



Missões africanas na Europa: o caso de nazarenos caboverdianos em Portugal

African missions in Europe: the case of Cape Verdean Nazarenes in Portugal

Max Ruben Ramos*

Resumo: Este artigo visa analisar as dinâmicas da missionação africana no continente europeu. Para tal, irei examinar, em particular, a emergência e a expansão da Igreja do Nazareno em Portugal, bem como os impactos que a predominância de pastores caboverdianos têm tido na constituição do protestantismo nazareno no contexto português.

Palavras-Chave: Missionação. Cristãos africanos. Igreja do Nazareno. Europa.

Abstract: This article aims to analyse the dynamics of the African missionization in the European continent. To this end, I will discuss, in particular, the emergence and expansion of the Church of the Nazarene in Portugal, as well as the impacts that the predominance of Cape Verdean pastors have had on the constitution of Nazarene Protestantism in the Portuguese context.

Keywords: Missionization. African Christians. Church of the Nazarene. Europe.

Introdução

A mobilidade de pessoas, bens e informações tem sido uma matéria largamente estudada, incluindo ao nível das aspirações dos sujeitos. Todavia, numa fase inicial, o nexos entre a dimensão religiosa e as migrações humanas não foi propriamente tido em conta. No entanto, nas últimas décadas, as relações entre o impulso religioso e as migrações começaram a fazer parte do debate das Ciências Sociais. Vários trabalhos, como os pioneiros de Rijk Van Dijk (1997), Afe Adogame (1998) e Gerrie ter Haar (1998), sobre a diáspora africana, refletiram acerca da relevância das relações entre a religiosidade e as mobilidades humanas. No seguimento desses trabalhos, o presente caso de estudo procurará, de igual modo, matizar essas relações entre a mobilidade e a religiosidade. Antes de trazer aqui os dados da pesquisa, far-se-á uma resenha sobre alguns tópicos dos estudos sobre missões cristãs africanas na Europa.

A participação dos africanos no processo de expansão e globalização religiosa não é um fato novo. Ela remonta ao advento do tráfico de africanos escravizados que foram levados para as Américas do Sul, Central e do Norte. Basta olharmos para a atualidade das religiões afrobrasileiras do Candomblé e da Umbanda, do Vodun haitiano, do Rastafarianismo e da Pocomania na Jamaica, da Santería em Cuba ou dos santos

* Doutor em Antropologia. Investigador em Pós-doutoramento no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Contato: maxrubem10@gmail.com

negros no Catolicismo na América do Sul; ou então para a difusão do Protestantismo na América do Norte, Central e África Ocidental por intermédio de negros escravizados que se tinham convertido nas plantações de algodão nos EUA (cf. Sanneh, 1984). A religiosidade dos africanos não se limitou ao espaço atlântico, pois é inequívoca a presença da diáspora africana noutras partes do mundo como a península arábica, o golfo pérsico e a Ásia. Com o tráfico humano no Oceano Índico, ao longo do século XIX, milhares de africanos foram levados para o continente asiático. Muitos desses africanos disseminaram as suas religiosidades; e os adeptos dos cultos de possessão *zar*¹, alguns deles descendentes de africanos, no sul do Irã, comprovam hoje a presença africana nessa região (Akyeampong, 2000, p. 194). A migração, forçada e voluntária, de africanos nos últimos cinco séculos, teve múltiplos percursos e múltiplas direções. Ao longo desses trajetos, os africanos fizeram proliferar as suas religiosidades, expandindo-as dentro do continente africano, nas Américas, na Ásia e na Europa.

Missões africanas na Europa

Concentremo-nos, porém, na migração de africanos para a Europa. Ela não é um fenómeno recente, nem sequer do século passado. Lembremos que nos séculos XV e XVI se vendiam africanos escravizados na Europa; e cidades portuárias como Antuérpia, Amsterdã e Roterdã tornaram-se residência de muitos africanos (Haar, 1998, p. 153). Emmanuel Akyeampong fala-nos da presença de africanos na Europa na Idade Média. Também nos dá conta de africanos, no século XVI, em toda a Grã-Bretanha, e de outros africanos livres e escravizados em Lisboa, Barcelona, Cádiz, Valência, Lyon, Orleães, Nantes, Marselha, Paris, Veneza e Roma, a partir do século XV (2000, p. 189). Muitos dos africanos livres eram marinheiros², comerciantes, viajantes e estudantes³ (idem, p. 191). Sobre o contexto português, José Ramos Tinhorão (1997) e Isabel Castro Henriques (2009) dissecaram a presença negra e africana, sublinhando, por exemplo, que, no século XVI, 10% da população lisboeta eram de mulheres e homens negros. Da segunda metade do século XX até os dias de hoje, a migração de africanos para a Europa tem sido constante. E as suas causas espraiam-se desde as condições políticas e econômicas nos países de origem, resultantes da “ação” e “empresa colonial”⁴ (Césaire, 1978 [1955]); as guerras e as depredações nas sociedades africanas pós-coloniais, com as consequentes dificuldades de sobrevivência econômica e transformações sociopolíticas⁵, até ao acesso ao ensino superior e a tratamento médico, entre muitas outras.

Algumas dessas motivações para a migração têm sido estudadas. No entanto, na arena acadêmica, durante algum tempo, a componente religiosa foi relegada para um

1 Ritual religioso muito comum no Sudão, Etiópia e Somália. Ver Akyeampong (2000) e James (2003).

2 A este respeito ver também Adogame (2008, p. 251).

3 O mais conhecido dos estudantes africanos na Europa, entre os séculos XV a XVIII, foi o ganês Anton Wilhelm Amo, que chegou à Alemanha em 1703 e, mais tarde, tornou-se num dos expoentes do Iluminismo e distinto professor de filosofia nas universidades alemãs de Halle e Jena (cf. Adogame, 2008, p. 252).

4 Sobre este assunto, ver também o trabalho de Rodney (1972).

5 Consultar Mbembe (2001; 2014).

segundo plano. Gerrie ter Haar, como referi atrás, uma das pioneiras no estudo da relação entre migração e religião no contexto europeu, sublinhou a relevância da intersecção desses dois tópicos na vida de muitos imigrantes. Na sua obra, destaca a importância do fator religioso como algo que não deve ser reduzido a um mero aspecto exótico da vida desses imigrantes, por contraste com a vida secular europeia (1998, p. 39). Mostramos, por exemplo, que os migrantes recorrem amiúde à Bíblia e ao imaginário bíblico, no qual buscam explicações e inspiração para o seu enquadramento diaspórico. De acordo com o trabalho de Haar, face à política da União Europeia, que toma medidas restritivas⁶ de acesso ao espaço europeu com o propósito de se tornar uma autêntica fortaleza, os crentes apresentam respostas inspiradas na Bíblia e teologicamente bem definidas. Citando versículos bíblicos, ilustram que Deus não reconhece fronteiras e que os seus filhos são livres para se movimentar, assim como fez o povo de Israel. Mais ainda, para eles, Deus removerá esses obstáculos temporários, que foram erigidos por mãos humanas, e irá conduzi-los à terra prometida (cf. Haar, 1998, pp. 170-171). Para muitos deles, a terra prometida não é África, mas sim a Europa, e se há alguma crença num eventual retorno de migrantes africanos para África, ela existiria principalmente não na mente de africanos, mas nas políticas europeias (idem, p. 49).

Em resumo, e como nos mostra também o caso etnográfico de Evangelos Karagiannis e Nina Glick Schiller, residir na Europa, para muitos africanos cristãos, não é um projeto migratório acidental (2008, p. 274). Tendo como pano de fundo o imaginário bíblico, principalmente do Velho Testamento e do êxodo judaico, que ocorreu em solo africano⁷, esses imigrantes africanos legitimam a sua estadia na Europa. Isto tudo, não obstante as políticas de controle e restrição postas em marcha pelos decisores políticos europeus. Há outro aspecto incontornável na análise das igrejas de origem africana. Elas têm desempenhado um papel relevante junto das comunidades imigradas no tocante à língua, hospedagem e documentação no país de acolhimento. Como observa Haar, além do conforto espiritual, elas suportam essas comunidades nas suas funções sociais (1998, p. 159).

No contexto europeu, segundo Afe Adogame (2008), uma das primeiras iniciativas cristãs de origem africana foi a *African Churches Mission*. Esta foi estabelecida em 1922, em Liverpool, liderada por Daniel Ekarte, que foi treinado na Nigéria, em Calabar, pela missão escocesa (Adogame, 2008, p. 300). Contudo, para Adogame, foi na década de 1960 que se deu uma emergência mais acentuada de igrejas cristãs de proveniência africana na Europa, em especial na região da Grã-Bretanha (idem, p. 301). Gerrie ter Haar, por sua vez, defende que a emergência das igrejas chamadas de *Black Christianity*, provenientes da África Ocidental e das Caraíbas, remonta à década de 1950 (Haar, 1998, p. 9). Da África Ocidental e Central chegaram muitos cristãos africanos de Gana, Nigéria e R.D. do Congo. Muitos deles tinham como destino Itália, Alemanha, Grã-Bretanha, França e Holanda, os países que, de resto, recebem mais imigrantes africanos na Europa (idem, p. 153)⁸.

6 Sobre esta temática, ver, entre outros, Balibar (2004) e Mezzadra (2006).

7 Relativamente a este aspecto, ver Litsure (2007).

8 Geralmente, os migrantes dirigem-se às ex-potências colonizadoras. Por exemplo, como nos mostra Haar, os malianos e senegaleses para a França, os nigerianos e os ganeses para a Grã-Bretanha, congolese para a Bélgica, somalis para Itália, caboverdianos, guineenses e angolanos para Portugal (1998, p. 156).

Já em relação às igrejas cristãs africanas e a cristãos africanos provenientes da chamada “África lusófona”, umas e outros têm sido pouco estudados. Todavia, nos últimos tempos surgiram alguns trabalhos e projetos que visam estudá-los, principalmente no contexto português (e.g., Blanes, 2008; Sarró e Blanes 2009, 2010; Formenti 2014, 2018; Ramos, 2015; Zawiejska 2018; Zawiejska e Van de Kamp, 2018). Portugal tem recebido uma parte substancial de imigrantes e cristãos africanos vindos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, mas também de outros países africanos. Por exemplo, evangélicos da bacia do Congo e da Nigéria estabeleceram congregações na Área Metropolitana de Lisboa.

Esta disseminação e proliferação de igrejas e missões cristãs, através de crentes, pastores e missionários cristãos de origem africana na Europa têm sido interpretadas, por alguns académicos, como uma “missão reversa” (cf. Haar, 1998, p. 167).

“Provincialização” cristã da Europa?

Por um lado, a “missão reversa” ou “missão inversa” pressupõe uma inversão, voltar em sentido contrário, ou regressar na direção do ponto de partida, “original”, “legítimo”. Subjacente a isso está também a ideia eurocêntrica de “inversão dos papéis”, adulteração do “sentido único”, do “normal”, o da Europa em direção a África¹⁰. Por outro lado, a noção remete-nos para um hipotético e falacioso conceito de “colonização reversa” que, como refere Ruy Blanes, é um conceito que sugere que “a Europa está a ser objecto de um projecto alter-civilizacional” (2008, p. 327). Na verdade, essa missão vinda de África propõe “‘difundir a mensagem entre iguais’ e ‘viver a experiência de fé num contexto transnacional de globalização’” (idem).

Apesar do questionamento à expressão “missão reversa”, compreende-se a razão da utilização deste conceito. É que, de acordo com a pesquisa realizada em Portugal, e daquilo que se depreende dos trabalhos que versam sobre o tema noutros contextos europeus, muitos desses cristãos africanos concebem a sua missão na Europa como uma “missão reversa”. E a ideia que eles trazem de “re Cristianização” da Europa é regida, em parte, com base no projecto de “missão invertida”. Para muitos, a “reevangelição” das cidades europeias, outrora centros difusores do Cristianismo, é algo imperioso. No entender desses africanos, por exemplo, a Europa encontra-se religiosa e espiritualmente “morta”. E a ideia de “re Cristianização” assenta numa lógica de “dívida moral” para com aqueles que outrora lhes levaram a mensagem cristã. Para muitos imigrantes africanos, chegar à Europa e deparar-se com igrejas católicas e protestantes vazias ou transformadas em museus, onde se pode vender, por exemplo, livros e *souvenirs* dos Beatles e obras de suspense como *The Oncoming Storm (Dark Chapters)* de Andrew R. Guyatt, é um choque enorme. Este é o caso da sumptuosa *Cathedral Church of Christ*, sita em Liverpool. Esta igreja é só um dos exemplos que levam africanos a afirmarem

9 Um título que nos remete ao trabalho de Dipesh Chakrabarty (2000).

10 Aqui, vale a pena destacar que na fase inicial, por exemplo, Etiópia e Egito foram importantes centros do Cristianismo.

que os europeus se esqueceram de Deus. Mais uma vez, a interpretação bíblica é importante. Muitos africanos, como nos mostra Haar (1998, p.168-169), mas também outras etnografias, recorrem à metáfora do “vale de ossos secos”¹¹ para definir a condição espiritual dos europeus. Nessa passagem do Velho Testamento, Ezequiel 37: 1-14, Deus leva Ezequiel para um vale repleto de ossos secos e desafia-o a profetizar sobre eles para que ganhem tendões, carne, pele e espírito, portanto, vida. Segundo essa narração bíblica, Ezequiel profetizou e o milagre ocorreu, e Deus disse-lhe que os “ossos secos” representavam a nação de Israel. Esta última sentia-se profundamente desanimada, abatida, exterminada, com “ossos secos” e esperança fenecida. O milagre do “vale de ossos secos” seria então um sinal de que o Deus dessa nação iria cumprir a promessa de fazê-los voltar à terra de Israel.

Em Portugal também evangélicos africanos, por exemplo, têm recorrido a essa narrativa de Ezequiel para equiparar o cenário religioso europeu a um “vale de ossos secos”. Para eles, a Europa está “descristianizada”, “sem esperança”, percorrendo os caminhos sinuosos da secularização, guiados pela racionalidade científica e secular herdada do Renascimento e Iluminismo. Segundo esses migrantes vindos de África, o divórcio de determinados paradigmas cristãos é uma realidade em quase todos os países europeus. Nesse sentido, apresentam-se como um meio para ajudar a reverter o cenário mencionado atrás. Nesse ponto, será que podemos então falar numa espécie de “provincialização” cristã da Europa, por parte de africanos e outros migrantes cristãos vindos do Sul?

Muitos desses migrantes chegam de países como Nigéria, Brasil, Filipinas ou Coreia do Sul, isto é, de África, América do Sul e Ásia, onde, segundo alguns dados (cf. Sanneh, 2008, pp. 276-277), vive mais de 65% do mundo cristão. Tendo em conta essa estatística, a Europa seria hoje, digamos assim, uma “província” cristã, liderada por um novo epicentro, o Sul global cristão. Como escreve Lanim Sanneh, “Christianity has not ceased to be a Western religion, but its future as a world religion is now being formed and shaped at the hands and the minds of its non-Western adherents” (2008, p. xx). Se é um fato inegável que, desde 1950, o Cristianismo, principalmente o Cristianismo pentecostal, tem crescido expressivamente, nos países que assinei acima, mas também na China e na Rússia, há, porém, aspectos não equacionados por Sanneh que parecem fundamentais. Em primeiro lugar, as estatísticas não equacionam as duplas ou as múltiplas filiações religiosas nesses contextos. Ou seja, elas ignoram o fato de que muitas das pessoas que se converteram ao Cristianismo não renunciaram a parte significativa do repertório simbólico e material religioso não cristão. Sirva de exemplo o caso africano, em que o empreendimento cristão colonial e pós-colonial se deparou constantemente com a “indocilidade” e “insubmissão africana” (Mbembe, 2013). Essa “indocilidade” evitou a rendição completa e fomentou a resistência. Esse processo envolveu contato com os idiomas, narrativas e dispositivos simbólicos e materiais do Cristianismo europeu e norte-americano, do qual emergiram novos vocabulários religiosos e sociais. Muitos dos que se converteram ao Cristianismo continuam a dar relevância ao culto

11 Ver, por exemplo, o trabalho de Formenti (2014).

dos antepassados, a auscultar os curandeiros e a recorrer à prática da adivinhação. Resumindo, as esferas do “visível e do invisível” que caracterizam parte importante da religiosidade africana continuam ordenando o cotidiano e a visão do mundo de muitos cristãos africanos.

Em segundo lugar, é um fato que, atualmente, os cristãos africanos, asiáticos e sul-americanos têm mais autonomia que há quatorze ou cinco décadas. Todavia, uma larga maioria dessas organizações e movimentos religiosos depende de decisões últimas tomadas pelos dirigentes protestantes anglo-saxônicos ou pelo Vaticano¹². Não obstante haver algumas mudanças, a supremacia política, administrativa e simbólica do Cristianismo continua sob os auspícios do Norte global cristão. Assim, a ideia de que a Europa como tutela do Cristianismo soçobrou, como defende Kwame Bediako (2008, p. 31), não tem uma sustentação sólida.

Missões marginalizadas

Nesta seção abordarei algo que está intimamente ligado à questão do monopólio simbólico, político e efetivo das instâncias cristãs. Refiro-me à questão da afirmação das missões cristãs africanas e das suas pretensões no tocante à “renovação” do Cristianismo em solo europeu. Elas assumem-se, na sua grande maioria, como igrejas internacionais, rejeitando inexoravelmente qualquer confinamento “étnico-religioso”. Ou seja, recusam cada vez mais o epíteto de “igrejas africanas”. Apesar de os cristãos africanos se munirem de elementos materiais e simbólicos nitidamente cristãos, parte significativa da sociedade de acolhimento europeia nega-lhes a sua dimensão cristã.

Elencarei dois fatores que contribuem para essa rejeição. Um dos fatores prende-se com a forte apropriação simbólica do Cristianismo e o processo de secularização bem específica do continente europeu. Inúmeros trabalhos tentam dar conta desse fator (Casanova, 1994; Asad, 2003; Berger, Davie, Fokas, 2008, *inter alios*). Alguns autores têm defendido que a grande maioria dos europeus que recorrem ao Cristianismo fazem-no apenas como um “bem público”. As ideias lançadas por Davie e Hervieu-Lérger, de “*believing without belonging*” e “*belonging without believing*”, respectivamente, captam bem essa discussão¹³. Na verdade, como se sabe, nas últimas décadas houve um declínio considerável do Cristianismo no continente europeu. No entanto, ele tem o apoio incondicional de organizações como a União Europeia. Esta tem garantido às instituições cristãs brancas e europeias o *status quo* e um lugar cimeiro do ponto de vista simbólico e material no panorama europeu.

Outro fator é o racismo e a consequente marginalização do imigrante africano. Uma larga maioria de africanos está confinada à segregação espacial e racial. Ao imigrante africano e negro colam-se os rótulos de “ilegal”, “clandestino”, “perigoso”, e por aí fora. Nesse caso, também me refiro a milhares de cristãos africanos que habitam nas

12 Aqui, as grandes exceções são as “Igrejas Cristãs Independentes Africanas”, ICIA, e os movimentos proféticos africanos e outras instâncias religiosas correlatas noutros continentes.

13 Ver, a este respeito, Althoff (2014).

idades europeias e que se confrontam cotidianamente com o racismo institucional¹⁴ e estrutural. Muitos deles vivem nos bairros periféricos dessas cidades, em condições desconfortáveis e com infraestruturas básicas precárias¹⁵. Devido à estratificação racial erigida ao longo da constituição do Estado-nação moderno (cf. Goldberg, 2002; Mills, 1997), esses migrantes negros vivem em condições materiais precárias e os bairros onde residem passaram a ser conotados também como “ilegais”, “clandestinos”, “degradados” e “perigosos” (Barbosa e Ramos, 2008, p. 176). Assim sendo, a segregação espacial-racial e a marginalização são fenômenos reais para esses imigrantes. Os que vivem nos chamados “bairros de realojamento” ou “bairros sociais” também sofrem a mesma marginalização, uma vez que aqueles são vistos também como zonas “perigosas”, “violentas” e “problemáticas”. No caso português, é exatamente nesses bairros que muitas dessas igrejas cristãs africanas se situam. Basta percorrer vários concelhos da Área Metropolitana de Lisboa para constatar algumas delas nas tais zonas consideradas “problemáticas”, como Segundo Torrão, Trafaria, concelho de Almada, e nos “bairros sociais” da Quinta do Mocho e Quinta da Fonte, em Sacavém.

Nas páginas seguintes, será feita a descrição e a abordagem da missão nazarena em Portugal, que tem tido, ao longo de décadas, uma expressiva membresia oriunda de Cabo Verde e vários pastores nazarenos caboverdianos na liderança nacional e na direção das igrejas locais de Norte a Sul do país e na região dos Açores. Essa missão é, em muito aspectos, diferente de outras missões cristãs africanas na Europa que têm africanos como protagonistas.

A Igreja do Nazareno em Portugal: de 1970 à contemporaneidade

A Igreja do Nazareno (IN) é uma igreja protestante de ascendência wesleyana que nasceu nos EUA. Chegou a Cabo Verde em 1901 através do então missionário e emigrante caboverdiano nos EUA João José Dias (cf. Ferreira, 1972; Ramos, 2018). Da ilha Brava a IN expandiu-se por todas as ilhas, ganhando notoriedade perante as autoridades do Estado colonial e pós-colonial e ante a sociedade caboverdiana em geral. E, dessa forma, a IN tornou-se a maior e na mais conhecida igreja protestante no arquipélago (cf. Monteiro, 1997; Ramos, 2015). Na década de 1950, emergia, na cidade do Mindelo, ilha de São Vicente, o Seminário Nazareno. Ali se formaram dezenas de pastores e muitos deles no final da década de 1960 foram convidados a iniciar algumas missões da IN nos EUA e no Brasil. Mais tarde, outros foram enviados como missionários e líderes nazarenos para Portugal, Senegal, Holanda, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, França, Angola, África do Sul, Zimbábue e Noruega (cf. Ramos, 2015 e 2016).

Provavelmente, um dos primeiros contatos de nazarenos com Portugal remonta à década de 1930 do século passado. Esses contatos foram protagonizados por missionários norte-americanos que tinham sido destacados para as missões nazarenas em Cabo

14 Sobre o racismo institucional, ver Ture e Hamilton (1992 [1967]) e Hesse (2004).

15 Para uma análise sobre o contexto português, ver Ascensão (2011) e Alves (2018).

Verde e Moçambique. A passagem por Lisboa era curtíssima, de três a quatro meses e, nela, dedicavam-se à aprendizagem da língua portuguesa. A verdadeira emergência da IN só se dá quatro décadas depois, nos anos 1970. Na gênese dessa missão está João Filipe Gonçalves, um pastor nazareno caboverdiano, natural de Nhagar, concelho de Santa Catarina, ilha de Santiago. Fez os seus estudos teológicos no Seminário Nazareno em São Vicente e concluiu-os em 1963. Foi pastor nas ilhas da Boa Vista e do Fogo e professor no antigo Liceu Gil Eanes, no Mindelo. Depois de alguns anos em Portugal, formou-se em direito pela Universidade de Lisboa. Faz trabalho jurídico gratuito no âmbito da associação de beneficência SEARA, um projecto que ele fundou, organizou e dirige. Dedicar-se à poesia e tem alguns trabalhos não editados. Mas o ministério pastoral tem sido a sua principal ocupação. A essa missão tem dedicado as últimas seis décadas.

No entanto, a sua chegada a Lisboa, a 23 de outubro de 1970, não estava directamente relacionada com o pastorado. João Filipe Gonçalves veio com o fito de trabalhar no Núcleo de Distribuição de Literatura Cristã, visto que não era permitido que os pastores solteiros exercessem o cargo de pastor titular numa IN¹⁶. Foi precisamente a partir do Núcleo que João Gonçalves iniciou o trabalho nazareno em Portugal. É que nesse órgão de imprensa protestante chegava às suas mãos correspondência de caboverdianos que residiam em Lisboa, solicitando material evangélico para devoção privada. Gonçalves percebeu, de igual modo, que alguns se congregavam noutras igrejas protestantes. Recorrendo aos endereços que vinham nas cartas, ele começou a contactá-los, sugerindo-lhes que organizassem reuniões de estudo bíblico e oração. Em 1972, João Gonçalves organizou um grupo denominando-o de “Embaixadores Nazarenos”. Também se juntaram, a esse pequeno grupo que ia conhecendo, de nazarenos caboverdianos, portugueses que eram membros de outras igrejas evangélicas e outros que se iam convertendo com os trabalhos evangelísticos.

A ideia, de acordo com João Filipe Gonçalves, “não era formar uma igreja caboverdiana, mas sim uma igreja portuguesa”¹⁷. Nessa altura, faziam os cultos nas casas dos membros dos “Embaixadores”. Salões emprestados e a conhecida livraria “Alegria” chegaram a ser utilizados por estes nazarenos nessa fase inicial¹⁸. Os membros dos “Embaixadores” viviam na vasta Área Metropolitana de Lisboa. Uma parte deles residia em Campo de Ourique, onde viveram muitos caboverdianos nos anos 1960 e 1970. A pequena missão protestante florescia, mas Gonçalves confessa que, nesse período, se sentia mais vocacionado para o trabalho que desenvolvia no Núcleo do que para liderar os “Embaixadores”. Por isso, em 1973, em concertação com o grupo, enviou uma petição à sede internacional da IN, em Kansas City, nos EUA, solicitando o envio de missionários para prosseguir com o trabalho missionário. Da sede, a resposta foi positiva. E, em janeiro de 1974, chegava o missionário Earl Mosteller, juntamente com

16 Mais tarde, esta medida foi revogada. Em Cabo Verde, Gonçalves exerceu o cargo de pastor em Sal-Rei, na Boa Vista, e São Filipe, no Fogo, devido à escassez de pastores no arquipélago.

17 Entrevista realizada em junho de 2010, na cidade da Amadora.

18 O recurso a casas de residência de crentes ou a pequenos espaços, por parte de imigrantes africanos, para a realização de cultos é uma prática muito recorrente no contexto europeu, principalmente na fase inicial. Ver, sobre isso, Haar (1998, p. 158).

a sua esposa, Gladys. Estes tinham sido missionários em Cabo Verde de 1946 a 1958. Depois desse arquipélago, seguiram para o Brasil, onde residiram de 1958 a 1973. Em Portugal prepararam a perfilhação e oficialização da IN. Estes momentos ocorreram em 1975 e nessa fase contaram com o apoio dos pastores José Delgado e Gabriel do Rosário e suas famílias, vindos de Cabo Verde, e dois casais missionários dos EUA, os Scott e os Bunch.

Nesse mesmo período, de 1974 a 1975, a revolução política e social fervia em solo português. Os militares governavam o país através da Junta de Salvação Nacional, presidida pelo general António Spínola. Este pede a demissão a 30 de setembro de 1974 e é substituído pelo general Costa Gomes. A situação é tensa e já estava em marcha o Processo Revolucionário Em Curso, PREC. O confronto ideológico entre a esquerda comunista, os socialistas e os partidos de direita é intenso. Pela mesma altura, iniciava-se o processo de descolonização política de Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. Nesses territórios africanos a atmosfera era igualmente tensa, principalmente em Angola e Moçambique. Desses cinco países chegavam a Portugal meio milhão de portugueses, denominados de “retornados”, mas também africanos, entre os quais uma cifra expressiva de caboverdianos. Alguns desses caboverdianos trabalhavam na administração pública colonial nos países atrás mencionados. Outros, os que vieram, por exemplo, de São Tomé e Príncipe, eram trabalhadores que laboravam nas roças deste país da linha do Equador. Entre os caboverdianos e portugueses que iam chegando podiam contar-se muitos nazarenos.

Os nazarenos portugueses chegavam em sua grande maioria de Moçambique, onde a IN tinha sido estabelecida em 1920. A partir do pós 25 de Abril, a IN em Portugal passaria por uma recomposição da membresia, que era até então maioritariamente caboverdiana. Mas os nazarenos caboverdianos continuavam a chegar. Assim como outros caboverdianos, esses nazarenos utilizavam Portugal como um espaço transitório para alcançar países como a Holanda, a França e os EUA. Por esse motivo, a IN de Lisboa, nesse período, era constituída por três grupos. Primeiro, pelos caboverdianos que residiam havia já algum tempo em Portugal; segundo, os caboverdianos “sazonais”, ou seja, os que depois de um curto período em solo português reemigravam para outros países europeus e os EUA; e, por fim, os portugueses, principalmente os que regressavam de Moçambique. Nessa fase, reuniam-se numa outra igreja protestante que lhes emprestava o espaço para os cultos dominicais, a Igreja dos Irmãos, sita na zona das Amoreiras. Ali desenvolveram as suas atividades até se transferirem para as suas instalações próprias, na Avenida Óscar Monteiro Torres, ao Campo Pequeno.

Ainda na década de 1970, a IN inicia o trabalho num outro polo muito importante: Coimbra. O berço dessa missão foi a casa da caboverdiana Julieta Santos e contou com a participação ativa de uma família portuguesa que tinha regressado também de Moçambique, onde frequentava a IN. Durante os finais de 1970 e inícios de 1980, a IN ia-se espalhando por vários concelhos e cidades da Área Metropolitana de Lisboa. Assim, emergiram as igrejas do Nazareno da Costa do Sol, em Oeiras, Queluz, no concelho de Sintra, Almada, Baixa da Banheira e Barreiro, na Margem Sul, Póvoa de Santa Iria, em Vila Franca de Xira, Alcoitão, em Cascais e Casal Novo, no concelho de Odivelas. Algumas dessas igrejas eram constituídas predominantemente por caboverdianos, outras,

por caboverdianos e portugueses, muitos deles vindos de Moçambique. Já as igrejas que emergiram nas décadas de 1980 e 1990 na região Norte de Portugal, ou seja, as IN do Porto, São João da Madeira e Braga (mas também a igreja de Coimbra¹⁹) sempre foram compostas maioritariamente por portugueses. Todas essas igrejas tiveram pastores caboverdianos na liderança ao longo destes quarenta anos. Algumas foram estabelecidas por eles. E alguns deles, como Gabriel do Rosário, já falecido, Adalberto Leite e Mário Lima, ocuparam o cargo máximo que se pode alcançar num distrito, o de Superintendente Distrital, ou seja, foram os líderes nacionais da IN em Portugal.

Se a IN em Portugal começou sob a iniciativa caboverdiana, ela nunca se limitou a caboverdianos. Como escrevi anteriormente, contingências históricas, como a descolonização política e os fluxos migratórios conjunturais, concorreram para a sua dinâmica interna, crescimento e reconfiguração. Nas últimas duas décadas, outra corrente migratória contribuiu imenso para a sua expansão: a migração brasileira. A partir da década de 1990, principalmente, muitos imigrantes desse país da América do Sul têm chegado para trabalhar em Portugal. Como se sabe, milhares deles são evangélicos e têm procurado igrejas protestantes para se congregarem. A IN recebeu muitos deles, em particular a IN de Santa Apolónia, em Coimbra. Vale a pena destacar que uma larga maioria dos membros brasileiros dessa igreja conimbricense frequentava outras igrejas evangélicas no Brasil. Além de caboverdianos, portugueses e brasileiros, é notória a presença de outras nacionalidades que são igualmente muito ativas na IN em Portugal. É o caso dos moçambicanos e dos angolanos. No entanto, e comparativamente às três nacionalidades que mencionei primeiro, estes africanos têm uma baixa representatividade na IN de Portugal.

Essa multiplicidade de nacionalidades remete-nos para a questão da representatividade étnico-racial da IN em Portugal. Nesse sentido, a IN em Portugal é muito diferente de outros contextos, como os de Roterdá, na Holanda, e de algumas IN de Brockton, Pawtucket e Providence, nos EUA, que são constituídas maioritariamente por caboverdianos. É necessário referir que, além de imigrantes laborais, outros nazarenos caboverdianos, ao longo destes anos, têm frequentado a IN em Portugal. Em primeiro lugar, dezenas de estudantes nazarenos caboverdianos têm frequentado e participado ativamente nas atividades da IN, particularmente, na Área Metropolitana de Lisboa, Coimbra, Porto e Braga. Em segundo lugar, não se pode deixar de salientar que algumas dezenas de doentes caboverdianos evacuados para tratamento em Portugal ao abrigo de um protocolo entre os dois Estados, muitos deles nazarenos, procuram também os serviços litúrgicos e apoio nas igrejas da Área Metropolitana de Lisboa e Coimbra. Por fim, destacam-se os nazarenos caboverdianos que se deslocam a Portugal “em serviço” ou para adquirir curtas formações profissionais, no âmbito de ações de cooperação entre os Estados de Cabo Verde e Portugal ou de instituições privadas. A IN é frequentada também por caboverdianos que chegam ao país para o período de férias. É comum a presença desses nazarenos caboverdianos nas várias actividades da IN. Antes de terminar esta seção, queria assinalar que a IN dos Açores, estabelecida

19 Nesta cidade há, presentemente, duas IN, uma em Santa Clara e outra em Santa Apolónia.

em 1984 pelo missionário Earl Mosteller, foi dirigida, por mais de duas décadas, pelo pastor caboverdiano Daniel de Barros.

Considerações finais

Uma das ilações que se pode tirar desta pesquisa é que Portugal é um dos países onde a missão de pastores caboverdianos nazarenos tem sido mais significativa. Desde a chegada da IN ao território português, na década de 1970, verifica-se uma predominância de pastores caboverdianos liderando as igrejas locais²⁰. Mesmo nas regiões mais a norte do país, onde, historicamente, as congregações sempre foram constituídas maioritariamente por portugueses, têm prevalecido os pastores caboverdianos. Durante a pesquisa, alguns membros da IN referiram repetidas vezes que determinadas igrejas locais, tanto a sul como a norte do país, tinham preferência por pastores caboverdianos. A proliferação destes pastores e líderes na IN portuguesa demonstra-nos que, até certo ponto, a globalização “a partir de baixo” aqui em análise implicou uma “provincialização” de determinadas regiões nazarenas portuguesas por parte dos caboverdianos. “Provincialização” aqui não envolve a ideia de “confinamento”, visto vez que a história da IN em Portugal está igualmente povoada de trajetórias que provieram dos EUA, através de missionários norte-americanos, de Moçambique e do Brasil, via crentes e pastores portugueses e brasileiros.

Neste contexto, “provincialização” é muito mais que um conjunto de símbolos e códigos morais e administrativos, que geralmente são transmitidos por sujeitos de um Norte global, mas que neste caso foram difundidos por migrantes protestantes vindos de Cabo Verde. Ela consiste num modo de governar o religioso que resulta de um movimento migratório que traz no seu bojo uma súpula bastante heterogénea de saberes, *ethos*, estratégias e métodos de evangelização, e até mesmo nuances diferentes de administração. Em Portugal, os nazarenos caboverdianos salientam que a sua religiosidade repousa sobre o mesmo pano de fundo doutrinário dos nazarenos de outras paragens. Porém, defendem que a sua socialidade religiosa tem matizes específicas. A forma como a IN chegou às ilhas, através de um caboverdiano, o *status*, o capital e a distinção sociais que foi ganhando ao longo de décadas junto das instituições do Estado e da sociedade, além de algumas idiossincrasias próprias dos ilhéus nazarenos, levam-nos, por vezes, a defender a existência de uma “cultura nazarena cabo-verdiana”. É nesse sentido que a predominância de pastores e crentes nazarenos oriundos de Cabo Verde, particularmente na Área Metropolitana de Lisboa, imprimiu determinados repertórios caboverdianos nalgumas áreas do protestantismo nazareno em Portugal.

Não se está a defender aqui que o protestantismo nazareno caboverdiano simplesmente se replica no contexto português. O que se nota é que os pastores e crentes carregam consigo peculiaridades, narrativas e imaginários absorvidos das suas experiências nas IN de Cabo Verde, do contacto com os missionários norte-americanos e britânicos nas ilhas, e até de experiências pastorais cabo-verdianas no Brasil. Prestar

20 Além disso, outro dado a acrescentar é que parte substancial dos superintendentes distritais que a IN teve em Portugal foram caboverdianos.

atenção a esse fenômeno permite-nos perceber a ressonância, a legitimação e o reforço do capital simbólico dos pastores e líderes nazarenos caboverdianos no seio da IN em Portugal. Em suma, o caso da IN em Portugal é um exemplo paradigmático de um transnacionalismo religioso que assenta numa teia de historicidades religiosas, geográficas, biográficas e coletivas cujas dinâmicas de convivialidade produziram uma região nazarena intersticial com características particulares.

Referências

- ADOGAME, Afe. Globalization and African new religious movements in Europe. In: KALU, Ogbu; LOW, Alaine (Org.). *Interpreting contemporary Christianity: global processes and local identities*. Michigan: William B Eerdmans Publishing Company, 2008, pp. 296-316.
- _____. *A home away from home: the proliferation of the Celestial Church of Christ (CCC) in Diaspora-Europe*. *Exchange*, v. 27, n. 2, 1998, pp. 141-160.
- AKYEAMPONG, Emmanuel. African in the diaspora: the diaspora and Africa. *African Affairs*, v.99, 2000, pp.183-215.
- ALTHOFF, Andrea. *Divided by faith and ethnicity: religious pluralism and the problem of race in Guatemala*. Gottingen: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, 2014.
- ALVES, Ana Rita. Realojar, despejar, guetizar. Arqueologias de uma violência obliterada: habitação e racismo nos relatórios nacionais/internacionais. COMBAT working paper #2, 2018. Disponível em: <<https://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/Alves%202018%20Realojar,%20despejar,%20guetizar.pdf>> Acesso em: 17/10/2018.
- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- ASCENSÃO, Eduardo. *The postcolonial slum: a geography of informal settlement in Quinta da Serra, Lisbon, 1970s-2010*. Tese (Doutorado em Antropologia), King's College London, 2011.
- BALIBAR, Étienne. *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004.
- BARBOSA, Carlos Elias; RAMOS, Max Ruben. Vozes e movimentos de afirmação: os filhos de caboverdianos em Portugal. In: GÓIS, Pedro (Org.). *Comunidade (s) cabo-Verdiana (s): as múltiplas faces dos caboverdianos em Portugal*. Lisboa: ACIDI, 2008, pp. 173-192.
- BEDIAKO, Kwame. Africa and Christianity on the threshold of the Third Millennium: the religious dimension. *African Affairs*, v. 99, 2000, pp. 303-323.
- BERGER, Peter; DAVIE, Grace; EFFIE, Fokas (Org.). *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2008.
- BLANES, Ruy. Um Cemitério chamado Europa: Cristianismo, Visão Global e Identidades Migratórias. In: CARMO, Renato et al. (Org.). *A Globalização no Divã*. Lisboa: Tinta-da-China, 2008, pp. 317-333.

- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978 [1955].
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- FERREIRA, Francisco Xavier. *Primórdios do evangelho em Cabo Verde*. Edição do autor, 1972.
- FORMENTI, Ambra. Holy strangers: transnational mobility and moral empowerment among evangelical Guineans in Lisbon, Portugal. *African Diaspora*, v. 10, n. 1-2, 2018, pp. 46-71.
- _____. *Going for God: mobility, place and temporality among evangelical Guineans in Lisbon*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Lisboa, 2014.
- GOLDBERG, David Theo. *The racial state*. Malden, MD: Wiley-Blackwell, 2002.
- HARR, Gerrie ter. *Strangers and sojourners: religious communities in the diaspora*. Leuven: Peeters Publishers, 1998.
- HENRIQUES, Isabel Castro. *A herança africana em Portugal: séculos XV-XX*. Lisboa: CTT Correios de Portugal, 2009.
- HESSE, Barnor. Discourse on institutional racism: the genealogy of a concept. In: LAW, Ian et al. (Org.). *Institutional Racism in Higher education*. Stoke-on-Trent: Trentham books, 2004.
- JAMES, Wendy. *The ceremonial animal: a new portrait of anthropology*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- KARAGIANNIS, Evangelos; SCHILLER, Nina. ‘... the land which the LORD your God giveth you’: two churches founded by African migrants in Oststadt, Germany. In: ADOGAME, Afe, GERLOFF, Roswith, HOCK, Klaus (Org.). *Christianity in Africa and the African Diaspora*. London: Continuum, 2008, pp. 265-278.
- LITSURE, Arão. *Há negros na Bíblia? Referências bíblicas a Kush: Pesquisas sobre o pano de fundo africano no estudo da Bíblia Hebraica*. Maputo: Ndjira, 2007.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda e Lisboa: Edições Mulemba e Pedago, 2014.
- _____. *África insubmissa: Cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial*. Luanda e Lisboa: Edições Mulemba e Pedago, 2013.
- _____. *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MEZZADRA, Sandro. Citizen and subject: a postcolonial constitution for the European Union? *Situations*, v.1, n. 2, 2006, pp. 31-42.
- MILLS, Charles W. *The racial contract*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1997.

MONTEIRO, João Mateus. *The Church of the Nazarene in Cape Verde: a religious import in a creole society*. Tese (Doutorado em Filosofia) Drew University, New Jersey, 1997.

RAMOS, Max Ruben. Cape Verde Islands. In: LAMPORT, Mark (Org.) *Encyclopedia of Christianity in the Global South*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.

_____. Cape Verde. In: PHIRI, Isabel Apawo; WERNER, Dietrich (Org.). *Anthology of African Christianity*. Oxford: Regnum Books, 2016.

_____. *Missionários do Sul: evangelização, globalização e mobilidades dos pastores caboverdianos da Igreja do Nazareno*. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade de Lisboa, 2015.

RODNEY, Walter. *How Europe underdeveloped Africa*. Dar es Salaam; London: Tanzania Publishing House & Bogle-L'Ouverture Publications, 1972.

SANNEH, Lamin. *Disciples of all nations: pillars of world Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. Prelude to African Christian independency: the Afro-American factor in Africa Christianity. *The Harvard Theological Review*, v. 77, n. 1, 1984, pp. 01-32.

SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy. Prophetic Diasporas Moving Religion Across the Lusophone Atlantic. *African Diaspora*, v. 2, n. 1, 2009, pp. 52-72.

_____. Profetas e missionários: reflexões sobre as Igrejas Angolanas em Lisboa. In: VILAÇA, Helena; PACE, Enzo (Org.). *Religião em movimento: imigrantes e diversidade religiosa em Portugal e Itália*. Porto: Estratégias Criativas, 2010, pp. 141-153.

TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

TURE, Kwame; HAMILTON, Charles. Black Power. *The politics of liberation in America*. New York: Vintage Books, 1992 (1967).

VAN DIJK, Rijk. From camp to encompassment: discourses of transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, v. 27, 1997, pp. 135-159.

ZAWIEJSKA, Natalia. Introduction: Pentecostalism in the Lusophone World. *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements*, v. 17, n. 1, 2018, pp. 07-11.

ZAWIEJSKA, Natalia; VAN de KAMP, Linda. The Multi-Polarity of Angolan Pentecostalism: Connections and Belongings. *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements*, v. 17, n. 1, 2018, pp. 12-36.

Recebido: 8 de outubro de 2018.

Aprovado: 12 de novembro de 2018.