinião, a «(...) comunidade protestante constituía, sem dúvida uma das melhores redes para a divulgação de propaganda anti-portuguesa (...)»⁴⁶. Os desejos de liberdade e de constituição de uma consciência nacionalista confundiam-se no mesmo espaço de culto das missões. Henderson considera que, dada a sua lógica organizativa e a estrutura através da qual evoluiu, as actividades das Igrejas Protestantes propiciavam a formação de ideias nacionalistas e de agentes empenhados na causa da libertação através da luta directa contra a força opressora – o colonialismo. O quadro que nos apresenta Henderson para sustentar esta hipótese é o seguinte:

(...) a importância que os protestantes atribuíam à escola fizera com que surgisse uma *élite* educacional, que terminara com êxito o seu estudo primários e que, por conseguinte, sabia ler e escrever,

⁴³ Henderson, Lawrence. Op. cit., p. 326.

⁴⁴ Ibid., p. 321.

⁴⁵ Ibid., p. 319.

⁴⁶ Ibid., p. 320.

o que lhe conferia um certo prestígio. Em segundo lugar, a Igreja protestante era dirigida muito especialmente por leigos e leigas e, internamente, o sistema que vigora era uma democracia representativa. O povo tinha já uma certa experiência de organização e administração de escolas e clínicas e de pôr em prática programas de melhoramento das aldeias. Em terceiro lugar, as atitudes antiprotestantes tomadas pelas autoridades portuguesas predispôs a comunidade protestante a ser anti-portuguesa e anticolonial. (...) podemos dizer que a independência da igreja relativamente aos missionários e à estrutura da missão deu a possibilidade aos seus dirigentes de comunicar entre si e de planear e organizar as suas actividades, sem que os missionários participassem nas suas reuniões ou nem sequer soubessem do que se tratava⁴⁷.

Pensamos que as Igrejas Protestantes estão inextrincavelmente implicadas na génese do *nacionalismo* angolano. Elas entram na história da luta pela independência não só como responsáveis pela formação intelectual da elite política angolana mas também como provedora e gestora de uma certa estrutura de participação comunitária e de conciliação de interesses populares na prossecução de objectivos comuns.

Os elementos comuns eram mais facilmente identificáveis na comunidade de origem. Daí os dirigentes nacionalistas procurarem sempre sustentar as suas teses políticas a partir da identificação com os problemas das comunidades nas quais se reviam. A reivindicação, a identificação do inimigo e a luta partiram, na maior parte dos casos, da assunção destes problemas pela comunidade. No fundo, os líderes políticos, muitos dos quais também líderes religiosos, reivindicavam problemas das comunidades de origem que, por sua vez, eram também as suas comunidades religiosas. O CIEAC possui, na sua história, exemplos que confirmam esta ideia, como, por exemplo, Jonas Malheiro Savimbi, na carta que enviou em 21 de Setembro de 1965 aos missionários do United Church Board for a World Ministries em New York, enumerava os seus companheiros de luta: «(...) dr. José Liahuca, Alexandre Magno, Marcolino Nyani, Jerónimo Wanga, Ruben Sanjovo, Victor Afonso e, por último Jorge Valentim (...)»⁴⁸. Não se deverá pensar ser uma mera coincidência o facto de estes elementos terem obtido bolsas de estudo da CIEAC ou terem sido dirigentes daquela Igreja, porque no fundo trata-se de uma necessidade de agregar à luta pela independência elementos de identificação comunitária que, em muito, se produziu e reproduziu dentro da comunidade religiosa.

No período em que Portugal se preparava para conceder a independência a Angola, a questão das chamadas “zonas de influência” dos movimentos nacionalistas ressurgiu com

⁴⁷ Henderson, Lawrence. Op. cit. p. 321.

⁴⁸ Ibid., p. 327.

maior acutilância por se considerar serem responsáveis pela deterioração da situação que se vivia. Na maior parte das vezes era nestas zonas – o norte do país com a FNLA, todo o corredor kimbundu até às Lundas com o MPLA e o centro sul do país com a UNITA – que se concentravam as estruturas de apoio aos movimentos, cujo núcleo vital coincidia com o espaço de influência religiosa existentes nestas zonas. Acrescentando a isso o facto de os três líderes políticos angolanos signatários dos Acordos de Alvor com Portugal, em meados de Janeiro de 1975, terem sido membros activos nas suas igrejas – o caso de Agostinho Neto na Igreja Metodista, de Holden Roberto na SMB e de Jonas Savimbi na CIEAC. Neste último caso, a relação da igreja com um movimento político era ainda mais intrincado, pelo facto de Jonas Savimbi ter ido buscar «(...) conceituados educadores no seio da igreja, para ocuparem cargos de secretários nos vários ministérios»⁴⁹, que se previam integrar o governo coligado de transição emanado dos Acordos de Alvor. O pastor Augusto Chipesse, secretário da IECA, refere-se a este período como sendo aquele em que «As igrejas (...) se teriam degenerado em ‘clubes de propaganda política’ (...) e tido, assim, diferente do que no período colonial, um papel muito negativo».⁵⁰

1.2.1.3 – Da transição democrática às dinâmicas da igreja “pós-conflito”

A proclamação da independência de Angola (em Novembro de 1975) foi feita num clima de crise e de instalação da ordem nacional num contexto de disputa armada do poder, tendo por isso o país mergulhado rapidamente numa guerra civil que já germinava entre os movimentos de libertação durante a luta anti-colonial.

O regime de partido único que o MPLA veio a instaurar empreendeu uma política de exclusão que lhe dava corpo e reduzia o campo político a si próprio, fazendo de outras organizações de massas nada mais senão uma continuação de si próprio. Com efeito, a expressão “O MPLA é o povo e o povo é o MPLA” não fundia, na prática, a classe, guardiã da ideologia e dos interesses partidários, e o povo, constituído por uma numerosa população heterogénea e distante das instâncias do poder; contudo, «expressa a projecção política

⁴⁹ Henderson, Lawrence. Op. cit. p. 390.

⁵⁰ Schubert, Benedict. Op cit., 2000, p. 222.

através da qual o ‘povo’ era representado [pensado] como a massa que não tem vontade separada da vontade da direcção da vanguarda revolucionária»⁵¹.

Com a queda do Muro de Berlim e com a derrocada da União Soviética no princípio da década de 1990, e perante uma profunda crise social e económica, o MPLA vê-se obrigado a abandonar a ideologia oficial que chocava com a liberdade confessional de muitos religiosos de Angola e ceder terreno ao multipartidarismo, dando espaço democrático à participação política de várias organizações partidárias e da chamada *sociedade civil*. Foi neste período, percepcionado pelas igrejas como o da *transição democrática*, em que, pela primeira vez, se falou em “reconciliação nacional”. E nisso a percepção comum era de que «a passagem para a democracia abria automaticamente portas para a reconciliação»⁵². A questão da “reconciliação nacional” era assim tomada, pelas igrejas históricas e não só, como óbvia consequência da instauração de uma política pluripartidária e de um regime democrático emanado de eleições livres e justas. Depois do fracasso do processo de paz, com o retorno ao conflito na sequência da não aceitação dos resultados eleitorais de 1992 pela UNITA, as análises sobre os caminhos para paz tornaram-se mais difusas. Já não se tratava tanto de o regime totalitário do MPLA passar a ser um partido político dentro dos novos parâmetros que estipulava a constituição revista e o novo quadro legal instaurado em 1991⁵³, mas também de a UNITA, liderada por Jonas Savimbi, aceitar os resultados eleitorais e integrar um governo de reconciliação nacional projectado pelos Acordos de paz de Lusaka de 1994.

As igrejas históricas em Angola não podem estar totalmente dissociadas do ambiente social de pressão que visava facilitar o processo de concretização do Governo de Unidade e Reconciliação Nacional (GURN) que viria a ser parcialmente constituído a 9 de Abril 1997. Vemos neste projecto consonâncias com os apelos para o «diálogo, tolerância e perdão (...)»⁵⁴ apontadas como «(...) a única via para a saída do conflito»⁵⁵. Entretanto, nesta altura já se tornara um dado assente para as igrejas que os acordos de paz eram apenas uma parte de um longo processo de efectiva construção de uma paz para os angolanos. Segundo Comerford, «(...) As igrejas tinham aprendido a suspeitarem das promessas que podiam ser falsas (...)»⁵⁶. Este facto é revelador de uma mudança de perspectiva das propostas alternativas que eram

⁵¹ Pestana, Nelson – *As dinâmicas da Sociedade Civil em Angola*. Lisboa: Centro de Estudos Africano. 2003, p. 33. (Occasional Papers).

⁵² Comerford, Michael G. Op. cit., p. 35.

⁵³ Vidal, Nuno; Pinto de Andrade, Justino – *O Processo de Transição para o Multipartidarismo em Angola*. Lisboa: Edições Firmamento, 2006, p. 25.

⁵⁴ Comerford, Michael G. Op. cit., p. 42.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 49.

feitas sobre o conflito angolano. Contudo, essa mudança de perspectiva foi também seguida de uma mudança da própria postura teológica das igrejas. A esperança de uma efectiva constituição de um governo de reconciliação nacional reanimava as hostes dos vários partidos emergentes e revitalizava a democracia. As igrejas comprometeram-se activamente neste processo, e ao afirmarem-se como instâncias co-responsáveis pela moralização do espaço político, precisaram também de formular «(...) uma nova teologia de engajamento (...)»⁵⁷ que considerasse «(...) a política como uma arena de actuação cristã»⁵⁸. O maior exemplo da concretização deste plano foi, primeiro, a formação do Comité Inter-Eclesial para a Paz (COIEPA) em 1999 e, segundo, o Congresso Pro Pace em 2000, que, como refere Nelson Pestana:

(...) marcou assim a passagem a um outro estádio, mais elevado, do movimento da sociedade civil pela “paz” e “reconciliação nacional” que procurou integrar os dois beligerantes na ordem constitucional vigente, sustentado num discurso de defesa do ‘Estado de direito’ e da democracia como quadro de referência da realização de uma cidadania activa e participativa.⁵⁹

Contudo, ao contrário do que as expectativas mostravam, a este movimento de associações cívicas, em muitos casos suportados e estruturados sob a influência das igrejas, impôs-se uma espécie de contra movimento, criado à medida, com o intuito de impedir que se constituísse um espaço autónomo fora do controlo político e da «dominação clientelista exercida pelo partido no poder, o MPLA»⁶⁰. A estratégia do MPLA e do seu presidente, José Eduardo dos Santos, para “colonizar” o espaço cívico angolano, iniciado em 1996 com a criação da Fundação José Eduardo dos Santos (FESA), que é a organização de maior referência dentro da rede das «‘GONG’ (governamentais organizações não governamentais)»⁶¹, tem-se mostrado um mecanismo «central para assegurar a eficácia da dominação clientelista, e é também útil para assegurar um nível de envolvimento de interesses privados e governamentais internacionais nesta ‘privatização’ da sociedade civil»⁶². Este exercício de açambarcamento do espaço cívico não passa apenas pela neutralização estrutural e física das organizações da *sociedade civil*, também investe no esvaziar dos conteúdos programáticos das mesmas ou ainda na apropriação dos seus objectos sociais que, a seguir, os

⁵⁷ Comerford, Michael G. Op. cit., p. 51.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Pestana, Nelson, Op. cit., p. 39.

⁶⁰ Messiant, Christine – “Transição para o Multipartidarismo sem Transição para a Democracia”. In Vidal, Nuno; Pinto de Andrade, Justino – *O Processo de Transição para o Multipartidarismo em Angola*. Lisboa: Edições Firmamento, 2006. p. 151-152.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

exercita dentro dos fluxos do jogo político de poder e de domínio. Exemplo disso é que no «(...) tema da reconciliação o governo ilude a questão da democracia, dos direitos dos cidadãos enquanto campanha e ‘tarefa’ do próprio governo»⁶³. Dando, desta maneira, o carácter formal a esta ambição através de órgãos do «(...) próprio partido, que se encarrega de levar por diante uma grande campanha nacional ‘para o civismo’, sob a égide de um ‘Gabinete da Cidadania e da Sociedade Civil’»⁶⁴. Desta feita, este contra-movimento criado pelo “partido-Estado”⁶⁵ em relação à incipiente tentativa de expansão de uma suposta “esfera pública” constrange profundamente a actuação cívica da igreja na tarefa que se propunha a assumir desde 1991: a paz social, a reconciliação nacional, a construção da nação e a moralização do espaço político angolano.

1.2.1.4 – De CIEAC à IECA: reformulação e re-inscrição histórica

Foi apenas em 1952, como resultado de um certo desconforto interno vivido no então CIEAC, — sob pressão dos nativos às estruturas administrativas da Igreja, — que se realiza a primeira assembleia conjunta, na qual, pela primeira vez, nativos e missionários estrangeiros se reúnem e decidem novas directrizes que viriam a mudar as lógicas (de meio século) que ditavam a diferenciação nos acessos, de uns mais do que de outros, aos lugares de deliberação e decisão da Igreja.

Nesta assembleia ficaram os princípios que viriam a determinar a elaboração de um novo estatuto, no qual os nativos passariam a ter a prerrogativa de, também, poderem ser eleitos para cargos deliberativos e executivos da Igreja. É assim que, sob esta nova realidade, se elege, em 1957, o primeiro nativo como secretário-geral da CIEAC, o reverendo Jessé Chiúla Chipenda⁶⁶. Ainda hoje é referenciado este facto histórico como um marco que definiu positivamente o futuro da Igreja. Tal como, pelo menos, o sublinha o pastor Chocombongue: «então desta maneira que a partir daí a liderança passa para os nacionais»⁶⁷.

Contudo, não se pode dissociar este processo de reformulação interna da CIEAC do contexto político em que vivia o país. Uma vez que também pode ser visto como parte do processo de afirmações de lideranças nativas em outras instâncias congéneres, era igualmente

⁶³ Messiant, Christine. Op. cit., 2006, p. 152.

⁶⁴ Ibid., p. 153.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Chocombongue, Rev. Tarciso Pedro. Em entrevista concedida no Huambo, 04 de Maio de 2009.

⁶⁷ Idem.

tributária do contexto de reivindicação de autonomias e da luta de libertação do colonialismo, visto que os primeiros anos da década de 1960, em Angola, são marcados como sendo os do início da luta armada pela independência. Deste modo, as leituras que se podem fazer deste processo interno na CIEAC deverão ser as de continuidade e as de referências indutoras, dada as fortes conexões com as lógicas libertárias e de reivindicações de autonomias. Pesam mesmo como fortes referenciais desta altura as narrativas da *negritude*, do *panafricanismo* e das independências dos países africanos. Assim, estes mesmos referenciais foram também postos em jogo nas disputas internas da CIEAC pela liderança nos destinos da Igreja, sendo que, as formas de reivindicação e dos protestos tomaram as mesmas lógicas do campo político. Esta ideia ainda encontra eco nas palavras do reverendo Chocombongue quando se refere ao processo que tornaria o pastor Chipenda no primeiro secretário-geral da CIEAC:

[...] E isso dá uma autonomia na política na direcção da Igreja... quer dizer até aqui se havia ficado pela autonomia na política da direcção da Igreja e no de gerir os recursos nacionais... mas financeiramente, a decisão pertencia ainda aos missionários.⁶⁸

Com efeito, o secretariado de Jessé Chipenda associa-se também à fase da politização da CIEAC. A reverberação das ideias de libertação e a consonância com os discursos dos *nacionalistas* que se iniciavam na luta armada contra o poder colonial levou a que Chipenda incluísse a lista de elementos cujas acções eram consideradas como de “actividade subversiva”⁶⁹ pela PIDE. Esta acção conduziria à sua captura pela PIDE em Junho de 1968⁷⁰ e, um ano depois, ainda na condição de prisioneiro, «no campo de concentração (...) de São Nicolau, perto de Moçâmedes [actual Namibe] (...)»⁷¹ viria a morrer.

A proclamação da independência de Angola, em 1975, e o eclodir da guerra civil protagonizada pelos dois maiores partidos militarizados, o MPLA e a UNITA, dá início à fase de retirada dos missionários expatriados do país por questões de segurança. Em 1977 já os destinos da CIEAC dependiam na quase totalidade das decisões dos nacionais. Contudo, a oficialização do processo de nacionalização total das propriedades da Igreja veio a ser posta por escrito neste mesmo ano durante a reunião entre a Junta Americana para as Missões Estrangeiras, de um lado, e, do outro, o então secretário-geral, o reverendo Henrique Tambo e

⁶⁸ Chocombongue, Rev. Tarciso Pedro. Em entrevista concedida no Huambo, 04 de Maio de 2009.

⁶⁹ Medina, Maria do Carmo – *Angola: processos políticos de luta pela independência*. Lisboa: Almedina, 2005, p. 38.

⁷⁰ Henderson, Lawrence. Op. cit. p. 329.

⁷¹ Ibid., p. 330.

o reverendo Augusto Chipesse⁷². Deste modo processava-se também a reorganização da estrutura das missões protestantes do centro de Angola. Ou seja «a mudança de estatuto de igrejas regionais para denominações nacionais»⁷³. Situação que foi, de certo modo, pressionada pelo governo angolano, obrigando à centralização das esferas administrativas das instituições religiosas, cujas delegações deveriam fazer-se representar nos departamentos do Estado, na capital do país.

A decisão de mudança da denominação de Concelho das Igrejas Evangélicas Central (CIEAC) para Igreja Evangélica Congregacional de Angola (IECA), visou essencialmente libertar a Igreja dos limites estipulados pelo Decreto 77 de 1922⁷⁴ que, entre muitos constrangimentos, confinava as actividades da Igreja apenas ao «corredor central de Benguela, ao norte da Huíla, o sul e o leste do Kwanza Sul, ao Huambo, ao Bié e ao Moxico»⁷⁵. Deste modo, com a nova designação atribuíam-se um sentido de ruptura histórica e de afirmação das fronteiras do país como únicos limites.

Contudo, houve outros factores que estiveram em causa na decisão de mudança da denominação da Igreja. Segundo Henderson, uma das principais causas que precipitou esta decisão deveu-se ao facto de a CIEAC ter ficado sem os seus principais quadros de direcção. Começando mesmo pelo seu secretário-geral, na altura o reverendo Ricardo Uliengue Epalanga⁷⁶, o tesoureiro geral e mais seis eminentes figuras desta organização. Estes responsáveis juntaram-se à UNITA que, na época, andava refugiada nas matas. As consequências deste episódio não tardaram: «os militares angolanos ocuparam a missão do Dôndi (...) [e] a sede do CIEAC foi transferida dali para o Huambo»⁷⁷.

Sem uma direcção presente e com a hostilização por parte do governo, acusando-a de pertencer à UNITA, a comunidade religiosa das cidades apressou-se a, em 1977, eleger um novo pastor do CIEAC, o reverendo Henrique Etaungo Daniel⁷⁸. E, sob a direcção deste, em 1979⁷⁹ adoptou-se a nova designação para a Igreja. Ou seja, passou a ser: Igreja Evangélica Congregacional de Angola.

Não obstante isso, a direcção do CIEAC nas matas continuou a existir e a levar a cabo o trabalho de evangelização nas áreas controladas pela UNITA, levando a que as duas direcções se distanciassem em termos de filosofia de funcionamento e de apreciações sobre os

⁷² Chocombongue, Rev. Tarciso Pedro. Em entrevista concedida no Huambo, 04 de Maio de 2009.

⁷³ Henderson, Lawrence. Op. cit. p. 429.

⁷⁴ Ibid., p. 286.

⁷⁵ Chocombongue, Rev. Tarciso Pedro. Em entrevista concedida no Huambo, 04 de Maio de 2009.

⁷⁶ Henderson, Lawrence. Op. cit. p. 431.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

desenvolvimentos do contexto político angolano. Esta situação só viria a sofrer uma mudança no ano de 1992 com a realização de uma assembleia conjunta que, ao juntar a direcção de um e de outro lado do conflito, «delibera que todos aqueles pastores que tiveram do lado das matas, a Igreja IECA é essa aqui [sic] desde 1978. Então chamou-se assembleia conjunta no sentido de integrar os irmãos que estavam nas matas»⁸⁰. A esta reunião, o pastor Abias Couto, designou como «a reunião da cura»⁸¹ e descreveu como o início de um período de transição interna: «nós também tivemos um período de construção da paz. Tivemos o programa de paz durável, que serviu para aproximar os irmãos desavindos»⁸².

O plano de reintegração dos elementos da Igreja que se encontravam nas matas, do outro lado da guerra, cumpriu os intentos de depuração de toda uma história marcada pelas alianças e pela estreita cooperação com a UNITA. Deste modo, juntando a comunidade IECA sob os desígnios de uma liderança renovada e politicamente descomprometida, projectava-se a Igreja para uma outra dimensão de significados, longe das conotações preconceituosas que eram, de certo modo, amplamente partilhada por muitos angolanos. Contudo, ainda hoje é significativamente marcante o esforço de muitos membros da IECA em sublinhar e referenciar factos com a única intenção de se demarcarem historicamente e à IECA de qualquer tipo de vínculo firmado, em algum momento, com a UNITA:

Com a “guerra das cidades” não houve uma separação da IECA. As pessoas tiveram que fugir nas aldeia, quimbos... [sic] eu próprio tive que me refugiar pessoalmente. Então, significa que as cidades tiveram que ficar desertas. E as pessoas tiveram que ir para as áreas rurais. Aqueles que se viram ideologicamente identificados, então seguiram as caravanas. Aqueles que se viram identificados com um determinado partido, ou saíram ou ficaram com as caravanas. Mas como IGREJA não tivemos problemas absolutamente nenhuns. Continuou como uma única igreja. (...) As balizas políticas tiveram que ser estabelecidas a partir de 1996. De tal maneira que um membro qualquer não pode ter nem uma camiseta de um partido político. Embora que a constituição me garanta que possa ter uma posição qualquer, porem em termos éticos da igreja temos que observar.⁸³

⁸⁰ Chocombongue, Rev. Tarciso Pedro. Em entrevista concedida no Huambo, a 04 de Maio de 2009.

⁸¹ Pastor Abias Couto, Secretário-executivo do Sínodo da IECA em Luanda. Em entrevista concedida em Luanda, a 12 de Maio de 2009.

⁸² Idem.

⁸³ Chocombongue, Rev. Tarciso Pedro. Em entrevista concedida no Huambo, a 04 de Maio de 2009.

Capítulo 2 – Enquadramento teórico

2.2 – Discursos e práticas de reconciliação nacional e construção da nação

Pensamos que os “discursos” e as “práticas” sobre “reconciliação nacional” e “construção da nação” não podem ser pensados senão num quadro de relação de forças entre vários actores sociais. Sendo que, o aqui exposto propõe-se apenas a analisar os “discursos” e as “práticas” que se opõem às dominantes e/ou se afirmam como alternativas.

2.2.1 – Os discursos

Para Michel Foucault, no quadro da sua análise às estruturas de domínios, poderes e controlo social, o “discurso” «(...) não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo qual, e com o qual se luta, o poder do qual nos queremos apoderar»⁸⁴, assumindo deste modo a perspectiva que analisa os discursos como um sistema de representações onde se localizam as chaves da transformação social.

As concepções mais comuns de “discurso” focam definições que conduzem a noções gerais onde se perfilam ideias que apontam para o seguinte: «(...) discurso é um conjunto de enunciados de um falante num contexto de interacção (e com poder de acção e de *normatização* e, portanto, com uma ideologia específica), constituindo um objecto produzido e produtor de certas relações sociais»⁸⁵. Iñiguez e Antaki analisam o discurso como produto social. Nesta perspectiva, o discurso é visto como «(...) um conjunto de práticas linguísticas que mantêm e promovem certas relações sociais»⁸⁶. Por outro lado, Chouliaraki e Fairclough ligam a ideia de “discurso” à urgência da construção social levada a cabo pelos actores sociais quando referem que o discurso «é a construção reflexiva da prática social»⁸⁷. Aqui, o discurso não pode ser pensado senão, por um lado, como fazendo parte de um determinado contexto social e, por outro, como ferramenta de transformação da realidade social: «the discourse is one moment in a social practice which is dialectically linked to others, with an

⁸⁴ Foucault, Michel – *A Ordem do Discurso*, Lisboa: Relógio D'água, 1997, p. 10-11.

⁸⁵ Borloti, E., et al, “Análise comportamental do discurso: fundamentos e método”. *Psic.: Teor. e Pesq.* [online]. 2008, vol.24, n.1, pp.101-109. Em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010237722008000100012&script=sci_arttext&tlng=es, consultado a 18 de Novembro de 2009.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Chouliaraki, Lilie; Fairclough, Norman – *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analyses*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 4, (tradução livre),

orientation to practical intervention aimed changing (this bit of) the world»⁸⁸.

Estas propostas sobre a apreensão do conceito de “discurso” colocam-se em relação às duas grandes linhas teóricas através das quais se têm analisado o “discurso”. Uma que perfila na linha das explicações estruturalistas de Michel Foucault⁸⁹, onde aparecem Ernesto Laclau e Siegfried Jäger. Este último reformula a teoria social construtivista de Laclau⁹⁰ e afirma que o «o discurso é uma ideia consolidada de enunciação que determina e legitima as acções e os exercícios de poder»⁹¹. A outra linha teórica é a que se localiza no campo da psicologia-social, em que o nome mais referenciado é de Teun van Dijk. Este, que define o discurso «como um evento comunicativo, incluindo a interacção por meio da conversa, o texto escrito, bem como os gestos e corporais e faciais (...) imagens e qualquer outra dimensão multimédia ou ‘semiótica’ de significação»⁹². Contudo, Teun van Dijk não deixa também de ter uma perspectiva estruturalista no seu projecto analítico sobre o discurso, uma vez que para o mesmo o «(...) Discourse take place within society, and can only be understood in the interplay of social situation, action, actor and societal structures»⁹³.

Para nós, e é o que resulta da perspectiva de Jäger, estas duas correntes de análise teórica têm o condão de relacionar um aspecto subjectivo do “discurso” — ligado à formação do sujeito social e às formas de como ele apreende a realidade social e outro objectivo, — referente às relações de poder e aos instrumentos de transformação da sociedade⁹⁴. Jäger, contudo, evita a teoria materialista sobre análise crítica do discurso, deslocando a questão do discurso «como sendo significados materiais»⁹⁵, para uma perspectiva que o analisa «como significados de produtos sociais»⁹⁶. Com isso, somos levados a olhar para os “discursos” não já como estruturas de domínios e de poder mas sim — dentro do que nos propõe Giddens — como *regras e recursos* com “propriedades estruturais” dentro dos sistemas sociais⁹⁷. Giddens olha para o discurso como ferramentas de estruturação dos sistemas sociais que se materializam nas interacções sociais. Sendo que para ele «(...) os sistemas sociais, por

⁸⁸ Chouliaraki, Lilie. Op cit. p. 41.

⁸⁹ Wodak, Ruth; Meyer, Michael – *Methods of Critical Discourse Analyses*, Sage Publication: New Delhi, 2006, p. 20.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Cf. Ibid. (tradução livre).

⁹² Cf. Ibid. (tradução livre).

⁹³ Cf. Ibid., p. 21

⁹⁴ Cf. Ibid., p. 35

⁹⁵ Jäger, Siegfried – “Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological aspects of a critical discourse and dispositive”. In Wodak, Ruth; Meyer Michael, (eds), *Methods of Critical Discourse Analyses*. Sage Publication: New Delhi, 2006, p. 36. (tradução livre).

⁹⁶ Ibid. (tradução minha).

⁹⁷ Ver Giddens, Anthony, – *Dualidade da Estrutura: Agência e Estrutura*. Lisboa: Celta, 1979, p. 45.

oposição à estrutura, existem no tempo-espço e são constituídos por práticas sociais»⁹⁸. Práticas sociais que são levadas à cabo através do «‘conhecimento’ que o(s) actor(es) t(ê)em (...) da sociedade de que é [são] membro(s)»⁹⁹. Desta feita, esse «‘conhecimento’ terá de ser entendido em termos de consciência discursiva (...) isso é, aquilo que os actores são capazes de ‘falar sobre’ (...) o que fazem»¹⁰⁰. Contudo, esta dimensão do “discurso” terá de ser analisada fora dos condicionamentos estruturais sem que, no entanto, deixe de ser pensado como propriedade estruturante que, por um lado, se apresenta como *regras e recursos* produtores de significados sociais e, por outro lado, como produto das interacções sociais resultantes do conhecimento que os actores têm da sociedade de que são membros. É assim que preferimos tomar o termo “discurso” «(...) para nos referirmos a elementos *semióticos* das práticas sociais¹⁰¹», sendo que isso «inclui a língua (escrita e falada, em combinação com outros elementos semióticos, por exemplo com a música e com o canto), a comunicação não-verbal (expressão facial, movimentos corporais, gestos, etc.) e as imagens visuais (como por exemplo as fotografias e os filmes)»¹⁰². Considerando que esta perspectiva seja metodologicamente mais útil para separarmos os discursos – visto como práticas discursivas «nos quais os conhecimentos são transportados»¹⁰³, – das práticas (que, neste caso, convertidas em ‘acções’) «como práticas não-discursivas, nos quais qualquer conhecimento é transportado, sendo precedido e/ou constantemente acompanhado pelo conhecimento»¹⁰⁴. Desta feita, podemos afirmar que a maior parte das interacções sociais envolvem discursos que, por sua vez, contêm propriedades de transformação da sociedade e que, internamente, incorporam as possibilidades de serem regeneradas e recriadas para e no exercício da interacção social.

⁹⁸ Giddens, Anthony. Op. cit. p. 51.

⁹⁹ Ibid., p. 49

¹⁰⁰ Ibid., p. 49-50

¹⁰¹ Chouliaraki, Lilie; Fairclough, Norman. Op. cit. p. 38, (tradução livre).

¹⁰² Ibid. (tradução livre).

¹⁰³ Jäger, Siegfried. Op. cit., p. 56, (tradução livre).

¹⁰⁴ Ibid. (tradução livre).

2.2.2 – As práticas

Os autores da área de estudos da Critical Discourse Analysis referem que as interações sociais se desenrolam numa constelação semiótica através da qual práticas discursivas e não-discursivas são partilhadas. Para estes, todas as práticas sociais – incluindo dimensões como «a actividade produtiva, os significados de produção, as relações sociais, as identidades sociais, os valores culturais, e a consciência social – são em parte semióticas»¹⁰⁵. Contudo, deixam claro que os estudos da semiótica e das relações sociais habitam campos disciplinares distintos. Para nós, o que interessará aqui como “práticas sociais” é analisado dentro da perspectiva das relações sociais, sendo que para isso se persegue a via metodológica que associa a perspectiva da estrutura social à perspectiva da acção social. Deste modo, a discussão produzida neste âmbito sugere que «analisar a vida social como prática é uma maneira de relacionar estruturas abstractas com eventos concretos ou de combinar as perspectivas da estrutura e da agência»¹⁰⁶.

Pierre Bourdieu, não falando explicitamente de estrutura, foca a noção de “habitus” para sustentar o seu projecto teleológico das práticas sociais. Assim, na análise que ele faz, surge então a relação dialéctica entre uma e outra. Ou seja:

“(…) as práticas que o habitus produz enquanto princípio gerador de estratégias que permitem enfrentar situações imprevistas e incessantemente renovadas são determinadas pela antecipação implícita das suas consequências, isto é, pelas condições passadas da produção do seu princípio produtivo, de tal maneira que tendem sempre a reproduzir as estruturas objectivas cujo produto em última análise são.”¹⁰⁷

Deste modo, o *habitus* é representado como um universo de reservas estratégicas que gerem as performances das *acções* dos *indivíduos*. Ou seja «(…) como o lugar por referência a um campo de potencialidades [ou probabilidades] objectivas, imediatamente inscritas no presente, coisas a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer, por referência a um *por vir* (...)»¹⁰⁸. Assim, Bourdieu sublinha o facto de as “práticas” só poderem ser entendidas num plano de relações dialécticas com o *habitus*, para a partir daí ser, então, entendida como «(…) estruturas características de um tipo determinado de condições de existência, que, através da necessidade económica e social (...) [estão] no princípio da percepção e da apreciação de toda

¹⁰⁵ Chouliaraki, Lilie; Fairclough, Norman. Op. cit. p. 112-123, (tradução livre).

¹⁰⁶ Giddens, Anthony. Op. cit., p. 11.

¹⁰⁷ Bourdieu, Pierre – *Esboço de uma Teoria da Prática*. Lisboa: Celta Editora, 2002, p. 164.

¹⁰⁸ Ibid.

a experiência ulterior»¹⁰⁹.

Para Giddens, a análise das “práticas sociais” deve localizar-se na perspectiva que assinala a concepção da análise estrutural da acção. Nela, a relevância das dimensões desta *acção*, tal como a *agência* e *poder*, contribuem na construção da noção de *estrutura*. Esta *acção* é desenvolvida através de «regras e recursos»¹¹⁰ que, por sua vez, incorporam «propriedades estruturantes [que estão] recursivamente implicadas na reprodução dos sistemas sociais»¹¹¹. Assim, sendo o conceito de *acção* é por si definido como: «corrente de intervenções causais, concretas ou projectadas, de entes corpóreos no decorrer do processo de acontecimentos que ocorrem no mundo»¹¹².

Chouliarki e Fairclough¹¹³ salientam, por outro lado, que o conceito de “prática” pode tornar-se ambíguo no contexto da relação dialéctica com o “habitus” em Bourdieu, ou no da “dualidade da estrutura” de que nos fala Giddens. Sendo que para eles a “prática” pode ser entendida «tal como [a] ‘acção social’, que é dada num tempo e espaço particular, em que se cristaliza num período relativamente longo – uma prática que se traduz no sentido da habitual forma de acção»¹¹⁴. Deste modo, não seria de todo exagerado inferir que, a “prática” é a *estrutura* em *acção* que, por força disso, está constantemente em reformulação, constrangida pelas regras que os actores incessantemente negociam no decurso das interacções sociais.

Fairclough chama à atenção para a noção de tempo e de espaço do acontecimento quando sublinha o facto de que se reconhece como uma “prática” a prática vigente, num tempo e num espaço, ou ainda como afirmava noutro ensaio: «maneiras habituais, circunscritas a determinadas épocas e lugares, pelo que as pessoas aplicam recursos (material ou simbólico) para interagirem no mundo»¹¹⁵. Com feito, a ideia da temporalidade relativa usada como escala de aferição de uma prática faz parte da opção de uma visão dialéctica sobre a análise teórica da “prática”, na qual estes autores rejeitam os determinismos: quer os que «colocam toda a ênfase sobre a estabilidade das estruturas, quer sobre o voluntarismo que coloca toda a ênfase sobre a actividade concreta»¹¹⁶ e assim referem-se às acções sociais «como dependendo acima de tudo e constrangidos pela relativa permanência nas quais [no

¹⁰⁹ Bourdieu, Pierre. Op. cit. p. 166.

¹¹⁰ Giddens, Anthony. Op. cit., p. 31.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., p. 14.

¹¹³ Chouliaraki, Lilie; Fairclough, Norman. Op. cit. p. 23.

¹¹⁴ Ibid., p. 22, (tradução livre).

¹¹⁵ Chouliaraki, Lilie; Fairclough, Norman. Op. cit. p. 21, (tradução livre).

¹¹⁶ Ibid. (tradução livre)

seu decurso] se produzem acordos sociais»¹¹⁷.

Na área dos estudos da Critical Discourse Analysis e da Mediated Discourse Analysis, encontramos o conceito de prática definido como «uma acumulação histórica no qual o corpo habitus/histórico do actor social, produto das acções (mediadas e reflectidas) tomadas ao longo da sua vida (experiência) são reconhecidas por outros actores sociais como ‘a mesma’ acção social¹¹⁸». Deste modo, estes estudos olham para as práticas sociais como fazendo parte de um compósito de outras práticas. Ou seja, como se aquelas não pudessem ser reconhecidas senão dentro de um quadro de ligação num universo de trocas coerentes destas práticas, formando assim o que chamam de «nexus of practice»¹¹⁹ que designam como “a intersecção ou ligação de múltiplas práticas de tal forma que seja possível que um dado grupo venha poder reconhecer o mesmo conjunto de acções. »¹²⁰. A este grupo de reconhecimento e de partilha do mesmo universo de práticas, os estudos da Mediated Discourse Analysis, chamam de «comunidade de práticas»¹²¹, o que é definido como «um grupo de pessoas que regularmente interagem entre si com vista a algum propósito ou objectivo comum»¹²². Deste modo, tal como Chouliarki e Fairclough sugerem, todas as práticas sociais combinam recursos materiais e simbólicos em vários graus. E sendo que ao mesmo tempo são reflexivas, «a construção de uma prática social constitui por si mesma parte de uma prática »¹²³. Para resumir, Chouliarki e Fairclough apontam três principais características das práticas que são:

1) as práticas são formas de produção social, não apenas da produção económica mas também, por exemplo, a produção dos domínios culturais e políticos [e do religioso]; 2) estas práticas estão localizadas dentro de uma rede de relações com outras práticas e estas relações “externas” determinam a sua constituição interna; e 3) as práticas geralmente possuem uma dimensão reflexiva: as pessoas normalmente gerem as representações “do que fazer” como parte “do que se faz”.¹²⁴

¹¹⁷ Ibid. (tradução livre).

¹¹⁸ Scollon, Ron – “Action and Text: towards an integrated understanding of the place of text in social (inter)action, mediated discourse analysis and problem of social action” in Wodak, Ruth; Meyer Michael, (eds), *Methods of Critical Discourse Analyses*, Sage Publication: New Delhi. 2006, p. 149.

¹¹⁹ Ibid., p. 150.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., p. 151.

¹²³ Chouliaraki, Lilie; Fairclough, Norman. Op. cit. p. 23.

¹²⁴ Chouliaraki, Lilie; Fairclough, Norman. Op. cit. p. 38, (tradução livre).

2.3 – A Religião Protestante

Pensamos que a elaboração de um conceito sobre religião no contexto deste trabalho só será de todo frutífera se nos ajudar a perceber aquelas das suas dimensões susceptíveis de criarem *instâncias* sugestivas de acções e representações do mundo nos os fiéis. Estas dimensões, têm sido estudadas por vários autores e estão presentes em várias definições sobre a religião. Todavia, reconhecemos ser importante encontrarmos uma síntese capaz de captar os referenciais (tributários da prática religiosa protestante) em questão dentro das dinâmicas em jogo no contexto dos discursos e das práticas de “reconciliação nacional” e de “construção da nação”.

Segundo Émile Durkheim, a religião é «um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas (...) que unem uma mesma comunidade moral chamada igreja»¹²⁵. Pensamos que nesta definição se deva sublinhar a ideia da “igreja” como um *sistema* de práticas de uma mesma “comunidade” que, pela partilha das mesmas crenças, formam um complexo de acções baseadas em condutas morais.

Por outro lado, Clifford Geertz refere que a “religião” possui várias dimensões, de entre as quais a cultural, entendendo por cultura «um sistema de concepções herdadas – padrões de significados incorporados historicamente, – expressas e transmitidas de forma simbólica e por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seus conhecimentos e atitudes perante a vida»¹²⁶. Por esta via, Geertz define a “religião” como «um sistema de símbolos que actua para estabelecer poderosas, persuasivas e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral (...)»¹²⁷. Nesta noção, concebe-se a “religião” como um *sistema* de *símbolos* que aspira enformar os homens em todas as dimensões da sua vida. Ou ainda que estes *símbolos* têm a susceptibilidade de «(...) sintetizar o *ethos* de um povo — o tom, o carácter, e a qualidade da sua vida, seu estilo moral e estético e de humor (e sua visão do mundo) a imagem que têm da forma como as coisas são na sua pureza e as suas mais abrangentes ideias de ordem »¹²⁸.

Com a perspectiva que olha para a “igreja” como propiciadora da formação de um *ethos* que enforma o carácter, as representações e as acções de um povo, Geertz dá-nos, no essencial, um instrumento de grande utilidade para a definição do conceito quando, por

¹²⁵ Durkheim, Émile – *Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema Totémico na Austrália*. 1^a ed., Oeiras: Celta Editora, 2002. p. 50

¹²⁶ Geertz, Clifford – “Religion As Cultural System”. In *The Interpretation of Cultures*. London: FontanaPress, 1993, p. 89, (tradução livre).

¹²⁷ Ibidem

¹²⁸ Ibid., p. 90, (tradução livre).

exemplo, refere que os «(...) símbolos da religião formulam uma congruência básica entre um estilo particular de vida e uma metafísica específica (...)»¹²⁹.

Voltaremos mais adiante ao *ethos* religioso. Por ora, achamos importante introduzir aqui uma perspectiva que problematiza a visão que dá conta de uma certa congruência simbólica no interior do *sistema* que é a religião. Para Pierre Bourdieu, a «religião é um sistema em que proliferam não só um único corpo de símbolos interagindo entre si, mas uma variedade de sistemas simbólicos que nem sempre concorrem harmoniosamente»¹³⁰. Bourdieu, desta feita, retira o *sistema religioso* do isolamento que se supõe a partir de Geertz, e coloca-o numa relação permanente com outros *sistemas sociais*, nos quais a religião afirma os seus limites delineando o que é sagrado e o que é profano. Com efeito, «(...) Os símbolos afirmam-se, assim, na noção de prática, como os instrumentos por excelência de integração social, tornando possível a reprodução da ordem estabelecida»¹³¹. Assim, a delimitação do campo religioso é exercida através da evocação simbólica que, por um lado, reforça as suas fronteiras e, por outro, garante a sua reprodução por meio das práticas que legitima. Esse processo é feito, segundo Bourdieu, por via dos «(...) agentes que estão em concorrência no campo da manipulação simbólica [e que] têm em comum exercer uma acção simbólica: são pessoas que se esforçam por manipular (...) os princípios da construção da realidade social»¹³².

Com isso — e agora para voltar a Geertz — entre os muitos aspectos referenciados nesta análise sobre a religião que poderiam ser problematizados, para nós apenas uma questão surge com grande pertinência: de que tipo é a relação que a religião mantém com o que ela cria, ou seja, com o *ethos* de um povo? Tentaremos analisar este ponto mais adiante. Por ora, apenas procuraremos ver como é que o Protestantismo, como dogma religioso, propiciou o aparecimento de um *ethos* de um tipo *especial*.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Bourdieu, Pierre – “La Dissolution du religieux” in *Chose Dites*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1987, p. 119.

¹³¹ Ibid.

¹³² Bourdieu, Pierre., p. 119-120.

2.3.1 – O protestantismo, o ascetismo calvinista e a construção do *ethos* de um povo

Martin Luther formulou a ideia segundo a qual «o homem podia conquistar a salvação eterna pelos seus méritos, ou mais exactamente, que o homem tinha possibilidade de criar nele próprio, amando Deus de uma forma desinteressada, a disposição necessária para a infusão da graça»¹³³. Desta maneira, Lutero anunciava que uma crença religiosa poderia ser vivida intimamente. Ou seja, ele proclamava «a igreja invisível, interior, espiritual e produto da experiência íntima vivida entre o crente e Deus»¹³⁴ onde, entre o cristão e Deus só já existia uma única autoridade: «(...) a da Bíblia»¹³⁵.

Esta perspectiva, para além de ter representado um corte com a *praxis* da Igreja Católica, ajudou a que se formatasse uma fórmula inédita na busca de novas experiências espirituais. Sendo mesmo, mais tarde, adoptada como método oficial de evangelização protestante através do sacerdócio universal.

Contudo, só posteriormente, e com Jean Calvino, as ideias de Lutero vieram a assentar numa espécie de *ética* que respondiam às questões sobre as formas pelas quais os cristãos podiam alcançar a salvação eterna. Calvino colocou o assento nas características éticas do cristão como forma de alcançar a glória divina. E, deste modo, produziu as condições para que se criasse uma profunda «(...) relação entre a vida religiosa e a actividade temporal (...)»¹³⁶. Contudo, é o século XVIII o palco dos debates reformistas religiosos protagonizados pelos representantes do protestantismo ascético — «(...) movimento ascético, a que no sentido mais lato desta palavra (...) chamamos puritanismo»¹³⁷.

Weber refere que os movimentos reformistas do protestantismo ascético foram caracterizados por quatro tipos principais: 1. o calvinismo (...); 2. o pietismo; 3. o metodismo; [e] 4. As seitas nascidas do movimento baptista»¹³⁸; no essencial, o que tinham em comum era a atitude de questionar a via sacramental para o alcance da salvação eterna. Neste ponto, a questão fulcral é deslocada da ideia sobre a importância do sacramento como forma de comunhão com Deus, para a ideia da predestinação. Neste campo:

¹³³ Cunha, Mafalda F. – *Reforma e Contra Reforma*. 1ª ed. Lisboa: Quimera, 2002, p. 22.

¹³⁴ Ibid., p. 30.

¹³⁵ Ibid., p. 26.

¹³⁶ Weber, Max – *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 6ª ed., Lisboa: editorial Presença, 2001, p. 61.

¹³⁷ Ibid., p. 89.

¹³⁸ Weber, Max. Op. cit., p. 88.

a «(...) comunhão de Deus com os seus eleitos apenas se processava consciente pela Sua acção (*operatur*) sobre eles e pelo conhecimentos que eles disso tomavam — de maneira que o comportamento deles nascia da fé originada pela graça divina, e a fé, por sua vez, era legitimada pela qualidade das acções¹³⁹.

Assim, fazia-se por se estabelecer, por via dogmática, o comportamento de fé do cristão reformado que, não obstante ser um dos eleitos de Deus, devia mostrar através das suas acções que a glória de Deus incidia sobre as suas obras. Expresso de outra maneira salienta-se que:

O cristão eleito existe unicamente para aumentar, tanto quanto for possível, a glória de Deus no mundo, ao cumprir os seus mandamentos. Mas Deus exige a acção social do cristão, pois pretende que a organização social seja moldada segundo os seus mandamentos e lhes corresponda¹⁴⁰.

Desta feita, no terreno do calvinismo, o cristão era chamado a moldar a organização social. Contudo, esta intervenção no mundo — segundo este dogma que para Weber era a pedra angular da doutrina reformada¹⁴¹ — exigia do cristão uma «(...) conduta ética metodicamente racionalizada»¹⁴². Sendo que assim, ao adoptar esta metodologia ética de conduta, o cristão, na sua racional intervenção na organização social, faz a glória de Deus incidir sobre o mundo e, com isso, «(...) devido a esta metodologia ética da conduta a que obrigava os homens, o calvinismo, ao contrário do luteranismo, cristianizou toda a existência»¹⁴³.

Para nós, no que nos parece crucial nesta questão, é o facto de esta metodologia de intervenção cristianizada consubstanciar, no dogma reformista, o *ethos* cristão. Ou seja, enforma «o tom, o carácter, e a qualidade da sua vida, seu estilo moral e estético e de humor (e sua visão de mundo) a imagem que têm da forma como as coisas são na sua pureza e as suas mais abrangente ideias de ordem»¹⁴⁴ de que nos fala Geertz. Ou ainda, noutros termos, constrói um *self*¹⁴⁵ em conformidade com uma mesma comunidade de existências

¹³⁹ Weber, Max. Op. cit., p. 99.

¹⁴⁰ Ibid., p. 96.

¹⁴¹ Ibid., p. 106.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Geertz, Clifford. Op. cit. p. 90.

¹⁴⁵ Optamos por traduzir o termo “self” pela expressão em português “eu”. Por acharmos ser prática corrente em muita da literatura na área das Ciências Sociais traduzida para português. Na qual por «‘eu’ se entende, por um lado a dimensão consciente do sujeito ou ‘eu’, e, por outro, dimensão reflexiva e auto-referencial de ‘para mim’(...)». Esta referência corresponde a de: Curto, Diogo R.; George, João P.; Jerónimo, Miguel B., “Nota de Apresentação” In Tuner, Bryan S., (ed.) *Teoria Social*. Lisboa: Difel, 2002.

cristianizadas.

2.3.2 – Proposta de análise sobre as *dinâmicas* da igreja no contexto político angolano

Robert Fatton vê a relação entre o Estado e a igreja em África a partir de uma perspectiva marxista. Fatton analisa a relação entre estas duas instituições no contexto africano como processo dialéctico, cuja acção se desenrola no espaço *fora* do domínio do Estado e da política formal. Sob esta proposta as igrejas não se podem apresentar senão como gestoras de uma espécie de «contexto de dominação consensual exercida pela classe dirigente que, levando a que esta desenvolva uma estratégia de não violência do controlo, pode conduzir as classes subordinadas à aceitação das relações políticas e económicas assimétricas»¹⁴⁶. Desta feita, Fatton sugere a consideração da hipótese segundo a qual as igrejas também serem movidas por interesses de hegemonia no controlo dos recursos simbólicos (e materiais) através dos quais se vão processando os consensos sociais pelo domínio dos recursos políticos e económicos, adoptando estratégias de posicionamento que muitas vezes extravasam o simples domínio do religioso, tornando-se, com isso, em actores da esfera da política informal.

Concordamos com esta visão, uma vez que achamos importante olhar para a religião (seja ela a Católica Romana, evangélica ou outras, não «comme un tout monolithique, un ensemble homogène fonctionnant *un bloc*, (...)»¹⁴⁷, admitindo que é no formato heteróclito e na postura plural da sua actuação que deva ser analisada as suas práticas.

Entretanto, Messiant, analisando uma das práticas correntes das igrejas de e em Angola, refere que «(...) muitas igrejas vêm fazendo parte do jogo político de cooptação praticado pelo regime, deixando que muitos dos seus responsáveis beneficiem de privilégios de Estado tornando-se deputados pelas listas do MPLA ou ainda sendo incluídos no Conselho de República»¹⁴⁸. Este facto leva-nos a pensar a igreja em Angola não propriamente como uma entidade com uma postura definida no campo político mas sim como um espaço aberto (neutro) de reserva de recursos de capitalização de legitimidades para projectos políticos, estando disponível às incursões quer dos agentes do poder estatal e quer também dos agentes

¹⁴⁶ Fatton, Robert Jr. – *Predatory Rule: State and Civil Society in Africa*. Colorado: Lynne Rienner Publisher, Inc., 1992, p. 25, (tradução livre).

¹⁴⁷ Constantin, François; Coulon, Christian – “Religion et démocratie: introduction à une problématique africaine”. In *Religion et Transition Démocratique en Afrique*. Paris: Éditions Karthala, 1997, 13.

¹⁴⁸ Messiant, Christine, Op. cit., 2000, p. 12-13.

fora deste poder, que lutam para projectar uma visão alternativa de gestão do Estado e da *res publica*. Neste contexto, admitimos que a igreja não pode ser encarada como um mero actor, constrangida pelo poder do Estado e interagindo num suposto espaço autónomo de actuação cívica junto de outras organizações não estatais, mas sim, como refere Fatton, como:

(...) parte paralela num sistema de trocas em que se negociam poderes e domínios sobre os recursos de prestígio e de riqueza e onde se formam e se estruturam as alianças de reivindicação exercida pelos grupos sociais (classes oprimidas) que negam a cumplicidade com a classe dominante, gestora do Estado¹⁴⁹.

2.4 – A igreja e a reconciliação nacional

A elaboração de um vocabulário da reconciliação nacional é encarado como uma peça fundamental em contextos “pós-conflito” por inaugurar um léxico com base no qual os actores sociais se orientam na “geografia gramatical” da “reconciliação”. Ao conjunto deste vocabulário chamamos narrativas de reconciliação. Por outro lado, admitimos também que «o conceito da reconciliação nacional é obviamente um conceito nuclear para toda a análise da construção da nação (...)»¹⁵⁰.

2.4.1 – Pós-conflito, reconciliação, *peace making* - *peace building*

Embora haja propostas para definir a reconciliação nacional em termos operacionais, neste projecto, o conceito é usado em sentido heurístico para designar os devires, nos vários sentidos assumidos, das segmentações dos conflitos que presidem acções de integração social a nível nacional. Na nossa perspectiva, a reconciliação nacional referir-se-á a um complexo dos discursos e das práticas alternativas de vários actores, ou seja, ao exercício de forças sociais não determinadas (ainda que, possivelmente, condicionadas) por políticas institucionais governamentais.

Em grande medida, os contextos “pós-conflito” são analisados na perspectiva dos esforços produzidos pelos agentes sociais com vista à restituição e reconstrução dos sistemas sociais que vigoravam antes dos conflitos. O termo “conflito”, nesta perspectiva analítica,

¹⁴⁹ Fatton, Robert Jr. Op cit., p. 5, (tradução livre).

¹⁵⁰ Pestana, Nelson. Op. cit., p. 36.

foca o colapso dos sistemas sócio-culturais, e são estudados como «(...)‘disruptores’ de uma rede de relações de interdependências anteriormente existentes nas comunidades (...)»¹⁵¹. A ideia subjacente a este paradigma é a de que (...) «conflict always disrupts the cultural continuity, and therefore the identity of community. With the destruction (...), comes the disruption of symbolic systems of cultural reproduction»¹⁵². Deste modo, para além dos contextos “pós-conflito” serem vistos como «(...) the attempted reinstitution of pre-existing socio-cultural systems (...)»¹⁵³, fica também implícito que “reconciliação” seja «encarada como uma forma de construção da comunidade»¹⁵⁴, seja essa uma comunidade *imaginada* — *espectro da nação* — ou sentida como *real*.

Podemos afirmar que, nesta perspectiva, o conceito de “pós-conflito” está fortemente relacionado às ideias que prevêem o inaugurar de um contexto de conciliação de interesses, de integração e coesão social. Ou seja, sempre subentende “reconciliação”. Deste modo, o enfoque da nossa análise recairá sobre os discursos e sobre as práticas produzidas nos contextos das transformações sociais operadas na descontinuidade das dinâmicas verificadas em períodos de conflitos. Ou seja, sobre as dinâmicas conducentes à eliminação das causas dos conflitos. Este contexto de transformações é entendido como o de propiciador de processos nos quais os actores envolvidos negoceiam a manutenção da paz, o que também é designado de «peace-making»¹⁵⁵.

Para nós, o conceito de “paz” devia ser usado numa perspectiva múltipla. Não querendo apenas referir-se à «(...) absence of overt physical harm to people and property that emanates from wars, murders and vandalism, among others»¹⁵⁶ sob a pena de se fazer perceber da ausência de conflito um indicador de sucesso de paz e da sua manutenção, ou de encarar os contextos de paz «(...) a condition of tranquillity in which there is no disagreement or dispute, in which conflicts are banished and people, individually and colectively, live in calm and serenity»¹⁵⁷. Ao contrário desta ideia, vemos no processo de manutenção da paz uma forte

¹⁵¹ Ferreira, Patrícia M. — “Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África”. **Cadernos de Estudos Africanos**, Lisboa: Centro de Estudos Africanos do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, N.º 7/8, 2002, p. 11-12.

¹⁵² Demaria, Cristina; Whright, Colin — *Post-conflict Cultures: Rituals of Representation*. London: Zoilus Press in Association with CTCs Publications, 2006, p. 5.

¹⁵³ *Ibid.*, 9.

¹⁵⁴ Ferreira, Patrícia M. *Op. cit.* p. 12.

¹⁵⁵ Assefa, Hizkias — “Peace and Reconciliation As a Paradigm: A Philosophy of Peace and Its Implications for Conflict, Governance and Economic Growth in África” In Assefa, Hizkias; e Wachira, George; *Peacemaking and Democratisation in Africa: Theoretical Perspectives and Church Initiatives*, Nairobi: East African Education Publisher, 1996, p. 43.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Assefa, Hizkias. *Op. cit.*, p. 43.

dimensão de acções sociais tendentes à conversão das causas do conflito violento em dinâmicas de conciliação, sem que para isso deixem de ser necessariamente conflituosas. Desta feita, introduzir aqui esta dimensão não de total ausência de conflito mas de transformação e resolução das causas dos conflitos por via conflituosa ao conceito de “paz”, é uma excelente perspectiva para localizarmos na sua definição as redes de relações sociais onde «Structures are available through which personal and social difference can be identified and worked out in ways satisfactory to all involved parties, as well as to the society at large»¹⁵⁸. Com efeito, esta perspectiva sobre o conceito de “paz” aproxima-se do conceito de “peace-building” onde se sublinha a ideia de produção de dinâmicas tendentes à resolução dos conflitos, ou seja, como processo negocial de reconciliação tendendo para o exorcismo das causas dos conflitos¹⁵⁹.

Consideramos que o conceito de reconciliação, de peace-making e o de peace-building, representam, em conjunto, dimensões valiosas para uma apreensão holística dos contextos pós-conflito. As dimensões a ter em linha de conta relacionam-se com «(...) effort to promote human security in war-torn societies. It has for main, inter-related components: demilitarisation, social reconstruction, democratisation and development (...)»¹⁶⁰. A estas dimensões, acoplamos ainda outra: a etnia.

Contudo, encontramos já no debate público angolano a perspectiva que relaciona a paz com a reconciliação nacional, fazendo-se entender que uma dependa de outra e vice-versa, «(...) Daí, as organizações da sociedade civil que protagonizam, pelo seu peso e reconhecimento social, a liderança do amplo movimento da sociedade civil angolana insistam na ideia de que a paz está indubitavelmente associada à reconciliação nacional (...)»¹⁶¹, onde também prevalece a ideia segundo a qual os esforços para a paz e para a reconciliação, devam também estar direccionados para a constituição de uma base comum de entendimentos, ou seja, uma «dimensão sociológica e espiritual da reconstrução do país (...) que permita as comunidades desenvolver[em] um novo entendimento, não só novo mas comum e que ajude a partilhar as interpretações que fazemos cada um de nós para se chegar a *consensos* e respectivos *compromissos* que afastem definitivamente a ideia do recurso a

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ver Cock, Jacklyn – “The Sociology of Demilitarisation and Peace-Building in Southern Africa”. In Batchelor, Peter e Kingma, Kess, (eds.), *Demilitarisation and Peace-Building in Southern Africa*. Vol. I, Concepts and Processes, England: Ashgate, 2004, p.115.

¹⁶⁰ Cock, Jacklyn. Op. cit., p. 115.

¹⁶¹ Pestana, Nelson. Op. cit., p. 33.

violência»¹⁶².

2.4.2 – A dimensão religiosa da reconciliação

Reconciliação «é um conceito central da Teologia Cristã »¹⁶³ e da prática religiosa. Derivado do termo em latim *conciliatus*, cuja raiz etimológica aponta para significados como “caminhar juntos” ou “reunido”. Deste modo, uma das ideias que sobressai é a de que: «Reconciliation refers to the act by which people who have been apart and split off from one other begin to stroll or march together again»¹⁶⁴, ou seja, o conceito projecta a ideia da instauração de acções conscientes com vista a uma restauração das relações desfeitas pelos eventuais desacordos e conflitos no passado.

Para as religiões cristãs, as dimensões da reconciliação são retiradas de muitos textos da Bíblia, dos quais, segundo Assefa, se podem inferir quatro dimensões da reconciliação: «(...) reconciliation with God, reconciliation with the self, reconciliation with neighbours and human community, and reconciliation with nature»¹⁶⁵. Destas, trataremos apenas das três primeiras dimensões por considerarmos estarem mais relacionadas com a foco da nossa discussão.

A percepção dada pela teologia cristã sobre a primeira dimensão do conceito, neste caso o de “reconciliação com Deus”, vai no sentido de se encarar os conflitos violentos como separação ou distanciamento, individual ou colectivo, dos homens em relação a Deus. Esta dimensão prevê dar uma maior atenção ao aspecto espiritual dos homens: «A Reconciliação é um processo, por isso, leva-nos a viver uma espiritualidade humanizada (...)»¹⁶⁶. Neste caso, reconciliação com Deus significa «creating harmony by mending the conflicts that separate individuals from God»¹⁶⁷. O que aqui está em questão é a necessidade de reparação da relação, como forma de encontrar a paz e o conforto espiritual no reencontro com Deus.

A segunda dimensão aponta para as causas da falta de reconciliação como «(...) internal conflict with self (...)»¹⁶⁸, por isso surge em relação estreita com a primeira dimensão, na qual «(...)is minimised through reconciliation with God»¹⁶⁹, fazendo-se, deste modo, da

¹⁶² Pestana, Nelson. Op. cit., p. 33.

¹⁶³ Assefa, Hizkias, Op. cit., p. 46, (tradução livre).

¹⁶⁴ Ibid., p. 46.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Sanches, Benedicto – *Os Sete Caminhos para a Reconciliação*. Malange (Angola): Edição do Autor, 2008, p. 134.

¹⁶⁷ Assefa, Hizkias, Op. cit., p. 46.

¹⁶⁸ Assefa, Hizkias, Op. cit., p. 46.

¹⁶⁹ Ibid.

reconciliação com Deus e da reconciliação com o *eu*¹⁷⁰ dimensões interdependentes:

Na espiritualidade da transparência, dizia-vos que, comprometer-se a trabalhar para a Reconciliação obriga-nos a reconhecer as pessoas como seres espirituais que precisam encontrar o amor, ser amados e esquecer os ódios do passado. Viver nesta dimensão espiritual da Reconciliação é muito necessária para receber os confortos de Deus e, também, para descobrir a necessidade da nossa conversão.¹⁷¹

A terceira dimensão da reconciliação «which involves reconciliation with neighbours and the human community at large»¹⁷², também não deixa de ter relação com as precedentes, na medida em que a “reconciliação entre os homens” e a “reconciliação com a comunidade” está relacionada com a “reconciliação com o eu” que, por sua vez, depende da “reconciliação com Deus”. Daqui se pode apreender que só se chega a uma plena reconciliação quando a “reconciliação com Deus” for um facto; porque, ao contrário, e de acordo com a representação da teologia cristã, «Esquecer a Deus cria divisão entre os homens»¹⁷³. Assim, desta representação se retira a ideia de que «(...) the privilege of being forgiven and reconciled with God creates the obligation to forgive and be reconciled with others»¹⁷⁴.

Nota-se que, para além de as três dimensões da reconciliação apresentadas estarem relacionadas, também se lhes subentende a ideia do perdão. Ou seja, reconciliar é ser perdoado e saber perdoar: «Receber e oferecer o perdão, ajuda-nos a reconhecer as nossas limitações e, por outra parte, leva-nos a compreender a necessidade que temos dos outros(...)»¹⁷⁵.

Contudo, ainda é inevitável a seguinte questão: perdoar pelo quê? Ainda na lógica da teologia cristã, o que se pressupõe perdoar são os *pecados*. E, à luz das dimensões da reconciliação que temos vindo a apresentar, a prática de *perdoar* implica apreender os conflitos violentos e a guerra como pecados colectivamente cometidos. Foi também esta interpretação que fez a CEAST, na Carta Pastoral: «Reflexão Pastoral de Dez Anos após a Independência (“Firmes na Esperança”) de 27 de Fevereiro de 1986»¹⁷⁶, em que os «Bispos (...) apontavam o pecado do homem – macho e fêmea – como a causa primordial da desgraça

¹⁷⁰ Optamos por traduzir o termo “self” pela expressão em português “eu”.

¹⁷¹ Sanches, Benedicto. Op. cit., p. 134.

¹⁷² Assefa, Hizkias, Op. cit., p. 46.

¹⁷³ Sanches, Benedicto. Op. cit., p. 134.

¹⁷⁴ Assefa, Hizkias, Op. cit., p. 47.

¹⁷⁵ Sanches, Benedicto. Op. cit., p. 157.

¹⁷⁶ Ngaba, André Vela – *Angola: A Voz Profética dos Bispos da CEAST, 1975-2002: uma antropologia teológica para a educação para a paz*. Mbanza-kongo: Sedieca, 2008, p. 82.

vivida em Angola. O pecado é o que nos separa de Deus e do nosso próximo»¹⁷⁷. Assim, “a reconciliação com Deus” e a “reconciliação com o *eu*” (que compõem o aspecto espiritual da reconciliação), como dimensões da mesma dinâmica, tendem a alcançar a “reconciliação entre os homens” e a “reconciliação com a comunidade” (aspecto social da reconciliação) através do perdão pelos pecados cometidos: «Através da *Reconciliação Social e Espiritual* podemos chegar a perdoar e a ser perdoados, superando todos os desejos de vingança e de violência (...)»¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Sanches, Benedicto. Op. cit., p. 168.

2.5 – A religião étnica, a nação umbundu e a construção da nação

2.5.1 – Memória como artefacto cultural que congrega um povo

Maurice Halbwachs levanta a hipótese de que uma crença religiosa, ao ser adoptada por um grupo considerado, poderá *funcionar* como um quadro de referência dentro do qual o passado é reformulado e a memória ganha nova expressão:

Society is aware that the new religion is not an absolute beginning. The society wishes to adopt these larger and deeper beliefs without entirely rupturing the framework of notions in which it has matured until this point. That is why at the same time that society projects into its past conceptions that were recently elaborated, it is also intent on incorporating into the new religion elements of old cults that are assimilable into a new framework. (...) But this is possible only if society does not confront all of the past. If it at least preserves the forms of the past¹⁷⁹.

O processo de adopção de uma nova forma de religião implica, assim, uma perfeita conciliação com a tradição «(...) even at the moment that it is involving, society it returns to its past. It enframes the new elements that it pushes to the forefront in a totality of remembrances, traditions, and familiar ideas»¹⁸⁰. Henderson refere-se à CIEAC como tendo exercido um papel de aglutinador da memória colectiva. Ou seja, da “memória étnica”, construída a partir do contexto de conflito com as estruturas coloniais e da alteridade cidade/campo quando diz que a Igreja «(...) seguiu de perto o modelo da estrutura social Ovimbundu (...)»¹⁸¹. Realça-se desta ideia o olhar para a igreja como propiciadora de um espaço em que várias ideias concorrentes a uma identidade comum, partilhada entre os ovimbundu, veio a ganhar corpo e expressão, integrando-as num único quadro referencial em que não ficaram de fora a língua, as tradições e as ideias familiares, levando, desta feita, a que estes dois aspectos, juntamente com a *memória social* do grupo, consolidassem uma espécie grande família ovimbundu imaginada como real. De facto, para Anderson, os «(...) dois sistemas culturais relevantes que funcionam como artefactos a partir dos quais se imagina a nação é a comunidade religiosa e o reino dinástico (...) [e por causa disso,] a nação chegou a ser pensada através da língua e da linhagem»¹⁸².

¹⁷⁹ Halbwachs, Maurice – *On Collective Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 86.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Henderson, Lawrence W. Op. cit. p. 138.

¹⁸² Anderson, Benedict – *Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa: Edições 70. 1991, p. 33.

Para nós, a expressão desta memória de grupo que foi pensada através do quadro de referência que a Igreja ajudou a construir, tem a sua manifestação quando, tal como a nação de Anderson, «(...) é pensada como uma paisagem sociológica fixa no tempo»¹⁸³. Exemplo disso dá-nos Sousa Jamba que reclama pertença angolana visitando os lugares da sua memória que repousa nos valores de um grupo de identidade:

(...) Acredito, porém, que mesmo quando se trata de um indivíduo cosmopolita, há, ainda, um conjunto de valores que determinam a essencialidade da sua identidade. No meu caso, esses valores convergem no Planalto Central, a região de Angola onde tenho as minhas raízes. Nos últimos anos, com a pacificação do país, fiz tudo para conhecer as minhas raízes. Não consigo visitar Angola sem ir à Missão do Dondi, no Katchiungo, onde nasci. Numa outra parte do continente africano eu não daria a mínima atenção ao rio Nharea, que passa ao lado do hospital onde nasci. Mas para mim esse rio ganha um valor inestimável. (...) precisei deste contacto físico com a nação angolana para revivificar o que, em mim, era essencialmente angolano. (...) No Planalto Central visitei a aldeia dos meus antepassados onde fui recebido com muito calor; ali fui visto como um filho querido que voltou a casa. Na área do Chiumbu, por exemplo, bastava identificar-me pelo nome – já que levo o nome do irmão do meu pai, o catequista Sousa Jamba – para as pessoas reconhecerem imediatamente que eu era filho da área. Este nome (...) no Planalto Central é um distintivo de honra, que me dá uma sensação muito agradável de pertença. Não consigo imaginar o meu futuro sem ser em Angola. Angola é o país no mundo com que me identifico¹⁸⁴.

Fentress e Wickham, consideram «(...) a memória social como expressão da experiência colectiva (...)»¹⁸⁵, ela «(...) identifica um grupo, conferindo sentido ao seu passado e definindo as suas aspirações para o futuro»¹⁸⁶. Entretanto, para Connerton, o exercício da definição de uma suposta memória social deve ser conduzido através do método que designa como «cumulativo»¹⁸⁷, ou seja, pela identificação de práticas sociais que invariavelmente estejam relacionadas com as formas como os grupos constroem-se como tal, e se representam nas dinâmicas sociais entre si e os outros. Tanto é que para Connerton, «No que diz respeito, em particular, à memória social, (...) as imagens do passado legitimam geralmente uma ordem social presente»¹⁸⁸ e, por este facto, «(...) Podemos afirmar (...) que as nossas experiências do presente dependem em grande medida do conhecimento que temos do passado»¹⁸⁹. Com isso,

¹⁸³ Anderson, Benedict. Op. cit. p. 51.

¹⁸⁴ Jamba, Sousa, - “Epístolas do Ocidente: Sou mesmo angolano?”. *Semanário Angolense*, (27 de Jun. a 04 de Jul. 2009), 14.

¹⁸⁵ Fentress, James; Wickham, Chris – *Memória Social*. Lisboa: Teorema, 1992: 41.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Connerton, Paul – *Como as Sociedades se Recordam*. Lisboa: Celta Editora, 1993, p. 5.

¹⁸⁸ Ibid., p. 3.

¹⁸⁹ Connerton, Paul. Op. cit., p. 5

não poderemos falar de memória social, senão como prática captada empiricamente através de manifestações explícitas como as cerimónias comemorativas que residem nas *acções performativas*. *Performatividade* que não pode ser pensada sem um conceito de hábitos, e este, por sua vez, não pode ser concebido sem uma noção de *automatismos corporais*. E assim, tal como sugere esse autor, a memória deve ser colocada no centro de todas as práticas e discursos sociais dentro de um grupo considerado. Podemos ainda afirmar que, neste quadro, as práticas e os discursos do presente resultam de uma permanente *negociação* com o passado.

Contudo, para nós, o que importa é a intenção de captar dos discursos e das práticas sociais «(...) a experiência passada recordada e as imagens partilhadas do passado histórico (...)»¹⁹⁰, por acharmos que possuem «(...) particular importância para a constituição de grupos sociais no presente (...)»¹⁹¹. E neste contexto, a sugestão de Connerton de considerarmos as *acções performativas* como indicadores da memória partilhada de um determinado grupo parece-nos ser de uma mais-valia para a análise neste estudo.

Por outro lado, manteremos a referência de Fentress e Wickham segundo a qual «a consolidação da memória é realizada através de recursos técnicos padronizados e partilhados entre os membros de um dado grupo»¹⁹². Deste modo, será perfeitamente legítimo considerarmos as práticas discursivas e as não-discursivas, que se produzem com referência a um campo configurado pela IECA, como acções performativas tributárias de um *self* ovimbundu.

Contudo, reconhecemos na afirmação da *memória social* como expressão da experiência colectiva o excesso em se considerar determinante a existência de uma memória partilhada como condição de manutenção de um dado grupo social. Assim, pensamos que o acto de representar o passado através de acções performativas é todo ele sustentado pelos grandes quadros de referência que gerem os dispositivos sociais produtores de sentido — no nosso caso, a religião e a etnia.

¹⁹⁰ Fentress, James; Wickham, Chris. Op. cit. p. 9.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid., p. 54.

2.5.2 – Religião étnica e nação étnica

Anthony Smith, refere que «(...) foi a religião organizada e as suas escrituras sagradas, a sua liturgia, os seus rituais e o seu clero que actuaram como mecanismo principal de persistência étnica entre as comunidades verticais»¹⁹³. Por outro lado, Didier Péclard afirma que as formas de actuação missionária protestantes em Angola produziram a divisão religiosa do território angolano:

(...) la question de la territorialisation du pouvoir missionnaire est centrale, puisque'elle exprime autant certaines caractéristiques théologiques et historiques des missions qu'elle est le résultat de relations de pouvoir, sur le champ missionnaire, entre populations indigènes, missions et autorités coloniales¹⁹⁴.

No ponto anterior, referimos que a imposição da nova ordem religiosa levada pelos missionários ao Planalto Central implicou a conversão da *memória ovimbundu* num novo sistema de fixação histórica que passou a ser feita dentro dos domínios da Igreja através da padronização da língua vernacular. Deste modo, sendo garantido que estes elementos estiveram presentes — a adopção de instrumentos para a fixação da memória histórica (com o uso da língua vernacular) dentro de um território delimitado pelo domínio da Igreja e pela acção missionária com o recurso à persistência étnica — actuaram no sentido de consagrar a CIEAC como uma religião étnica.

Teresa Cruz e Silva, para o caso da Missão Suíça, argumenta que, no sul de Moçambique:

(...) teaching reading and writing in the vernacular, and using the vernacular for religious teaching, reinforced the notion of belonging to a collectivity with which people identified and shared attributes, by maintaining a fundamental part of local culture, while taking advantage of a modern means of communication.¹⁹⁵

Consideramos este argumento válido também para o caso da CIEAC. Ainda que, pensamos nós, a Igreja, com as características já referidas, tenha assumido outras propriedades para além da de “formadora” da *consciência étnica* ovimbundu; dado que, ao

¹⁹³ Smith, Anthony, – *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997, p. 83.

¹⁹⁴ Péclard, Didier, – “Missionne et Nationalisme: hypothèses théoriques et historiques”, in Faure, V., (org.), *Dynamiques Religieuses en Afrique Australe*, Paris: Karthala, 2000, p. 328.

¹⁹⁵ Cruz e Silva, Teresa, – *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique, 1930-1974*. Péclard, Didier (ed.), 2001, Switzerland: P. Schlettwein Publishing. p. 32.

adoptar as formas da Embala¹⁹⁶, construiu-se também como «instrumento de homogeneidade cultural»¹⁹⁷ e como sistema alternativo de integração burocrática.

Péclard relaciona o argumento de Benedict Anderson, em relação à formação da consciência nacional dos *crioulos americanos*, despoletada pela peregrinação administrativa no seio da burocracia colonial espanhola, com o sistema de formação académica implementado pelos missionários no Planalto Central ao referir que «The 'administrative pilgrimage' of Protestant Umbundu school-leavers offered them opportunities to conceive of a united Umbundu central plateau in a way that had formerly not been possible»¹⁹⁸. Assim, os peregrinos ovimbundu tiveram a oportunidade de conceber um espaço territorial umbundu unido e homogéneo que não existia antes, ou seja, uma comunidade imaginada como real¹⁹⁹.

Assim, por estas duas vias — a de um sistema educativo transmitido pela língua vernacular e a da percepção do grupo de origem a partir de fora, possibilitada pela peregrinação na burocracia colonial — a Igreja contribuiu, também, para a emergência de formas de nacionalismo. Se levarmos em linha de conta que «(...) o nacionalismo deve ser entendido alinhando-o, não com as ideologias políticas consistentemente definidas, mas com os vastos sistemas culturais que os precederam, a partir dos quais — e contra os quais — se constituiu»²⁰⁰.

Didier Péclard, refere ainda que o nacionalismo ovimbundu emergiu como mecanismo de defesa das formas de vida tradicional: «(...)Their defence of 'traditional' ways of life is thus maybe best explained in terms of the empowerment of rural societies in such a way as they could defend themselves against both Portuguese colonialism and urban elites, be they Portuguese or Angolan»²⁰¹. Admitimos que esse processo tenha sido feito através da «mobilização de sentimentos de certas variantes de pertença étnica»²⁰². Desta feita, pensamos que essa mesma mobilização popular, feita através da evocação de sentimentos de pertença étnica, para a defesa da vida tradicional, tenha sido levada a cabo, por um lado, pela identificação dos inimigos e, por outro, pela *descontinuidade* e/ou alteridade com «a unidade

¹⁹⁶ Henderson, Lawrence W., — *A igreja em Angola: um rio com várias correntes*. Luanda: Editorial Além-Mar, 2001, p. 138.

¹⁹⁷ Smith, Anthony, — *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997, p. 79.

¹⁹⁸ Péclard, Didier, — “Eu sou Americano: Dynamiques du champ missionnaire dans le planalto central angolais au XXe siècle”, *Lusotopie* 1998, p. 357-376.

¹⁹⁹ Anderson, Benedict, — *Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 50.

²⁰⁰ Anderson, Benedict. Op. cit., p. 51.

²⁰¹ Péclard, Didier, — “Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism, 1940-1961”. In *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, Fasc. 2 (May, 1998), pp. 160-186 Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1581711>, Accessed: 11/11/2009 20:42.

²⁰² Hobsbawm, Eric, — *A Questão do Nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780*. 2ª ed., Lisboa: Terramar, 2004, p. 47.

da organização política territorial»²⁰³ colonial, percebida pelos peregrinos em deambulação pelo sistema administrativo português. Deste modo, se, por um lado, esse *nacionalismo étnico* ofereceu defesa contra a violência exercida pelos seus inimigos contra os membros do grupo de identidade, por outro lado, e em virtude daquilo, tornou legítima, em defesa das formas da vida tradicional, a violência levada a cabo pelo grupo de identidade contra o inimigo.

Deste modo, podemos concluir que a construção do espaço — simbólico e material — ovimbundu se processou por duas vias: a religiosa e a étnica, que, no fundo, se sustentaram mutuamente; tal como sublinha, Anthony Smith: «identidade religiosa e étnica (...) derivam de critérios de classificação cultural semelhantes. Sobrepõem-se frequentemente e reforçam-se mutuamente. E, junta ou separadamente, podem mobilizar e aguentar fortes comunidades»²⁰⁴.

A religião e a etnia surgem assim como forças mobilizadoras de sentimentos que sugerem «a comunhão pela prática comum de um tipo de fraternidade entre os povos que de outro modo nada teriam em comum»²⁰⁵. Deste modo, reapropriando-nos da definição de Geertz, diríamos que a religião, tomada como parte dos elementos de identificação étnica, actua para estabelecer poderosas, persuasivas e duradouras disposições e motivações nos homens, englobando «numa única comunidade de fiéis todos aqueles que sentiam [sentem] partilhar certos códigos simbólicos, sistemas de valores e tradições de crenças ou rituais (...)»²⁰⁶.

Com efeito, esta comunidade de fiéis, estando fortemente *incrustada* na comunidade étnica, forma, com aquela, uma “nação étnica”, entendendo-se por isso uma «comunidades de pessoas que têm a convicção de possuírem uma identidade e um destino tendo como base as suas origens, laços de parentesco, tradições, singularidade cultural, uma história e possivelmente uma língua comum»²⁰⁷. Contudo, devemos sublinhar que «a base crucial de um grupo étnico como forma de organização social é cultural e não biológica»²⁰⁸ e que, pelas suas características, deverão ser assumidos como «(...) altamente situacionais e não primordiais»²⁰⁹. Sendo assim, para nós, a nação étnica de que devemos tratar terá que ser

²⁰³ Hobsbawn, Eric. Op. cit., p. 47.

²⁰⁴ Smith, Anthony, — *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997, p. 21.

²⁰⁵ Hobsbawn, Eric. Op. cit., p. 60.

²⁰⁶ Smith, Anthony, — *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997, p. 20.

²⁰⁷ Thomson, Alex, — *An Introduction to African Politics*. 2ª ed., London and New York: Routledge, 2004, p. 60.

²⁰⁸ Hobsbawn, Eric. Op. Cit., p. 60.

²⁰⁹ Barth, Fredrik, — “Temáticas Permanentes e Emergentes na Análise da Etnicidade”, in Vermeulen, H. E Govers, C., (Org.), *Antropologia da Etnicidade*, Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 20.

pensada a partir da memória colectiva, narrativas comunitárias, identificação linhageira, história e experiências comuns e da partilha da consciência colectiva que ligam os seus membros a um território, onde a sua consagração é protagonizada pela constante representação do passado através de acções performativas sustentadas pelos grandes quadros de referência que gerem os dispositivos sociais produtores de sentido — a religião e a etnia. Sendo que é precisamente a este complexo a que nós designamos por “comunidade de práticas”.

2.5.3 – As comunidade de práticas

Nos pontos tratados temos procurado mostrar que religião e etnia se sustentam mutuamente. E que da sua *fusão* resulta um *self* de que partilham todos aqueles que, nele, comungam o mesmo sentido de realidade, e que a sua conversão em práticas, conjugando elementos de identificação da comunidade religiosa e os da comunidade étnica, enformam as “comunidades de práticas”. Contudo, achamos curial empreendermos aqui alguma precisão a respeito deste conceito.

Ferdinand Tönnies, sublinha comunidade envolve três aspectos fundamentais, a saber: os laços sanguíneos, o sentido de pertença a um lugar e a memória. Sendo que estes aspectos pressupõem a existência de mecanismos de integração e sustentam uma vivência *real e orgânica*²¹⁰ entre os membros da comunidade. Para Tönnies, a comunidade é uma vivência *real e orgânica* entre os membros que nela participam e pressupõe, também, que os aspectos que a sustentam — os laços sanguíneos, o sentido de pertença e a memória — produzam mecanismos de integração. Consideramos que este conceito olha para a comunidade a partir de uma perspectiva essencialista, ou seja, assumirmos esta definição é, com efeito, admitirmos que, nas “comunidades”, os equilíbrios para a sua manutenção e a sustentação da sua pureza estarão sempre garantidas desde que os seus aspectos fundamentais estejam presentes. Sendo assim, as teríamos percepcionado como sistemas fechados e homeostáticos.

A esta perspectiva essencialista opõe-se Anthony Smith, para quem o conceito “comunidade” deve subentender a existências de «instituições comuns e um único código de

²¹⁰ Tönnies, Ferdinand – “Comunidade e Sociedade”, in Braga da Cruz M; Coord., *Teorias Sociológicas os Fundadores e os Clássicos (antologias de textos)*; 3ª ed. Lisboa, Fundação Gulbenkian, 2001. Vol. 1, p. 511-517.

direitos e deveres para todos os membros do grupo que a compõem»²¹¹. Deste modo, para Smith, as instituições prefiguram um campo de significados que integra todos aqueles que partilham os seus códigos. Com efeito, elas apresentam-se-nos como forças estruturantes dos comuns que, por sua vez, o são pela comunhão dos códigos partilhados. Desta perspectiva institucional, olha-se para as “comunidades” como convenções institucionalizadas que expressam objectivos e sentimentos comuns dos membros de um dado território.

Para nós, o aspecto fulcral destas reflexões assenta na ideia de *propriedade*, ou seja, na concepção de algo que é próprio para um certo número de indivíduos. Tal como referem Esposito e Nancy quando definem comunidade «como uma *propriedade* dos sujeitos que junta: um atributo, uma determinação, um predicado que os qualifica como pertencentes a um mesmo conjunto (...)»²¹². Assim, sugere-se pensar na “comunidade” como a partilha do que é comum, neste caso, a *propriedade*. Sendo que o comum «(...) é o que une uma única identidade à propriedade — étnica, territorial, espiritual — de cada um dos seus membros. Têm em comum o que lhes é próprio, são proprietários do que lhes é comum»²¹³, sendo que *próprio* é assumido aqui no sentido de etnia, território e crenças.

Com efeito, a partilha da *propriedade* comum implica uma comunhão de códigos construídos ao longo da experiência histórica de partilha, isto é, pressupõe a partilha das mesmas práticas, entendendo-se por práticas, tal como refere Ron Scollon «(...) uma acumulação histórica na qual o corpo habitus/histórico do actor social, produto das acções mediadas tomadas ao longo da sua vida (experiência), são reconhecidas por outros actores sociais como ‘a mesma’ acção social»²¹⁴.

Assim é que esta comunhão dos mesmos códigos de significação, que permite a partilha do que se tem como propriedade comum, só é possível dentro de um complexo que dá coerência ao conjunto das práticas partilhadas. Ou, se quisermos, dentro de um *padrão* de formas quotidianas de usos e de trocas. O que Norbert Elias designaria por “configurações”. Entenda-se disto um «padrão formado por um entrançado flexível de tensões, resultante da totalidade das acções dos (...) [actores] nas relações que sustentam uns com os outros»²¹⁵

Deste modo, são portanto estas práticas partilhadas, que no complexo das interacções (simbólicas e materiais) produzidas dentro das configurações resultantes da partilha da

²¹¹ Smith, Anthony, – *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997, p. 22.

²¹² Esposito, E; Nancy, J. – *Comunitas, origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998, p. 24, (tradução livre).

²¹³ Esposito, E; Nancy, J. – *Comunitas, origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998, p. 24.

²¹⁴ Scollon, Ron. Op cit., p. 149, (tradução livre).

²¹⁵ Elias, Norbert – *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 142.

propriedade comum, que formam as comunidades de práticas. Estas podem ser entendidas como «o grupo de pessoas que regularmente interage entre si com vista a algum propósito ou objectivo comum»²¹⁶, usando os mesmos códigos de significação e o mesmo padrão de acções nas interacções quotidianas com uns e com outros, fazendo, também, com que disso resulte a formação de «áreas delineadas de significação».²¹⁷

2.5.3 – A construção da nação

O *nacionalismo étnico* é apontado como um dos obstáculos aos esforços dos projectos de “construção da nação” em curso em muitos países de África, uma vez que «os territórios coloniais, que surgiram como novas nações após as independências, não possuem um único conjunto de experiências colectivas»²¹⁸, e que, por isso: «os diferentes grupos (...), colectados no interior das nações modernas têm a sua própria experiência colectiva separa das demais»²¹⁹. Esta afirmação tem todo o propósito para o caso de Angola, onde a experiência partilhada da formação da consciência de reivindicação, contestação e de combate ao poder colonial não foi igual para os diferentes grupos étnicos, visto que não partilhavam entre si as mesmas “práticas” e não comungavam da mesma *consciência colectiva*.

Benedict Anderson refere que as “nações” surgem sempre como projecções de ideias construídas a partir da imaginação, uma vez que esta, independentemente dos eventuais desequilíbrios ou desigualdades, tenderá a ser sempre «concebida como uma agremiação horizontal e profunda»²²⁰. Nesta concepção, a nação não será, então, mais do que a partilha de ideias de um imaginário comum. Por outro lado, Eric Hobsbawm salienta que a “nação” é, antes de mais, um conceito historicamente recente, e que sendo assim só a pode conceber associando-a um «estado territorial moderno, o ‘estado-nação’»²²¹. Posta a questão neste sentido, Hobsbawm refere que os dois termos sofrem, na sua relação, de uma profunda contradição existente no facto de: «(...) a nação moderna, como Estado, ou como um corpo de pessoas que aspira a formar um estado, diferir em dimensão, em escala e em natureza das

²¹⁶ Scollon, Ron., Op cit., p. 151.

²¹⁷ Ibid., p. 37-38.

²¹⁸ Graça, Borges P. – *A Construção da Nação em África*, Lisboa: Almedina, 2005, p. 142.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Anderson, Benedict, – *Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 27.

²²¹ Hobsbawm, Eric. Op. cit., 13.

próprias comunidades com as quais os seres humanos se identificaram ao longo da história e coloca-lhes exigências muito diferentes»²²².

Deste modo, Hobsbawn apresenta as nações modernas como artefactos construídos a partir de argumentos políticos e administrativos cuja factualidade é unicamente garantida pelo Estado. Contudo, apresentando uma perspectiva diferente, Anthony Smith coloca o acento nos elementos determinantes que juntam as possibilidades do devir de uma “nação”, sendo que, ao mesmo tempo e subtilmente, estabelece a fórmula para a constituição de uma “nação” quando refere que a esta se exige que «(...) se estabeleça um elo social entre indivíduos e classes, através do fornecimento de um repertório de tradições, símbolos e valores partilhados»²²³. Com efeito, pensamos que é somente a partir da apreensão deste critério que a noção de Anthony Smith se torna operacional, ou seja, que a “nação” possa então ser vista como «(...) uma determinada população humana, que partilha um território histórico, mitos e memórias comuns, uma cultura pública de massas, uma economia comum e direitos e deveres legais comuns a todos os membros»²²⁴.

Esta perspectiva está em perfeita consonância com as análises sobre a construção da nação em países africanos, sobre as quais salientam-se os aspectos da diversidade sócio-cultural e das reivindicações de carácter étnico e regional. As abordagens mais recentes, elegem o nacionalismo étnico como factor contraproducente dos projectos de construção das nações. A ele contrapõem a ideia do “nacionalismo cívico”. Entendendo-se, por isso: «(...) um complexo partilhado a nível político institucional e legal que constantemente reclama por uma maior inclusão das identidades cívicas nacionais, e que dentro da qual se possibilita a definição de uma cidadania comum »²²⁵. Desta feita, podemos entender a “construção da nação” como «(...) um processo progressivo e demorado de *integração* de múltiplos elementos políticos, económicos, sociais e culturais no sentido da definição de um sistema “supracultural” que se constitui em herança transmitida de geração a geração»²²⁶. Neste caso, a dimensão que dá conta da introdução de elementos estruturais de inclusão no processo de construção é percebida na vertente de criação de:

(...) um processo multi-dimensional de construção ou de estabelecimento de pré-condições para a

²²² Ibid., p. 47.

²²³ Smith, Anthony. Op. cit., 31.

²²⁴ Ibid., 28.

²²⁵ Cock, Jacklyn; “The Sociology of Demilitarisation and Peace-Building in Southern Africa”. In Batchelor, Peter e Kingma, Kess, (eds.) *Demilitarisation and Peace-Building in Southern Africa*, Vol. I, Concepts and Processes, England: Ashgate, 2004, (tradução minha).

²²⁶ Graça, Borges P., Op. cit., p. 178.

constituição de uma comunidade política e económica capaz de elevar a sociedade a um estado de auto-sustentação e de expansão de uma sociedade politicamente moderna.²²⁷

Esta perspectiva sugere que se olhe para a construção da nação como um processo fortemente ligado às transformações das estruturas e instituições sociais, ou seja, à modernização das mesmas e, para o caso de África, à criação de condições que acomodem as narrativas de desenvolvimento: «O problema da construção da nação em África encontra-se pois intimamente ligado ao problema do *desenvolvimento*. Subjacente aos dois, está o processo de *modernização* (...)»²²⁸. Este factor é encarado como um sub-processo da construção da nação, onde o objectivo principal é a construção de uma nova sociedade através da atenta consideração dos mais importantes *elementos estruturantes* «(...) sem os quais não é possível imaginar um processo de construção da nação: a integração horizontal ou inter-étnica; e a integração vertical ou elites [e as] massas»²²⁹.

Consideramos que a dimensão política, à parte outras dimensões como a económica, a social e a cultural, como sendo um dos pontos cruciais na discussão sobre a construção da nação porque é através dele que se negoceiam a «partilha de poder»²³⁰, uma vez que ela promove uma série de instrumentos orientadores, começando pela integração política: «(...) vista como realizável por meio de um conjunto experiências e práticas que conduzem à unidade política através do desenvolvimento dos vínculos entre a esfera nacional (Estado) e as suas unidades políticas sub-nacionais »²³¹.

Para o caso do nosso estudo, a especial consideração pela dimensão política da construção da nação dá-nos a possibilidade de melhor focalizarmos os discursos e as práticas desenvolvidas neste plano, que tendem para conformidade entre os *agências nacionais* (dominantes) e as *sub-nacionais* (alternativas), sendo que as ligações entre estas duas *esferas* se produzam «quer pelas interacções positivas e quer pelas negativas conducentes a uma maior flexibilidade entre elas»²³². Factores como a interdependência e a partilha de valores entres estes dois campos do político são assumidos como produtores de «(...) efeitos

²²⁷ Rweyamamu, Anthony H. – *Nation-Building in Tanzânia*, Nairobi: East African Publishing House, 1970, p. 5, (tradução livre).

²²⁸ Graça, Borges P., Op. cit., p. 132. (tradução minha)

²²⁹ Ibid., p. 79.

²³⁰ Sousa, Ricardo de, – “A Natureza dos partidos nas perspectivas de partilha de poder nos processos de paz em Angola”. In Rodrigues, Cristina U.; Costa, Ana B., (Coor.), *Pobreza e Paz nos PALOP*. Lisboa: Sextante Editora, 2009, p. 42

²³¹ Amoah, Michael – *Reconstructing the Nation in África. The political of nationalism in Ghana* London: Tauris Academic Studies, 2007, p. 131, (tradução livre).

²³² Ibid., (tradução livre).

cumulativos (...)»²³³ com a susceptibilidade de promoverem a integração através da cooperação entre as «sub-unidades nacionais (...) e governo nacional (...)»²³⁴.

²³³ Ibid., (tradução livre).

²³⁴ Ibid., (tradução livre).

Capítulo 3 – Hipóteses de trabalho, modelo de análise e procedimentos metodológicos

3.1 – Questões orientadoras e hipóteses de trabalho

No seu conjunto, consideramos que os discursos e as práticas de reconciliação nacional e de construção da nação não se referem apenas aos produzidos estritamente dentro do *campo* religioso e sim, essencialmente, àqueles exercidos em referência a uma comunidade de práticas onde estes discursos e práticas, ao serem legitimadas, formam as áreas delineadas de significação. Ou seja, para nós, a IECA apresenta-se como uma entidade tutelar da comunidade de práticas umbundu, na qual vem sancionando e legitimando discursos e práticas no contexto da reconciliação nacional e da construção da nação.

Deste modo, a questão que orienta esta pesquisa é a que procura saber como a IECA, tomada no quadro do seu percurso histórico recente, vem formulando e projectando os discursos de reconciliação nacional e de construção da nação, bem como sobre que práticas são negociadas e/ou vigoram dentro dos seus limites de significação, formado por pastores e fiéis, no contexto das narrativas nacionais” sobre a reconciliação nacional e construção da nação.

Sendo assim, as nossas hipóteses preliminares referentes à questão de partida são as que recaem sobre as seguintes ideias: 1) a IECA possui uma relação de tutela sobre a “comunidade de práticas” umbundu, na qual gere as dinâmicas de inclusão e de exclusão através da evocação simbólico-religiosa; 2) no contexto do pós-conflito a IECA tem gerido o processo de reconciliação nacional através da conversão da guerra em *pecado colectivo*, no qual as práticas de *arrependimento* e do *perdão* são interpretados como meio de reintegração na “comunidade de práticas” umbundu — percebida como a comunidade de fiéis da IECA; 3) deste modo, os discursos e as práticas de construção da nação angolana têm estado a ser configuradas pelos actores, na lógica que percebe o devir do *projecto de nação angolana* somente a partir da possibilidade de integração na sua comunidade de práticas — sob tutela da IECA; 4) a IECA vem, deste modo, reclamando o espaço que intermedeia a “comunidade de práticas” umbundu (que ela tutela) e o *projecto nacional de construção da nação* sob o domínio enunciador das estruturas dominantes do poder político estatal.

3.2 – Modelo de análise

Este projecto favorece uma aproximação analítica à perspectiva “actor-centrado”, ou seja, “actores sociais”, indivíduos ou grupos, vistos como operando as suas configurações identitárias, ou reproduzindo o sentido da sua existência, dentro de um campo estruturado por poderes legitimados e/ou alternativos e por constrangimentos sociais. Estes actores são, com efeito, concebidos como resultados de processos. Por outro lado, os actores sociais não são vistos meramente nos termos das suas práticas e discursos, mas igualmente nos termos dos seus “pensamentos” partilhados com a sociedade mais vasta, isto é, seus sistemas de crenças, valores, atitudes e identidades pessoais. Contudo, ligamos o conceito de actores sociais aos de “acção”, assumido-a, mediante a proposta de Giddens, como «correntes de intervenções causais, concretas ou projectadas, de entes corpóreos no decorrer do processo de acontecimentos que ocorrem no mundo»²³⁵. Não podemos deixar de incluir um elemento importante neste conceito — sob pena de parecer deficiente — que é o de recursos acumulados ao longo da história. Desta maneira, só já não se toma como determinante na construção do social apenas a acção dos indivíduos. Por isso, fazemos recurso ao conceito de “agência” para, por um lado, introduzirmos a ideia de «intervenção»²³⁶ do actor «num mundo objecto potencialmente maleável»²³⁷ e, por outro, dotarmos o conceito de acção de profundidade histórica, uma vez que é «um erro supor que o conceito de acção pode ser plenamente elucidado fora do contexto dos modos de actividade historicamente localizados»²³⁸. Assim, sublinhamos que as dinâmicas que vão constranger os modos de intervenção neste mundo potencialmente maleável são as das práticas legítimas dentro de uma configuração de relações. Desta feita, a Igreja tomada dentro dos limites conceituais de actor, de acção e de agência, surge-nos claramente como um campo de estruturação de acção, promotora de um especial sentido de realidade e gestora dos recursos da acção, com vista a auto-legitimar-se como poder tutorial.

Com isso, o modelo de análise deste trabalho adopta em simultâneo uma perspectiva “construtivista” na medida em que assumimos a realidade social como «construções históricas e quotidianas dos actores individuais e colectivos»²³⁹. A opção de se adoptar um modelo analítico construtivista resulta da percepção empírica de que os actores em questão

²³⁵ Giddens, Anthony. Op. cit., p. 14-15.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Corcuff, Philippe – *As Novas Sociologias*. 2º ed., Lisboa: Distribuidora e Editora VRAL, Lda, 2001, p. 22.

vêm construindo o seu meio social «a partir de pré-construções passadas»²⁴⁰. Não pretendemos assegurar, de todo, o passado como um marco incontornável e determinante na forma como os actores constroem o presente; mas captar a sua reminiscência, dentro das «formas sociais (...) apropriadas e reproduzidas»²⁴¹, nas premissas da produção dos discursos e das práticas «da vida quotidiana dos actores»²⁴². Assim, salientamos que a objectivação da realidade social é particularmente construída a partir de recursos do passado. Por outro lado, podemos dizer que «(...) as nossas experiências do presente dependem em grandes medida do conhecimento que temos do passado e que as nossas imagens do passado servem normalmente para legitimar a ordem social presente (...)»²⁴³. Contudo, este presente, que é legitimado através da representação negociada do passado – passado que é evocado como recurso de acção no presente – produz configurações próprias por intermédio das quais actores reproduzem a realidade social. Assim, para nós, a IECA tutela a comunidade de práticas umbundu, onde a memória, ao mesmo tempo que constrange as dinâmicas de configuração da *realidade*, é tomada como recurso de construção do presente e de legitimação das acções que concorrem para o estabelecimento de uma ordem social num tempo considerado, em que discursos e práticas dão sentido a esta mesma *realidade*.

Neste sentido, para levarmos a cabo este projecto, adoptamos uma abordagem hipotética-dedutiva, onde o «modelo de interpretação do fenómeno (...)»²⁴⁴ que nos propusemos estudar, «[as] hipóteses, [os] conceitos, e [os] indicadores (...)»²⁴⁵ foram construídos no sentido de se lhes «(...) procurar correspondentes no real»²⁴⁶ através dos *factos* em análise, resultantes da apreensão empírica.

²⁴⁰ Corcuff, Philippe. Op. cit. p. 22.

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ibid., p. 4.

²⁴⁴ Quivy, Raymond; Campenhoudt, Luc Van – *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, 5ª edi., Lisboa: Gradiva, 2008, p. 144.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid.

3.3 – Objecto de Estudo

Nobert Elias refere que para se compreender o modo de *funcionamento* dos grupos humanos é indispensável, ter-se acesso, do interior, à experiência que os homens têm do seu próprio grupo e dos outros grupos²⁴⁷. Sob esta perspectiva, tomamos o nosso objecto de estudo como um *campo* no sentido que lhe dá Bourdieu mas cujos limites não são assumidos como propriedades substanciais e sim percebidos como “configurações”, ou seja: um certo «padrão formado por entrançado flexível de tensões, resultante da totalidade das acções dos (...) [actores] nas relações que sustentam uns com os outros»²⁴⁸, nas quais «a interdependências dos (...) [mesmos] é condição prévia para que formem uma configuração»²⁴⁹. Com isso, ressaltamos que a configuração que produz os sujeitos implicados no *campo* IECA não está limitada às regiões geográficas de influência da Igreja mas, pensamos, poderem reproduzir-se ali onde se dão, mesmo em escala mínima, relações de interdependência entre os membros da IECA com referência a uma mesma “comunidade de práticas” umbundu.

O conceito de configuração introduz aqui a ideia — parafraseando Elias — de uma entidade que não está completamente fechada sobre si própria ou dotada de uma harmonia imanente²⁵⁰. Desta feita, são desenhadas pela interdependência existente entre os indivíduos implicados numa determinada realidade que, para além de agirem como constrangimentos exteriores, também participam na formação das estruturas internas das personalidades dos indivíduos. Porque o indivíduo que se insere ao longo de toda a sua vida em numerosas redes de relações que lhe pré-existem (família, grupo social, nação, etc.), sendo estas muitas vezes o produto de uma longa história, é frequentemente contrangido na sua formas de sensibilidade e de pensamento²⁵¹. Sendo assim, é este o campo e esta realidade social que se pretende analisar.

²⁴⁷ Elias, Norbert – *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993

²⁴⁸ Idem. – *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 142.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Idem. – *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

²⁵¹ Ibid.

3.4 – Procedimentos metodológicos e técnicas de pesquisa

Este trabalho realizou-se essencialmente através da pesquisa no terreno, o que levou a que se optasse por diversos procedimentos metodológicos, dos quais se destacam o método etnográfico, a amostragem não probabilística, empírica e em bola de neve, e a análise de dados históricos.

3.4.1 – Recolha de dados

O processo de recolha de dados foi feito, principalmente, com base em informação obtida nas entrevistas aos actores seleccionados e também através da informação recolhida a partir da observação da realidade vivida e do quotidiano dos mesmos actores.

3.4.1.1 – Selecção da População

A limitação do campo de análise procurou responder a vários critérios, entre os quais o de se poder pensar nos membros da Igreja Evangélica Congregacional de Angola como “categoria empírica”. Assim, houve todo interesse em tornar o minimamente homogénea a amostra. Por isso, a decisão de levar a cabo o trabalho empírico entre os membros da IECA em três áreas distintas do país, no Município do Bailundo, no Huambo e em Luanda, correspondeu à intenção de se captar as conexões intersubjectivas e apreender, dos discursos e das práticas, as configurações das áreas delineadas de significação da IECA na sua relação com a comunidade de práticas umbundu.

Assim, este empreendimento só nos pareceu tanto mais interessante se trabalhássemos no Bailundo, visto que a IECA foi fundada neste município. Onde, juntamente com a capital da província (Huambo), as maiores estruturas administrativas desta igreja; e Luanda, capital do país, onde a IECA tem a sua representação oficial.

3.4.1.2 – Tempo e espaço de recolha de dados

A recolha de dados do nosso trabalho compreendeu um período de cinco semanas de trabalho de campo, efectuado entre o Município do Bailundo, a cidade da Província do Huambo e a Província de Luanda. Os palcos privilegiados foram as respectivas sedes da IECA nestes locais, os espaços dos cultos ordinários e, nalguns poucos casos, as residências de pastores desta igreja.

3.4.4 – Observação participante e não-participante

A pesquisa de terreno deste trabalho resulta, em grande parte, da observação participante e não-participante levada a cabo no decorrer das celebrações dos cultos religiosos (baptismos e casamentos, ensaios dos hinos e cânticos), bem como nas reuniões de colecta dos dízimos e de resoluções de conflitos familiares.

Em todo o processo estivemos conscientes dos problemas subjacentes à observação, ou seja, àquilo que diz respeito ao facto de toda a «observação ser sempre subjectiva»²⁵². Contudo, assumimos esta subjectividade como produto «inevitável; inclusive necessária»²⁵³ para a produção da intersubjectividade com o mundo dos sujeitos implicados na construção da realidade social objecto de estudo, uma vez que «a realidade da vida quotidiana apresenta-se-me (...) como um mundo intersubjectivo, um mundo que partilho junto com os outros»²⁵⁴. Deste modo, o método de observação procurou apreender a vida quotidiana dos sujeitos pela conversão daquela no meio natural em que se realizou a pesquisa.

3.4.5 – Entrevista focalizada e entrevista etnográfica

A elaboração do guião de entrevistas para o presente trabalho obedeceu, em linhas gerais, aos critérios da entrevista focalizada e da entrevista etnográfica, ou seja aos critérios da não-directividade, especificidade, amplitude e profundidade²⁵⁵. Nestas entrevistas, foi posto em consideração o estilo de interacção não directivo. A objectividade das perguntas ajudou a que o critério da especificidade não fosse descurado, assim como também o mais importante aspecto do critério da amplitude, ou seja, aquele que visou «garantir que todos os aspectos e temas relevantes para a investigação (...) [foram] referidos no decurso da entrevista»²⁵⁶.

O facto de estar a viver no Huambo levou a ter que jogar entre duas técnicas de obtenção de informação. Os critérios que iam condicionando o uso de uma ou de outra eram determinados pelo tipo de situação que se estabelecia. Desta feita, em muitas ocasiões, as entrevistas tomaram um carácter de conversas que iam surgindo no terreno — visto que nem

²⁵² Guasch, Óscar. Op. cit., p. 10, (tradução livre).

²⁵³ Ibid., (tradução livre).

²⁵⁴ Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas – *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro, 1999, p. 35.

²⁵⁵ Ver: Flick, Uwe – *Métodos Qualitativos na Investigação Científica*, Lisboa: Monitor, 2002, p. 78; e Valles, Miguel S., – “Entrevistas Cualitativas” em Cuadernos Metodológicos, Núm. 32, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002, p. 21.

²⁵⁶ Flick, Uwe. Op. cit., p. 79.

sempre as oportunidades para o efeito decorreram de um prévio agendamento. Contudo, foram salvaguardados os critérios que distinguem a entrevista etnográfica da pura conversa despretensiosa. E, por outro lado, na maior parte das vezes, tal como recomenda Flick, foram feitos: «(...) pedido[s] específico[s] de entrevista (derivado do tema da investigação); onde o «(...) entrevistador esclarece[u] o projecto (porquê uma entrevista) ou o registo de certos elementos (porque é que toma notas) (...) explicações sobre a entrevista (...) e sobre certos tipos de perguntas e a forma aberta de as fazer»²⁵⁷. Ainda em observância dos critérios destas técnicas de entrevista foram feitas perguntas «descritivas (...) [e] estruturais»²⁵⁸, em que se pretendeu que as respectivas respostas mostrassem como «(...) os informantes organizam os seus conhecimentos sobre o assunto»²⁵⁹. Foram igualmente consideradas as «perguntas contrastadas»²⁶⁰, o que nos deu a possibilidade de inferirmos sobre «as dimensões de significado utilizada pelos informantes, para distinguir objectos e acontecimentos do seu mundo»²⁶¹.

²⁵⁷ Flick, Uwe. Op. cit., p. 79.

²⁵⁸ Ibid., p. 94.

²⁵⁹ Ibid., p. 79.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid.

Capítulo 4 – Análise de dados empíricos

4.1 – Caracterização dos entrevistados

Para o presente trabalho foram entrevistados pastores e fiéis da IECA activamente implicados nas actividades da Igreja. Assim, para sustentação dos argumentos aqui levantados, seleccionaram-se doze entrevistas, das quais sete foram concedidas por pastores e cinco prestadas por fiéis que, ao mesmo tempo, eram colaboradores activos dos vários trabalhos que contribuem para o normal funcionamento das estruturas da Igreja.

No entanto, não foi de todo necessário seleccionar os indivíduos para que algumas incidências se materializassem. Ou seja: todos os actores, independentemente dos lugares em que foram entrevistados, são naturais do Huambo ou de regiões limítrofes, onde existe uma presença de ovimbundu e de instituições da IECA (escolas, hospitais, etc.) muito acentuada. Por outro lado, todos afirmaram terem nascido em lares de famílias protestantes da IECA e terem estudado em escolas pertencentes às missões congregacionais protestantes do Planalto Central. Os entrevistados, por outro lado, afirmaram não conhecerem outra confissão religiosa que não a IECA. A maior parte admitiu que, quando nasceram, já tinham pelo menos um familiar próximo exercendo funções na hierarquia da Igreja e actualmente eles próprios terem descendência entregue ao serviço de fé da IECA.

No plano das incidências, o caso mais curioso é o facto de metade dos nossos entrevistados terem revelado não conhecerem mais do que duas províncias do país, situação que é sublinhada no caso dos entrevistados no Município do Bailundo, onde é inexistente a presença de indivíduos que afirmassem conhecer outras regiões de Angola fora as aldeias próximas deste município. Ainda neste município se sublinhou o facto de as pessoas seleccionadas nos terem declarado não conhecerem e não se relacionarem com pessoas de outras confissões religiosas ou mesmo de outras regiões – *realidades étnicas* – de Angola.

Deste modo, e para sustentar as ideias adiantadas sobre a caracterização dos nossos entrevistados, fazemos aqui referências a alguns excertos das notas tomadas no decurso do nosso trabalho de campo:

— “(...) Pastor David Issac, nasceu na região do Huambo: *a religião foi uma coisa recebida pelo meu avô. Nasci em 1949. Nasci na área do Chilumbe. Estudei na missão do Bailundo. Escolhi o Dondi porque os meus pais tinham complexo do ensino secular. Receavam que eu fosse optar por uma vida mundana. Depois de terminar a escola primária vim para o*

Huambo fazer o 1º Ciclo. Fui ordenado pastor em 27 de Julho de 1991. O espírito indicou-me o caminho para ser pastor. Sou ao mesmo tempo pastor e professor”.

— “(...) O pastor Madureira Pinto nasceu no Cassonde, Kwanza Sul. Depois foi para o Huambo em 1974 fazer os estudos. *“Em 1992 tivemos que recuar para o Alto Ama e depois fomos para o Bailundo, que era a missão mais ou menos estável”.*

— “(...) Marta da Costa Nginga Lumba (diaconisa) recebeu o baptismo em 1947. Não conhece outras igrejas para além da IECA: *“...Porque é a igreja dos meus pais e a dos meus avós”.* (...) Marta não conhece pessoas que não sejam ovimbundu e explica assim: *“Não conheço pessoas de outra etnias porque não conheço os costumes”.*

— “(...) José Ucuessunga (Tesoureiro do Sínodo do Bailundo) nasceu na Jamba, Bailundo, em 25 de Setembro de 1947. *Esta foi a terra que me viu nascer, nunca vivi noutra terra. Fui baptizado na IECA. Em 1957 fui baptizado. Estudei na missão do Chilume.* (...) Tem sete filhos dos quais um é pastor da IECA no Lubango.”

— “Alice Kawengo (Secretária da Sociedade de Senhoras), nasceu no Mungo, Huambo. *...Nascemos [sic] dentro da congregação, em 1957. Sou filha de pais pastores.* (...) *Quase a minha vida toda foi dentro da IECA.* Neste momento dá aulas de inglês e francês. Alice já saiu do Huambo, foi para o Bié e para a Costa do Marfim”.

— “Valentina Tchilombo Kapuka, (Catequista). *...Eu nasci num lar Cristão. O meu pai já foi pastor da IECA. Eu nasci no meio rural e o meu pai foi pastor no meio rural. Eu estava no Dondi, (...) penso que a visão dos missionários era a de levar a luz para a gente do interior. Em segundo lugar, manter este mesmo povo distante da vida da cidade para não se contaminar.* (...) *Falo umbundu e um bocadinho de português [risos]*”.

4.2 – IECA e a comunidade de práticas umbundu

Nesta secção do nosso trabalho apresentamos, através dos extractos das entrevistas efectuadas, a *percepção* sobre os lugares que os actores reclamam pertencer na sociedade, bem como também procuramos captar as pistas de aferição dos *significados* que estes mesmos actores dão a estes lugares. Assim, interpelamos os nossos entrevistados com base na perspectiva que foca a IECA como tendo sido um factor de standardização do *self* umbundu, sendo que, *a priori*, a IECA apresenta-se-nos como tutora da comunidade de práticas umbundu, onde a memória colectiva, ao mesmo tempo que constrange as dinâmicas de configuração da *realidade*, é tomada como recurso de construção do presente e de legitimação das acções que concorrem para o estabelecimento de uma ordem social. Revela-se ainda, nesta secção, declarações que supõem a ideia da fatalidade histórica no que diz respeito à inevitabilidade do cruzamento entre os missionários congregacionais e o encontro com o povo umbundu:

... O povo ovimbundu é responsável pela expansão da IECA devido os Caminhos de Ferro de Benguela. Por isso facilitou a passagem da palavra pela linha férrea. A nossa dinâmica actual é de que em qualquer sítio haja a aderência dos encontrados. Não queremos apenas que haja ovimbundu. A situação de maioria de ovimbundu nas igrejas quase desapareceu.
Pastor David Issac (Sínodo do Huambo)

... Angola, estudando a sociologia, é constituída maioritariamente pelo povo umbundu. Em qualquer canto desta nação encontra-se um ocimbundu. Mesmo no exterior em muitos cantos desse mundo há ovimbundu. Mesmo no Moxico, maior parte são ovimbundu, apesar de a área ser constituída por aqueles que são os autóctones. **Reverendo Abel de Jesus.** (Sínodo do Huambo)

... Digo-lhe que no princípio a IECA foi rural. Porque os missionários apostaram na construção do homem, na construção de tudo aquilo que pode beneficiar o homem nas zonas rurais... [a] intenção do missionário era de despertar a consciência daqueles que mais precisavam. E isso até contribui para a concretização da nossa própria independência. Concordará que a independência angolana foi orientada por maior parte daqueles que são protestantes. Porque despertaram a consciência de imediato daqueles que eram chamados como indígenas, como os não assimilados daquela altura. Mas os não assimilados quando se

tornam assimilados esses realmente se fizeram à revolução para o bem. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo).

... O espírito que norteou essa expansão para IECA se ter tornado uma Igreja nacional foi aquilo que tem a ver com os princípios bíblicos: primeiro em Jerusalém e depois aos confins da terra. Os missionários quando vieram passaram obrigatoriamente por Benguela, onde desembarcaram, com a missão de chegarem ao interior: O planalto. Mas antes disso pensaram ir ao Bailundo. A esta terra que não tem apenas referência não só ao nível da própria Igreja IECA mas sim para a própria nação angolana. **Reverendo Abel de Jesus.** (Sínodo do Huambo)

[Como é que mesmo naquelas regiões em que os ovimbundu não está em maior número representam-se em maioria nas igrejas das zonas diferentes das suas?] *... Sim, porque esses serviram como que o veículo de transmissão do Evangelho. Os ovimbundu em qualquer parte serviram de transmissores do Evangelho. Daí também acreditarmos na história bíblica de que os que transmitiram o Evangelho aos confins da terra são realmente aqueles que são de Jerusalém. A palavra sagrada diz que primeiro em Jerusalém até aos confins da terra. E isso ajudou também a IECA em grande medida para começar pela fonte.* **Reverendo Abel de Jesus.** (Sínodo do Huambo)

[Está a fazer uma comparação entre o povo de Jerusalém com o povo umbundu em relação às determinações de Deus para povo escolhido?] *... Não é bem essa analogia, mas no sentido de aqueles que servem para anunciar a boa nova. Ninguém pode transmitir uma mensagem muito bem se não a ouvir da fonte. Os missionários começaram pelos ovimbundu.* **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo)

... Nós, os ovimbundu, pensamos que só por sermos maioritários devemos fazer com que os outros se submetam aos ovimbundu. Nós já temos pastores nganguelas, mukongo... Há uma preocupação de fazer outros obreiros em outras tribos. (...) Mas actualmente temos a preocupação de levarmos o nível dos pastores noutras tribos para dirigirem as províncias aí onde eles estão, com a sua cultura. ...O Evangelho só é Evangelho quando vivido na língua de um povo. **Pastor Abias Couto** (Sínodo de Luanda)

... Ao longo do planalto a IECA opta justamente por duas línguas, o português e o umbundo. Porque a língua é um veículo muito importante para transmitir aquilo que nos corre na alma e para convenceremos alguém. E nessa particularidade não se pode evangelizar o povo ovimbundu sem umbundu. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo)

... A razão porque a IECA se expandiu veio da própria palavra do Evangelho, é mesmo o objectivo das palavras “para todas as tribos e todas as pessoas”. Por isso é que a IECA está a expandir-se. Estamos em todas as províncias menos no Soyo (Zaire) e Cabinda. O novo hinário já tem novas línguas, seis. No passado a IECA foi étnica, hoje já não. Porque até já temos obreiros mukongo. **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

... Hoje, o membro congregacional não é só o ocimbundu. Tanto que o nosso hinário é de 6 línguas. Tem português, tem umbundu, tchokwe, nganguela, kimbundu e fiote. Nós já somos nacionais. Nós já estamos no Cunene. Nesta nossa nova reedição já consta o kwanhama e o kikongo. O nosso hinário já faz parte do processo de reconciliação nacional. Agora qualquer coisa que se falar em umbundu terá que ser traduzido em português. Isso está no nosso plano estratégico. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda)

... O facto de Savimbi ser ocimbundu e naturalmente ter nascido no lar cristão dos evangélicos isso levou a pressupor que o ocimbundu e o da IECA era da UNITA. Mas não... Uma coisa satisfatória para mim é a de saber que o fiel da IECA sempre pensou o bem da nação. Daí a herança de passar sempre a parte positiva aos outros. Essa concepção em relação a IECA é errada e dizimou muita gente. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo)

... Eu se hoje falo umbundu eu devo à Igreja. Porque a Igreja hoje é a guardiã da língua nacional. Consta das nossas actas que quando um pastor prega em umbundu também deva traduzir em português porque o português ainda é a língua que nos liga. Porque até mesmo os mais velhos falam português, visto que as igrejas trabalharam muito para que todos falassem e escrevessem em português. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda).

... Hoje me sinto como angolano. Ontem me sentia como ocimbundu. Porque eram excluídos. Não se verificava ocimbundu no governo. **José Ucuessunga** (Tesoureiro. Sínodo Bailundo)

... O ocimbundu é imperialista. Estão em todo mundo. Para ele, todos são bailundu.... antigamente era para desprezar: “bailundu”. Hoje já não porque devem-se à própria naturalidade de cidadão. Antigamente não reconheciam que os povos do sul lutaram contra a guerra colonial. Hoje reconhecem. José Ucuessunga (Tesoureiro. Sínodo do Huambo).

... A missão dos missionários era a de ensinar o Evangelho e de dar educação secular. O objectivo deles nestas zonas do sul do país era o de levar a palavra ao angolano “negro”. Reverendo Abel de Jesus (Sínodo do Huambo)

... Não temos pastores de outras realidades étnicas, neste momento só temos um pastor que é de Cabinda, o pastor Fabião, que está a trabalhar no Lubango. Eu tenho naturalidade Luandense, mas certamente irá notar que tenho muito mais influência umbundu porque os meus pais são ovimbundu. Mas temos pastores do K. Sul. Para dizer que 99% [da IECA] são ovimbundu. Ainda que não sejam de nacionalidade mas o seu passado tem ligação com a etnia. Pastor Ovídeo Freitas Chissengue (Sínodo de Luanda)

... A guerra que é um mal serviu em grande medida para expandir o Evangelho para toda Angola. Parece ser paradoxal dizermos que foi um mal necessário. Mas a IECA se expandiu justamente por estas causas todas. Em qualquer parte onde fosse alguém que aceitava Cristo como senhor e salvador, em qualquer lugar onde [o ocimbundu] fosse, aí anunciou a palavra. E assim se tornou realmente uma mais-valia para a expansão do Evangelho de Benguela ao Luena... Reverendo Abel de Jesus. (Sínodo do Huambo)

4.3 – A IECA e a sua depuração

Umas das hipóteses adiantadas neste trabalho refere que a IECA vem reclamando o lugar de uma *entidade* que funciona como vaso comunicante entre a comunidade de práticas umbundu, que ela tutela, e o projecto de construção da nação em Angola na sua relação com as estruturas dominantes da política e do Estado. Entretanto, adiantamos que isso vem sendo feito em simultâneo com o processo de depuração histórica da própria IECA, profundamente marcada pela «cooperação e aliança com a UNITA»²⁶², sem o qual ela não poderia reclamar a sua imparcialidade no contexto da sua participação no processo de reconciliação nacional e de construção da nação em Angola:

... Não havia um ensino deliberado a partir das estruturas da Igreja no sentido de se dizer isso ou aquilo, não. (...) A Igreja promoveu o cidadão e esse cidadão se tornou lúcido. Ao se tornar lúcido questionou o estado de coisa que se vivia... Usar as estruturas da Igreja para fins políticos isso não era feito [sic]. A nossa Igreja não era bem vista. Essas pessoas individualmente questionaram a administração colonial do jeito que fizeram. Essas pessoas eram lidas, viajam... é a consciência nacionalista (...) portanto é a consciência nacionalista que não directamente induzida pela Igreja que fez com que as pessoas tomaram consciência pela instrução que se fazia **Pastor Tarciso Pedro Chocombongue** (Sínodo do Huambo)

... A liderança da nossa Igreja que foi parar nas matas foi raptada em 1977, no Dôndi. A UNITA raptou a direcção... não eram só pastores, foi o que era o secretário geral que era pastor Ricardo Eliengue, o tesoureiro, Cito Reis e o os administrativos. Mas também não vamos dizer que estes não tiveram consciência do partido em que tiveram, não. Não se pode dizer. Mas estiveram como indivíduos... Os pastores não podem exercer posições políticas. **Pastor Tarciso Pedro Chocombongue** (Sínodo do Huambo)

... Erradamente houve esse preconceito de que a IECA é da UNITA. No MPLA também houve pessoas que foram formadas pelas missões. Tal como na UNITA ter havido gente que também foi formada pelas missões. Mas o facto de o Savimbi ter sido um homem que se identificou (nasceu) pelos seus discursos políticos (para captar maior aderência) ele foi usando alguma comunidade da UNITA para passar o seu discurso.... Uma vez que com incidência para os discursos dirigidos com a religião. Nesta altura a religião que tinha o seu filho a lutar por uma causa e houve com isso muita gente que se identificou com essa causa, mas não a Igreja.

²⁶² Schubert, Benedict. Op cit., 1999, pp. 405-413

Esse é um elemento para sublinhar. ... Os elementos que confessavam a IECA foram-se identificando com o discurso do filho. E daí a religião ter sido conectada como a religião da UNITA. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo).

... É errado dizer que os partidos foram fundados pelas igrejas. Isso não é real. As Igrejas Protestantes são as que mais tiveram interesse do nacional [sic]. São aquelas que mais promoveram o indivíduo para que ele tivesse responsabilidade pelo seu futuro. Abriram a consciência do nacionalista no sentido de dirigirem o seu próprio futuro. Uns fizeram bem e outros mal... **Pastor Tarciso Pedro Chocombongue** (Sínodo do Huambo)

... Desde sempre houve uma separação clara entre os indivíduos e os que usavam a Igreja para a propaganda. Mas essa separação nunca foi estritamente escrita. Agora, depois de 1996, ficou legislado que está proibido que alguém use a Igreja como estrutura de propaganda política e que pastor não pode desempenhar funções políticas. **Pastor Tarciso Pedro Chocombongue** (Sínodo do Huambo)

... A gestão teve lá na mata tiveram como Igreja uma [outra] estrutura. Ao levarem o primeiro secretário para as matas ele não deixou de ser secretário. Nós não tínhamos comunicação com eles. Por isso é que aqui se elegeu um novo secretário, em 1978 elegeu-se o pastor Henrique Daniel Cahungo. E eles mantiveram lá as suas estruturas sem os vínculos directos. Eles lá mantiveram o nome antigo de Concelho das Igrejas de Angola Central, (sem o vínculo directo com os irmãos da cidade) enquanto que aqui já era IECA com a estrutura de sínodo geral. Então nós não tínhamos uma ligação directa com o nosso irmão de lá da mata. **Pastor Tarciso Pedro Chocombongue** (Sínodo do Huambo).

...Durante o conflito armado tivemos a igreja dos dois lados e tivemos sempre o elo de ligação, não o perdemos. ...Em 1991 tivemos a “reunião da cura” [reunião entre os elementos da IECA que estiveram em lados distintos durante o conflito armado]. Tivemos um período de construção da paz. Tivemos um programa de paz durável que serviu para aproximar os irmãos desavindos. **Pastor Abias Couto** (Sínodo de Luanda)

...O que aconteceu neste processo foi termos que olhar para o processo fazendo a análise dos factos desde 1975... fazer sempre ligações. No campo político houve uma paz de vencedores e

*vencidos mas no campo da Igreja tivemos apenas vencidos. **Pastor Abias Couto** (Sínodo de Luanda)*

*...Nós já não estamos na fase dos discursos como no passado. Agora estamos virados à educação comunitária. ...Nestes últimos anos a postura dos pastores já foi diferente das de 1992. ...A nossa educação comunitária passa pela educação cívica e pela paz. **Pastor Abias Couto** (Sínodo de Luanda)*

*... Nós hoje já temos um outro discurso nacional. Em 1977 com a nacionalização da Igreja em Angola. Isso também parte do processo de reconciliação nacional já não estamos confinados à região centro de Angola. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda)*

*... Com maior desgraça a IECA teve um filho que é da oposição e isso manchou de que maneira aquilo que devia ser o cerne da transmissão do Evangelho que acabou por ser tal qual a coisa se desenrolou. Por isso essas percepções são muito boas quando trazidas ao lume para que se separe o trigo do joio: igreja é igreja, a vida partidária é partidária... É um indivíduo, tal como a igreja diz: as pessoas são livres, livres de pertencerem a esse ou a outro partido. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo)*

*... A Igreja hoje se assume como idónea e não quer repetir os mesmos erros cometidos em 75 e em 92 por isso tem argumentos que quer participar claramente no processo de reconciliação do país. Porque hoje a Igreja separa claramente o que é Igreja e o que é política. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda).*

4.4 – As percepções sobre a paz e sobre a reconciliação nacional

Nesta secção, propusemo-nos a extrair das subjectividades dos entrevistados as suas percepções sobre a paz e a reconciliação nacional. Subentendemos a ideia da correlação existente entre os dois conceitos porque, e como anteriormente o afirmamos, encontramos já no debate público angolano a perspectiva que relaciona a paz à reconciliação nacional, fazendo-se entender que uma dependa de outra e vice-versa. Contudo, as entrevistas apresentadas nesta secção são reveladoras de alguma incongruência entre a assunção do facto

de a paz em Angola ter sido bem conseguida e a convicção de como uma verdadeira reconciliação dependeria das melhores abordagens para se alcançar a paz. Por outro lado, também se denota a ideia que os entrevistados, na sua maioria, pensam que as discussões sobre a paz e a reconciliação nacional não vêm sendo percebidas como estando baseadas em lógicas de inclusão e integração:

...É aquilo que se diz. Não se pode cavar um buraco para tapar outro. Porque quando tapamos um descobrimos outro. Essa filosofia Bantu é tão real para dizer que a guerra não devia terminar com guerra. A guerra terminou pelos meios pacíficos: o diálogo. O diálogo é que constrói. E isso construiu o processo do qual todos nos orgulhamos. Processo que levou todos os angolanos a reconciliarem-se, de Cabinda ao Cunene, do mar ao leste. Reverendo Abel de Jesus (Sínodo do Huambo).

... A reconciliação parte sempre do perdão. Hoje vivemos melhor. Esperamos que haja mais condições ainda. As estradas para os que vivem nas aldeias. Falta óleo, sal e peixe. Marta da Costa Nginga Lumba (Diaconisa. Sínodo do Bailundo) .

... Eu refuto a ideia de que a guerra foi feita para a aquisição da paz. A guerra sempre traz desarmonia. (...) Porque a igreja sempre se posicionou na perspectiva de transmitir o Evangelho. O Evangelho da paz e da reconciliação. Porque a paz faz-se e a reconciliação é um processo. Não há paz sem reconciliação e não há reconciliação sem paz. Conclui-se dessa maneira porque o processo não foi de reconciliação. Reverendo Abel de Jesus (Sínodo do Huambo).

... Essa é a paz porque paz é justamente o calar das armas. Mas a paz entende-se muito mais pela harmonia social e não somente o calar das armas. Reverendo Abel de Jesus (Sínodo do Huambo).

... A coisa principal para a Igreja é o calar das armas. Esse foi o fundamento da nossa posição durante o conflito. A nossa guerra foi uma coisa de irmãos. Por isso a Igreja reclamava o calar das armas. Pastor David Issac (Sínodo do Huambo).

... A paz na visão da Igreja não é tão somente o calar das armas mas o próprio bem social... Reverendo Abel de Jesus (Sínodo do Huambo).

*... A reconciliação ainda não é um facto. É um processo a caminho de ser um facto. Mas ainda não é um facto. Não se pode fazer de um dia para outro. **Pastor Madureira Pinto** (Sínodo do Bailundo).*

*... A construção da paz passa necessariamente por um diálogo. Onde há desavenças para que haja harmonia tem que haver diálogo. O diálogo não foi justamente naquele que era desejável para a sociedade angolana, que seria que os três (Agostinho Neto, Jonas Savimbi e Holden Roberto) enquanto em vida, sentassem, dialogassem e que definissem os seus ideais para que juntos formassem talvez uma pátria mais forte do que essa que temos nós. Se Neto vivessem os outros vivessem e partilhassem os ideais que cada um transportava, esses ideais colocados sobre a mesa e partilhados seria uma... **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo).*

*... Sim [é uma perspectiva] pessoal!.... Humanamente não confio na paz que não passou pelo diálogo. Acredito que embora essa paz ter sido forçada pelo aparelho militar mas terminou no diálogo. Forçada por um lado ter ficado fragilizado mas terminou no diálogo... Essa paz só ganhou carne porque realmente houve diálogo. (...) Daí que acredito que essa paz tem que ser muito consolidada. E a Igreja tem que orar muito por ela. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo).*

*[Reconciliação nacional: processo inclusivo?] ... Até agora acredito que tem havido essa preocupação mas tem que ser de forma aberta e de forma contínua... porque o partido é um iceberg mas Angola é um todo. Por isso tudo o que diz respeito aos angolanos deve ser tratado por angolanos. Não importa a filiação religiosa, partidária ou étnica. Isso não deve fazer parte. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo).*

*... A mensagem de reconciliação em umbundu é muito mais forte do que em português. Existem expressões em umbundu que não existem em português ou não têm a mesma força como se fosse em português. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda).*

... A reconciliação tem como factor dois ou mais intervenientes. (...) houve conflito, uma das partes tem que dar o primeiro passo para que a outra parte possa reagir. Já se a reacção for

positiva então as duas partes têm que ceder para que possa haver uma plataforma para se projectar um objectivo comum. **Pastor Madureira Pinto** (Sínodo do Bailundo).

... A reconciliação tem muito a ver com a cultura e os costumes de um povo. Mas para aqueles que tiverem Cristo, a reconciliação é tornada nacional. Cristo une. **Pastor Caju** (Sínodo do Bailundo).

... Digo que o processo de reconciliação ainda não é um facto porque ainda constatamos divergências políticas. Tem havido a não percepção das camadas menos esclarecidas. Só é um facto uma consideração quando se consome. Donde é uma hipótese a reconciliação ainda não é um facto é um processo que ainda não começou. **Pastor Madureira Pinto** (Sínodo do Bailundo)

... A igreja vê este processo de reconciliação como uma coisa bem-vinda. Com esta paz tem servido como elo de ligação do governo. Está a acontecer a reconciliação mas considero que é um percurso. **José Ucuessunga** (Tesoureiro. Sínodo do Bailundo)

(...) A reconciliação é um processo que cresce nas habitações, que chega às províncias e municípios. E leva a que se atinge todos os níveis socais. Penso que se todos se sentem que são abrangidos neste processo de reconciliação assim há reconciliação. **Valentina Tchilombo Kapuka** (Catequista. Huambo)

...No processo de reconciliação nacional está a faltar que todas as pessoas envolvidas se sintam importantes. Para isso é necessário que se passa a mensagem de que qualquer angolano se sinta angolano ali onde está. **Pastor Abias Couto** (Sínodo de Luanda)

... A guerra durou muito tempo. Foram 30 anos quase. Pode-se dizer que para a reconciliação já se deu alguns passos. Ainda não terminamos. O povo ainda não está reconciliado. Estamos a dar passos significativos, pode-se dizer que já temos isso mais do que na metade. O processo continua, eu creio que dentro de pouco tempo tudo poderá terminar. **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

... Depois de estarmos num período em que já não teremos mais aquelas “picotagens”, quer dizer outros a “picotarem” os outros, vocês é isso você é aquilo... então estaremos na altura

de dizermos estamos completamente reconciliados... Sim, mas nós temos que trabalhar para isso. O povo de Angola tem que trabalhar para isso. Evitarmos essas indicações ou essas picadelas. Tem de acabar para que todos nos sentimos uma pessoa só. **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

...Temos um discurso sobre a reconciliação nacional baseado nas escrituras. E depois temos outras acções como a formação educacional que é também contribuir para a reconciliação. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda)

... Há muita gente que está frustrada porque ainda não se sente integrada. Despertamos a consciência da pessoa para que a pessoa por si mesma venha a resolver os seus próprios problemas. Agostinho Neto dizia que “o mais importante é resolver os problemas do povo”. Muito mais importante é capacitar o povo para que o próprio povo resolva os seus próprios problemas. Não cair no paternalismo de que para todos os problemas tenha um tutor que venha resolver, não. Serão os chineses sempre a construir os prédios e os portugueses que cozinham para nós? Não, assim nunca seremos adultos. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo do Huambo)

... (...) Essa paz não deve ser vista tão somente na perspectiva do calar das armas. Mas os interesses têm que ser, primeiro, harmonizados, segundo, as assimetrias sociais têm que ser diminuídas e, terceiro, o futuro do país deve ser perspectivado de uma maneira participativa e abrangente. Assim teremos uma paz que podemos concordar. Tal qual Cristo disse, qual paz? Não no-la dou tal como vo-la dá. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo)

... Os líderes religiosos e os partidos políticos devem apontar os seus objectivos para um ponto comum. Só assim poderemos considerar a reconciliação como um facto. **Pastor Madureira Pinto** (Sínodo do Bailundo)

(...) Para nós em Angola a guerra dividiu-nos. E o cenário da reconciliação foi esse de partes divididas. Esse processo de superação da diferença ainda está bastante atrasado. **Pastor Abias Couto** (Sínodo de Luanda)

4.5 – Práticas de reconciliação: perdão e contrição (arrependimento)

Nesta secção, afirmamos que a IECA vem observando escrupulosamente os desígnios de *arrependimento* e *perdão* como a principal prática de reconciliação. Aquelas são palavras que, nos discursos dos pastores e dos fieis, ganham dimensões simbólicas que estão para além do simples significado dos termos. Ou seja, são expressões através das quais os sujeitos negociam a sua reintegração na comunidade de práticas mediante a participação activa nas actividades da Igreja. Sendo que para estes sujeitos, para uma reconciliação satisfatória, basta simplesmente conciliar-se com a comunidade de prática de referência. Assim também devemos precisar o significado de uma expressão frequentemente usada pelos entrevistados: “viver na mata”. Entenda-se, desta expressão, o período em que a UNITA esteve refugiada na mata durante a ofensiva das FAA que tinha como objectivo liquidar a direcção deste partido.

... A Igreja em todo momento procura sempre inculcar na mente humana a consciência de cultivar os bons hábitos. Para que não fiquemos reféns do passado, passado triste e lúgubre mas que voltemos novamente para a cruz, porque é justamente daí que vem a salvação. É verdade que nalgumas comunidade há ainda estas memórias. Porque esta esteve de um e de outro lado e muitos viram os seus parentes partirem para o outro lado, o lado da morte... A Bíblia é muito clara quando diz que se me ouvirdes comerás o pão desta terra. E o povo tem realmente ouvido essa mensagem cristã para que tome um novo rumo para a vida, a vida de harmonia, a vida social. Reverendo Abel de Jesus (Sínodo do Huambo)

... O papel da Igreja não é de julgar. Mas de colocar as pessoas a reflectirem, a voltar, a fazerem uma introspecção de que o que faziam era mal e que devem passar para uma nova criatura. Esse é o papel da Igreja, apela às pessoas a fazerem uma introspecção de que aquilo que era na vertente negativa passe para o positivo. Reverendo Abel de Jesus (Sínodo do Huambo)

... A atitude da amnistia é de louvar. Se se tinha dito que errar é humano e o perdoar é divino... realmente esta é uma virtude que vem tão somente por aqueles que realmente vêem no cristianismo uma opção para a criação de um mundo novo... Tal como diz Stº. Agostinho “A alma humana não encontrará repouso se não repousar em Deus”... porque muita gente fez isso e aquilo e até alguns estão hoje com algum remorso por não confessarem, mas a confissão é tão importante que quando confessam sentem-se a voar. Reverendo Abel de Jesus (Sínodo do Huambo)

[E tem havido confissões?] ... *Sim tem, não só na IECA mas sobretudo na Igreja Católica (por experiência própria) as pessoas vêm ao pastor, à Igreja de que fizeram isso e aquilo. Não há o amor com Deus sem o amor com o nosso próximo e as pessoas normalmente chegam a reconciliarem-se e chegam mesmo a dizer que eu naquele período fiz isso e fiz aquilo....* **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo)

... *Muita gente está sofrendo, até alguns sinais de, digamos... a ficar maluca porque não conseguem confessar aquilo que lhes vai na alma. Outras pessoas andam cabisbaixas porque não conseguem saudar o seu irmão a quem, na altura fez mal... mas quando isso termina e as pessoas confessam tornam-se realmente outras criaturas. Porque passam por uma regeneração da vida. As pessoas são regeneradas por aquilo que elas próprias podem fazer, não por intermédio de si próprias mas por meio da graça.* **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo)

... *Como membros de uma igreja de uma mesma sociedade e da mensagem que passamos é a de reconciliação. É reconciliação porque o que se viveu na guerra, quando você diz que este fez e que aquele é que não fez ajuda a justamente a levantar problemas que prejudicam toda a comunidade. A mensagem é que reconciliados ganhamos todos. Com denúncias de que este fez aquele não fez perdemos todos. (...) Contudo a Igreja está a passar a mensagem de que todos temos muito mais a ganhar em vivermos juntos do que separados.* **Pastor Tarciso Pedro Chocombongue** (Sínodo do Huambo)

... *A Igreja recebe a qualquer pessoa. Para a Igreja bastando a pessoa confessar o que foi a sua vida ontem e chega à Igreja, a Igreja está sempre de mãos aberta, recebem-no. E através da palavra ou através da Igreja é perdoar essa pessoa tudo aquilo que foi no passado.* **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

... *Portanto a Igreja agora não pode apontar o dedo ao irmão de que você foi assim, assim.... isso não pode. O irmão tem que ser recebido entrando no colectivo da Igreja e no colectivo dos membros... agora é questão de ser perdoado e esquecermos o passado, olharmos só para o presente e em frente, para construirmos a nossa Angola reconciliada.* **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

[Como é que se esquece o passado?] *Sim, não é fácil... mas com o tempo.... Até em umbundu diziam que... por causa da cicatriz que a pessoa apanha a pessoa nunca se esquece. Quer dizer tenta mais ou menos esquecer mas sempre que olha para a cicatriz pensa que essa cicatriz foi o fulano que havia me atirado uma pedra. Mas tudo isso com o poder da palavra ou como cristão... se a pessoa tem que fazer mesmo então é não se deve recordar mais. Tem que se esquecer mesmo.... E haver mesmo perdão.* **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

... Sim, em alguns casos ou em algumas área isso tem acontecido. Em que a pessoa depois de ver que tem que começar uma nova vida ou está numa outra vida, chega mesmo a... à direcção da Igreja ou à Junta da Igreja e confessa. Então a Junta da Igreja perdoa-lhe em nome da igreja. **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

... Passamos por períodos de grandes contradições. A guerra deixou grandes marcas. Ainda há falta de perdão. O perdão ainda não entrou nas pessoas. A Igreja está a trabalhar seriamente com o perdão. O perdão é um processo. E tem que ser acompanhado pela educação espiritual. **Pastor Caju** (Sínodo do Bailundo)

... As nossas músicas são sempre apelativas: esquecer o passado, erguer os olhos para diante. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda)

... Acho que a palavra esquecer não se enquadra com o contexto de reconciliação nacional. Eu não tenho como esquecer o momento difíceis que eu vivi.... e há pessoas com traumas muito mais marcantes do que eu... para mim o projecto de reconciliação nacional não passa pela palavra esquecer e sim pela palavra perdoar. E perdoar não significa esquecer... perdoar significa que mesmo que eu tenha memórias difíceis do passado ainda assim eu estou aberto para dizer vamos colocar de lado este passado e vamos ultrapassar. Colocar de parte coisas do passado e recomeçar uma vida nova. Ainda assim, creio que o perdão tem sido praticado. Se tem conseguido pôr-se de parte as memórias para participarmos no processo de paz. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo do Huambo)

... O ponto fulcral da reconciliação da IECA é baseado na reconciliação de Cristo. Deus enviou Cristo para que Ele se reconciasse com os homens. Se Deus assim o fez porque não nos perdoamos? Não pode haver reconciliação sem perdão e amor para com o próximo. **Pastor Madureira Pinto** (Sínodo do Bailundo)

*... Ainda tem havido algumas escaramuças entre irmãos. Eu aconselho que continuem a ler a Bíblia. Quem quer dar a sua oferta primeiro tem que fazer a reconciliação. **José Ucuessunga** (Tesoureiro. Sínodo do Bailundo)*

*... O perdão na IECA aconteceu porque as pessoas tinham complexo de voltar à Igreja mas foi a Igreja que foi buscá-los. Uns chegaram a enviar cartas para que a Igreja os recebesse. A Igreja tem procurado formas de conversar com eles e eles reconhecem e cada qual vai pedir perdão. **Marta da Costa Nginga Lumba** (Diaconisa. Sínodo do Bailundo)*

*... Ainda não houve quem tivesse pedido perdão. Mas já observei casos daqueles que o pedem perante à direcção da Igreja. E depois a Igreja publica (através de anúncios feitos durante os cultos) a reintegração. A Igreja exige sempre o perdão e encoraja os seus membros a ultrapassarem todos os problemas que tiveram lugar durante o conflito. **Marta da Costa Nginga Lumba** (Diaconisa. Sínodo do Bailundo)*

*... A reconciliação é [um facto] se nos anos passados nós estávamos com dúvidas mas agora devemos esquecer o que se passou. Reconstruir o país. Somos todos de Angola. Agora, nestes anos de paz já estamos a marchar juntos porque agora temos um único governo. (...) O que está a faltar é a mudança nalguns indivíduos. Porque ainda há provocações. Por exemplo, acontece um roubo e na aldeia pensam só porque o fulano viveu na mata foi quem roubou...Ainda não estamos reconciliados efectivamente porque senão não havia estas coisas de apontar o dedo aos outros. **Alice Kawengo** (fiel. Sínodo Bailundo)*

*(...) O que devemos fazer acima de tudo é mesmo o perdão. Esquecer ninguém vai esquecer, o que devemos fazer é mesmo o perdão. Sem o perdão é impossível. Ninguém é culpado, cada um teve que agir conforme as circunstâncias. **Alice Kawengo** (fiel. Sínodo Bailundo)*

*(...) Eu nunca vi alguém que tenha pedido perdão. Mas temos tido a semana das orações. Houve dias em que cada um escrevia secretamente num papel e regista o mal que fez e assim é perdoado. **Alice Kawengo** (fiel. Sínodo Bailundo)*

(...) *O passado da guerra ultrapassa-se com algumas orações. Temos que perdoar para mudarmos de espírito. A Bíblia ensina-nos a perdoar.... Quem diz que ama a Deus e não perdoa o seu irmão é falso.* **José Ucuessunga** (Tesoureiro. Sínodo do Bailundo)

4.6 – A comunidade de práticas ovimbundu e a construção da nação

Nesta secção, nos propusemos a inferir sobre que dinâmicas e estratégias, quer as da IECA — tomada como «área delineada de significação»²⁶³ com o poder de legitimar e/ou sancionar práticas e discursos dentro daqueles limites — e quer as dos fiéis — que constantemente procuram se representar em conformidade com os significados em vigor, — que vêm sendo evocadas no contexto da construção da nação, ou apenas nas representações sobre a nação angolana que os próprios projectam.

Assim, as ideias orientadoras dadas pelos entrevistados nesta secção passam pelas seguintes reflexões: 1) O projecto de construção da nação passa pela integração das várias comunidades de práticas sustentada por uma ampla plataforma nacional que privilegie os equilíbrios sociais e económicos; 2) partindo-se do princípio de que as comunidades de práticas são o garante da preservação da genuína cultura dos povos, é preciso respeitar os seus domínios e fazer que seja a partir delas — mas sem terem que sair delas — que os indivíduos (nas suas *sub-nações*) se projectam, se inscrevem e se relacionam com a nação.

Neste sentido, resultante das conclusões das entrevistas, os temas relevantes aqui anunciados são colocados na seguinte perspectiva: 1) a nação é uma bênção em que se participa pelo perdão concedido pela IECA (no caso dos indivíduos que se desligaram da comunidade por via da participação na guerra) ou simplesmente pela participação na Igreja (para o caso daqueles que acompanham a Igreja no projecto de integração territorial mais ampla); 2) ninguém é verdadeiramente angolano se não tiver uma base cultural comunitária.

... *Para reconstrução de Angola primeiro temos que reconstruir o homem.* **Pastor Caju** (Sínodo do Bailundo).

²⁶³ Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas. Op. cit., p. 37.

... O trabalho que vem sendo feito é mesmo de nos amarmos. É mesmo eliminarmos com isso de que você é branco, você é negro, você é alto, você baixo... temos que eliminar mesmo isso. Nós somos angolanos. **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

... O hinário actual da IECA, a 5ª Edição, já contam seis línguas. Começa pelo português, tem o umbundo, tem o Tchokwe, o Fiote, tem o quimbundu... enfim seis línguas. Isso revela claramente que a IECA é uma igreja interessada para que todos se vejam e se revejam naquilo que é o território nacional. Porque ninguém pode se dizer angolano quando não assimilou a história e os costumes de Angola. E a IECA aposta, justamente nisso; para que todo o evangelizado fale o português e a língua materna. **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo).

... O que temos todos fazer é nos empenharmos todos para que nos sintamos como responsáveis da nossa terra, da nossa nação, para que todos os cidadãos tenham pelo menos uma mensagem que consolida a nossa nação. E isso passa mesmo pelo empenho de todo o cidadão talvez... não estar parado, pelo menos fazer alguma coisa que lhe possibilite conhecer afinal o que é que ele é, o que é que o meu país é, e o que é que é necessário para fazermos no futuro. Portanto isso passa mesmo pela responsabilidade de todo o cidadão para garantirmos o nosso futuro seguro. **Pastor David Issac** (Sínodo do Huambo)

... A grande contribuição da IECA é para que todos se tornem filhos da mesma pátria. Sem exclusão. **Pastor Tarciso Pedro Chocombongue** (Sínodo do Huambo)

... Sendo uma Igreja central é uma Igreja de todos. Muitos dos que vieram da mata como o general Apolo fazia cultos na IECA. E outros que eram das FAPLAS eram membros da minha Igreja. A dona Judite que também é minha parente que foi responsável da organização das mulheres da Unita no Lubango. Havia pessoas de ambos os lados. Como vê eu vivi na base disso. Eu não consideraria um exercício difícil porque tinha por base. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda).

... Os jovens que vieram das outras províncias a fugirem da guerra e que estão cá em Luanda têm namoradas cá que são de outras etnias e que também são da Igreja, eu próprio já presenciei casamento entre jovens de outras regiões do país. **Pastor Ovídeo Freitas Chissengue** (Sínodo de Luanda)

*... Para além das palestras, cultos e seminários... Penso que outros métodos para a reconciliação... é acabar com a pobreza. Às vezes o sofrimento pode produzir violência. As condições de vida devem estar minimamente em paz consigo mesmas. Segundo, a formação académica, porque uma pessoa esclarecida reflecte diferente em relação ao analfabeto. Estes são os métodos de auxílio ao processo de reconciliação a adoptar para o processo não descarrilar. Os métodos de sustentação do processo que devem andar juntos com os de esquecimento que é o método principal. **Pastor Madureira Pinto** (Sínodo do Huambo)*

*... Uma nação angolana seria aquela que não guarda rancores. Em que os cidadãos sentem-se leves na expressão. Livre circulação de pessoas. E o governo aceitar alguma opinião. Há vezes em que o povo ainda não tem voz. Para uma Angola nova deve haver democracia. Os direitos humanos são importantes. **José Ucuessunga** (Tesoureiro. Sínodo do Bailundo)*

*... Ditado em umbundo é claro: [ditado em umbundo] tudo o que nós queremos fazer deve passar por uma concertação abrangente. Para que todos se sintam que fazem parte de um todo. Se existir sempre as alas, as elites, os partidos... (lembro do reverendo Chipenda quando dizia que “os partidos partem”)... por isso nós não devemos encarar a nação numa perspectiva de partidos mas devemos encarar o nosso território numa perspectiva de um todo. De que todos são angolanos... **Reverendo Abel de Jesus** (Sínodo do Huambo)*

*... Temos que apresentar o que são os objectivos comuns entre o país e as províncias. A guerra tirou benefícios ao país. Temos que nos perdoar. **Pastor Madureira Pinto** (Sínodo do Bailundo).*

Conclusão

No decorrer deste trabalho procurámos mostrar como as comunidades de práticas nacionais em Angola contaram, para a sua construção e configuração espacial e reprodução social, com o contributo das igrejas históricas de Angola (a Igreja Católica, a Metodista de Angola, a Igreja Reformada de Angola e Igreja Evangélica Congregacional de Angola) que, ao longo de um século e meio, *reificaram* identidades, contribuindo na construção de áreas delineadas de significação e de *performances* de partilha de práticas comuns que posicionava os movimentos políticos ante as suas comunidades de práticas e ante os outros movimentos (provenientes de outras) de forma especial dentro de um quadro de partilha de poder e de construção de uma nação angolana.

A estratégia metodológica adoptada resultou da construção da IECA como categoria empírica de análise, através da qual foi possível captar as dinâmicas internas (as práticas) e as representações projectadas (os discursos), uma vez confrontadas, a nível dos vários fluxos, com as narrativas sobre “reconciliação nacional” e a “construção da nação”.

Deste modo, a questão que orientou esta pesquisa foi a que procurou saber como a IECA, tomada no quadro do seu percurso histórico recente, vem formulando e projectando os discursos de reconciliação nacional e de construção da nação, bem como sobre que práticas são negociadas e/ou vigoram dentro dos seus limites de significação, formado por pastores e fiéis, no contexto das narrativas *nacionais* sobre a reconciliação nacional e construção da nação.

Sendo assim, as nossas hipóteses preliminares referentes à questão de partida foram as que recaíram sobre as seguintes ideias: 1) a IECA possui uma relação de tutela sobre a comunidade de práticas umbundu, na qual ela gere as dinâmicas de inclusão e de exclusão através da evocação simbólico-religiosa; 2) no contexto do pós-conflito a IECA tem gerido o processo de reconciliação nacional através da conversão da guerra em *pecado colectivo*, no qual as práticas de *arrependimento* e do *perdão* são interpretados como meio de reintegração na comunidade de práticas umbundu — percebida como a comunidade de fiéis da IECA; 3) deste modo, os discursos e as práticas de construção da nação angolana vêm estado a ser configuradas pelos actores, na lógica que percebe o devir do projecto de nação angolana somente a partir da possibilidade de integração na sua comunidade de práticas — sob tutela da IECA; 4) a IECA vem, deste modo, reclamando o espaço que intermedeia a comunidade

de práticas umbundu (que ela tutela) e o projecto nacional de construção da nação sob o domínio enunciador das estruturas dominantes do poder político estatal.

Deste modo referimos que, sendo a reconciliação um conceito central da Teologia Cristã e um princípio da prática religiosa — dentro da qual projecta a ideia da instauração de acções conscientes com vista à uma restauração das relações desfeitas pelos eventuais desacordos e conflitos no passado, — o processo de reconciliação pós-conflito é percepcionado como exequível através das práticas de *arrependimento*, e de *perdão*. Contudo, aqui surge um pergunta: “perdoar” pelo quê?

Ainda na lógica da teologia cristã, o que se pressupõe perdoar são os *pecados*. E, à luz das dimensões da reconciliação que temos vindo a apresentar, a prática de *perdoar* implica apreender os conflitos violentos e a guerra como pecados colectivamente cometidos. Assim, a reconciliação com Deus e a reconciliação com o *eu* (que compõem o aspecto espiritual da reconciliação), como dimensões da mesma dinâmica, tendem a alcançar a reconciliação entre os homens e com a comunidade (aspecto social da reconciliação) através do perdão pelos pecados cometidos.

A IECA vem observando escrupulosamente estes desígnios. *Arrependimento e perdão* são palavras que, nos discursos dos pastores e dos fiéis, ganham dimensões simbólicas que estão para além do simples significado dos termos. Ou seja, são expressões através das quais os sujeitos negoceiam a sua reintegração na comunidade de práticas mediante a participação activa nas actividades da Igreja. Sendo que para estes sujeitos, para uma reconciliação satisfatória basta simplesmente conciliar-se com a comunidade de práticas de referência. A Igreja é, assim, percepcionada como o “portal” mediador entre o estado de *pecador* — significando o ser excluído do reino de Deus — e o de *arrependido* ou *perdoador* legitimado pela Igreja — significando fazer parte do Reino de Deus, sendo que a percepção dos seus equivalente laicos significam fazer parte da comunidade de práticas ou não.

Contudo, neste processo, para o caso da IECA, a reconciliação vem apenas sendo produzida entre Deus, o *eu* e a comunidade. Ou seja, ela vem sendo percepcionada como o esforço tendente à integração e à conciliação dos indivíduos com a comunidade de práticas de referência.

Com efeito, e por outro lado, os discursos e as práticas sobre a construção da nação inscrevem-se, também eles, nas mesmas lógicas e dinâmicas em que se produz a reconciliação. Ou seja, o projecto de nação é percepcionado como *instância* capaz de possibilitar a integração dos indivíduos através das suas comunidades de práticas. Sendo que também aqui,

a Igreja, representa a gestão do exercício de mediação entre os indivíduos da comunidade de práticas e a nação. Assim, as ideias captadas a partir das entrevistas e das observações sobre este ponto apontaram pelas seguintes reflexões: 1) O projecto de construção da nação passa pela integração das várias comunidades de práticas sustentada por uma ampla plataforma nacional que privilegie os equilíbrios sociais e económicos; 2) partindo-se do princípio de que as comunidades de práticas são o garante da preservação da genuína cultura dos povos é preciso respeitar os seus domínios e fazer que seja a partir delas — mas sem terem que sair delas — que os indivíduos (nas suas *sub-nações*) se projectam, se inscrevem e se relacionam com a nação. Contudo, no contexto da reconciliação nacional, ainda que sentida como distante, a nação é percebida como: uma bênção em que se participa pelo perdão concedido pela IECA (no caso dos indivíduos que se desligaram da comunidade por via da participação na guerra) ou simplesmente pela participação na Igreja (para o caso daqueles que acompanham a Igreja no projecto de integração territorial mais amplo); porque 2) ninguém é verdadeiramente angolano se não tiver uma base cultural comunitária.

Bibliografia

AMOAHA, M. – *Reconstructing the Nation in Africa. The political of nationalism in Ghana* London: Tauris Academic Studies, 2007.

ANDRESON, Benedict – *Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa: Edições 70. 1991.

ASSEFA, Hizkias – “Peace and Reconciliation As a Paradigm: A Philosophy of Peace and Its Implications for Conflict, Governance and Economic Growth in África” In Assefa, Hizkias; e Wachira, George; (eds.), *Peacemaking and Democratisation in Africa: Theoretical Perspectives and Church Initiatives*, Nairobi: East African Education Publisher, 1996.

BARTH, F. – “Temáticas Permanentes e Emergentes na Análise da Etnicidade”. In Vermeulen, H. E Govers, C., (org.), *Antropologia da Etnicidade*, Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 19-44.

BARTH, F. – *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove, Illinois; Waveland Press, Inc., 1998.

BATCHELOR, Peter; Kingma, Kess – “Demobilisation, Reintegration and Peace-Building in Southern África” In Kingma, Kess; (ed.), *Demilitarisation and Peace-Building in Southern África*, Vol. I, Concepts and Processes, England: Ashgate, 2004.

BERGER, Peter L.; Luckmann, Thomas – *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro, 1999.

BOURDIEU, Pierre., – *Esboço de uma Teoria da Prática*. Lisboa: Celta Editora, 2002.

BOURDIEU, Pierre., – “La Dissolution du religieux” in *Chose Dites*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.

CHOULIARAKI, Lilie; Fairclough, Norman – *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analyses*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

CHIWALE, Samuel – *Cruzei-me com a História*, Lisboa: Sextante Editora, 2008.

COCK, Jacklyn; “The Sociology of Demiliarisation and Peace-Building in Southern Africa”. In Batchelor, Peter e Kingma, Kess, (eds.) *Demiliarisation and Peace-Building in Southern África*. Vol. I, Concepts and Processes, England: Ashgate, 2004.

COMAROFF, Jean and John – *Of Revelation and Revolution, Christianity, Colonialism and Consciousness in South África*, Vol. I, Chicago, The University of Chicago, 1991.

COMERFORD, Michael G. – *O Rosto Pacífico de Angola: Biografia de um Processo de Paz, (1991-2002)*, Luanda: edição de autor, 2005.

COMERFORD, Michael G. – “Construção da Paz e Defesa dos Direitos Humanos: Contribuição das Igrejas Angolanas”; in Vidal, Nuno; Pinto de Andrade, Justino, (eds), *Sociedade Civil e Política em Angola, enquadramento regional e internacional*. Lisboa: Edições Firmamento, 2008.

CONNERTON, Paul – *Como as Sociedades se Recordam*, Lisboa: Celta Editora, 1993.

CONSTANTIN, François; Coulon, Christian – “Religion et démocratie: introduction à une problématique africaine”. In *Religion et Transition Démocratique en Afrique*. Paris: Éditions Karthala, 1997, p. 9-24.

CORCUFF, Philippe – *As Novas Sociologias*. 2º ed., Lisboa: Distribuidora e Editora VRAL, Lda, 2001.

CRUZ E SILVA, Teresa – *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique, 1930-1974*. Switzerland: P. Schlettwein Publishing, 2001.

CUNHA, Mafalda Ferin – *Reforma e Contra Reforma*. 1ª ed. Lisboa: Quimera, 2002.

DEMARIA, Cristina; Whright, Colin – *Post-conflict Cultures: Rituals of Representation*. London: Zoilus Press in Association with CTCS Publications, 2006.

DIXON, John A. – *Culture, Power and Difference: discourse analysis in South África*, ed. Por Levett A., at al., Cape Town: University of Cape Town Press, 1997.

DURKHEIM, É., - *Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema Totémico na Austrália*. 1ª ed., Oeiras: Celta Editora, 2002.

ELIAS, Norbert – *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1980.

- ELIAS, Norbert – *A Sociedade dos Indivíduos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.
- FAIRCLOUGH, Norman – “Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research” in WODAK, Ruth; Meyer Michael, (eds), *Methods of Critical Discourse Analyses*, Sage Publication: New Delhi, 2006.
- FATTON, Robert Jr. – *Predatory Rule: State and Civil Society in África*. Colorado: Lynne Rienner Publisher, Inc., 1992.
- FENTRESS, James; Wickham, Chris – *Memória Social*. Lisboa: Teorema, 1992.
- FERREIRA, Patrícia M. – “Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África”. **Cadernos de Estudos Africanos**, Lisboa: Centro de Estudos Africanos do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, N.º 7/8, 2002, p. 11-26.
- FIRTH, Raymond – *Symbols: Public and Private*. 1^a ed., New York, Cornell University Press, 1973.
- FLICK, Uwe – *Métodos Qualitativos na Investigação Científica*, Lisboa: Monitor, 2002.
- FOUCAULT, Michel – *História da Sexualidade*, Vol. I: A Vontade de Saber. Lisboa: Relógio D’água, 1994.
- FOUCAULT, Michel – *A Ordem do Discurso*, Lisboa, Relógio D’água, 1997.
- FOUCAULT, Michel – *A Arqueologia do Saber*, Lisboa: Almedina, 2005.
- GIDDENS, Anthony, – *Dualidade da Estrutura: Agência e Estrutura*. Lisboa: Celta, 1979.
- GLEIJESES, Piero – *Conflicting Missions: Havana, Washington and África, 1959-1976*; The University of North Carolina Press, 2002.
- GEERTZ, Clifford – “Religion As Cultural System”, in *The Interpretation of Cultures*. London: FontanaPress, 1993, p. 87-125.
- GRAÇA, P. Borges – *A Construção da Nação em África*, Lisboa: Almedina, 2005.
- GRAMSCI, António – *Obras Escolhidas*, Vol. I; Lisboa: Editorial Estampa, 1974.
- GUASCH, Óscar – “Observación Participante” em Cuadernos Metodológicos, Núm. 20, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1997.

HALBWACHS, Maurice – *On Collective Memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

HENDERSON, Lawrence W. – *A igreja em Angola: um rio com várias correntes*. 2ª ed., Luanda: Editorial Além-Mar, 2001.

HOBBSBAWN, Eric – *A Questão do Nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780*. 2ª ed., Lisboa, Terramar, 2004.

JÄGER, Siegfried – “Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological aspects of a critical discourse and dispositive”. In Wodak, Ruth; Meyer Michael (eds), *Methods of Critical Discourse Analyses*, Sage Publication: New Delhi, 2006, p. 33-62.

JAMBA, Sousa, – “Epístolas do Ocidente: Sou mesmo angolano?” **Semanário Angolense**, (27 de Jun. a 04 de Jul. 2009), 14.

KRATOCHWIL, Friedrich – “Constructivism: what it is (not) and how it matters” In Porta, Donatella Della; Keating, Michael, (Eds.), *Approaches and Methodologies in The Social Sciences: a pluralist perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 80-87.

KUKAH, Matthew H., – *Democracy and Civil Society in Nigéria*, Ibadan, Nigéria: Spectrum Books Limited, 2003.

MEDINA, Maria do Carmo – *Angola: processos políticos de luta pela independência*. Lisboa: Almedina, 2005.

MESSIANT, Christine – “Transição para o Multipartidarismo sem Transição para a Democracia”. In Vidal, Nuno; Pinto de Andrade, Justino, *O Processo de Transição para o Multipartidarismo em Angola*. Lisboa: Edições Firmamento, 2006. p. 131-160.

NGABA, André Vela – *Angola: A Voz Profética dos Bispos da CEAST, 1975-2002: uma antropologia teológica para a educação para a paz*. Mbanza-kongo: Sedieca, 2008.

PAPSTEIN, Robert – “From Ethnic Identity to Tribalism: the Upper Zambezi Region of Zâmbia, 1830-1981” In Vail, Leroy (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern África*, Califórnia, University of Califórnia Press, 1991.

PÉCLARD, Didier – “Missionne et Nationalisme: Hypothèses Théoriques et Historiques” In Faure, Véronique (ed.) *Dynamiques Religieuses en Afrique Australe*. Paris: Karthala, 2000, p. 312-328.

PÉCLARD, D., - “Eu sou Americano: Dynamiques du champ missionnaire dans le planalto central angolais au XXe siècle”, *Lusotopie* 1998, p. 357-376.

PÉCLARD, D., - “Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism, 1940-1961”. In *Journal of Religion in Africa*, Vol. 28, Fasc. 2 (May, 1998), pp. 160-186 Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1581711>, Accessed: 11/11/2009 20:42.

PENVENNE, Jeanne, “‘We Are All Portuguese’ Challenging the Political Economy of Assimilation: Lourenço Marques” In Vail, Leroy (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Califórnia, University of Califórnia Press, 1991.

PESTANA, Nelson – *As dinâmicas da Sociedade Civil em Angola*. Lisboa: Centro de Estudos Africano. 2003, p. 33. (Occasional Papers).

RANZER, Terence; “Missionaries, Migrants and Manyika: The Invention of Ethnicity in Zimbabwe” In Vail, Leroy ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Califórnia: University of Califórnia Press, 1991.

ROBERTS, Allen F. – “History, Ethnicity and Change in the ‘Christian Kingdom’ of Southeastern Zaire”. In Vail, Leroy (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Califórnia, University of Califórnia Press, 1991.

RWEYAMAMU, Anthony H. – *Nation-Building in Tanzânia*, Nairobi: East African Publishing House, 1979.

SANCHES, Benedicto – *Os Sete Caminhos para a Reconciliação*. Malange (Angola): Edição do Autor, 2008.

SCHUBERT, Benedict (2000) *A Guerra e as Igrejas: Angola 1961-1991*. Suíça, P. Schlettwein Publishing Switzerland.

SCHUBERT, Benedict – “Os protestantes na guerra angolana depois da independência”. *Lusotopie*, Paris: Karthala, 1999, p. 405-413.

SCOLLON, Ron – “Action and Text: towards an integrated understanding of the place of text in social (inter)action, mediated discourse analysis and problem of social action” in Wodak, Ruth; Meyer Michael, (eds), *Methods of Critical Discourse Analyses*, Sage Publication: New Delhi. 2006, p. 139-183.

SOUSA de, Ricardo, “A Natureza dos partidos nas perspectivas de partilha de poder nos processos de paz em Angola”. In Rodrigues, Cristina U.; Costa, Ana B., (Coord.), *Pobreza e Paz nos PALOP*. Lisboa: Sextante Editora, 2009, p. 41-59.

TÖNNIES, Ferdinand., "Comunidade e Sociedade", in Braga da Cruz M; Coord., *Teorias Sociológicas os Fundadores e os Clássicos (antologias de textos)*; 3ª ed. Lisboa, Fundação Gulbenkian, 2001. Vol. 1, p. 511-517.

THOMSON, Alex, *An Introduction to African Politics*. 2ª ed., London and New York: Routledge, 2004.

TUCKER Jr., Kenneth H. – *Anthony Giddens and Modern Social Theory*. London: Sage Publications Ltd, 1998.

VALLES, Miguel S., – “Entrevistas Cualitativas” em Cuadernos Metodológicos, Núm. 32, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002.

VENTER, Dawid; dir., Faure, Véronique (2000) “Pratique et Ideologie Linguistique dans les Congrégation Chrétiennes Sud-Africaines” em *Dynamiques Religieuses en Afrique Australe*; Paris, Karthala.

VIDAL, Nuno; Pinto de Andrade, Justino – *O Processo de Transição para o Multipartidarismo em Angola*. Lisboa: Edições Firmamento, 2006.

WEBER, Max, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 6ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

WETHERELL, M; Taylor, S; Yates, Simeon J. (2005) *Discourse Theory and Practice: A Reader*, London, The Open University Press.

WILSON A. Richard (2001); *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.