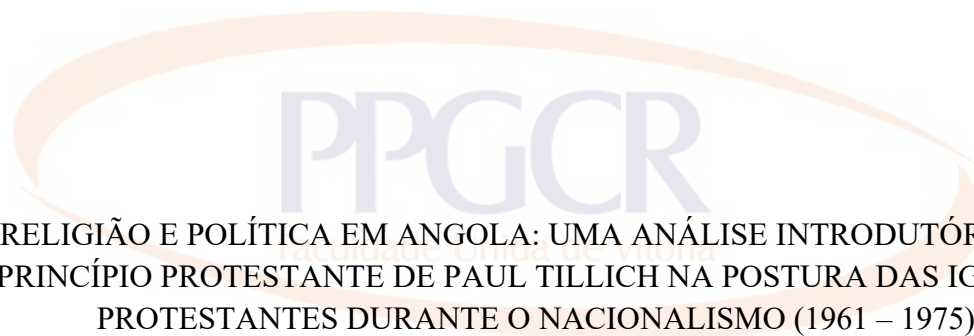


FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

MIGUEL DA PIEDADE SATJYAMBULA



MIGUEL DA PIEDADE SATJYAMBULA

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 07/03/2018.

RELIGIÃO E POLÍTICA EM ANGOLA: UMA ANÁLISE INTRODUTÓRIA DO  
PRINCÍPIO PROTESTANTE DE PAUL TILlich NA POSTURA DAS IGREJAS  
PROTESTANTES DURANTE O NACIONALISMO (1961 – 1975)

Trabalho Final de Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de Mestre em Ciências  
das Religiões  
Programa de Pós-Graduação em Ciências das  
Religiões  
Faculdade Unida de Vitória  
Linha de Pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientador: Dr. José Mário Gonçalves

Vitória - ES  
2018

Satjyambula, Miguel da Piedade

Religião e política em Angola / Uma análise introdutória do princípio protestante de Paul Tillich na postura das igrejas protestantes durante o nacionalismo (1961 – 1975) / Miguel da Piedade Satjyambula. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

vii, 72 f. ; 31 cm.

Orientador: José Mário Gonçalves

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.


Referências bibliográficas: f. 70-72


1. Ciência da religião. 2. Religião e esfera pública. 3. Nacionalismo em Angola. 4. Igrejas protestantes. 5. Princípio protestante. 6. - Tese. I. Miguel da Piedade Satjyambula. II. Faculdade Unida de Vitória, 2018. III. Título.

MIGUEL DA PIEDADE SATJYAMBULA

RELIGIÃO E POLÍTICA EM ANGOLA: UMA ANÁLISE INTRODUTÓRIA DO  
PRINCÍPIO PROTESTANTE DE PAUL TILICH NA POSTURA DAS IGREJAS  
PROTESTANTES DURANTE O NACIONALISMO (1961-1975)

Dissertação para obtenção do grau  
de Mestre em Ciências das  
Religiões no Programa de Mestrado  
Profissional em Ciências das  
Religiões da Faculdade Unida de  
Vitória.

  
Doutor José Mário Gonçalves – UNIDA (presidente)

  
Doutor Ronaldo de Paula Cavalcante – UNIDA

  
Doutor José do Nascimento Lira Júnior – FABRA

## RESUMO

O tema da pesquisa é compreender a postura das igrejas protestantes em Angola no período do nacionalismo (1961-1975). O objetivo consiste em analisar o posicionamento delas à luz do Princípio Protestante definido por Paul Tillich. Para alcançar tal desiderato usou-se, enquanto metodologia, a recolha e a análise da bibliografia que aborda o assunto direta ou indiretamente. Concluiu-se que neste período as igrejas protestantes assumiram, desde cedo, uma postura de repugnância contra o regime português vigente. E o fruto deste posicionamento foi o envolvimento maciço com os movimentos políticos de libertação em ação na época, muitas vezes elas chegaram a ser o elemento de inspiração. Este abarcamento faz jus ao que Tillich chama de Princípio Protestante.

Palavras-chave: nacionalismo em Angola; igrejas protestantes; princípio protestante.



## ABSTRACT

The theme of this research is to understand the posture of protestant churches in Angola during the period of nationalism (1961-1975). The purpose is to analyze their positioning according to the Protestant Principle defined by Paul Tillich. In order to achieve this goal, a methodology was used is to collect and analyze a bibliography that addresses the subject directly or indirectly. It was concluded that in this period the Protestant churches assumed, from an early age, a posture of repugnance against the Portuguese regime in force. And the fruit of this positioning was the massive involvement with the political liberation movements in action at the time, and often they became the element of inspiration of these groups. This embrace lives up to what Tillich calls the Protestant Principle.

Keywords: nationalism in Angola; protestant churches; protestant principle.



## ABREVIATURAS

AEA - Aliança Evangélica de Angola  
BMS - Sociedade Missionária Batista de Londres  
CBFMS - Canadian Baptist Foreign Missionary Society  
CICA - Conselho das Igrejas Cristãs de Angola  
EUA – Estados Unidos da América  
IECA - Igreja Evangélica Congregacional da Angola  
INAR - Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos  
IURD - Igreja Universal do Reino de Deus  
FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola  
FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique  
JAME - Junta Americana de Comissários para as Missões Estrangeiras  
MPLA - Movimento de Libertação Popular de Angola  
PIDE – Polícia Internacional e de Defesa do Estado  
PLUA - Partido de Luta Unida dos Africanos de Angola  
UNIA - Universal Negro Improvement Association  
UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola  
UPA - União das Populações de Angola  
UPNA - União das Populações do Norte de Angola

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 BREVE ANÁLISE HISTÓRICA DO NACIONALISMO EM ANGOLA.....	12
1.1 O contexto sócio-político do nacionalismo em Angola (1961-1975).....	15
1.2 Movimentos africanistas e sua influência nos movimentos nacionalistas em Angola.....	16
1.3 A origem do nacionalismo e os movimentos de libertação de Angola.....	21
1.3.1 Fatores que contribuíram para o despertar da consciência nacionalista.....	22
1.3.2 As origens do nacionalismo e os movimentos de libertação nacional.....	24
2 BREVE ANÁLISE DO PRINCÍPIO PROTESTANTE DE PAUL TILlich.....	30
2.1. O princípio protestante como categoria de análise do protestantismo: análises a partir do pensamento de Paul Tillich.....	30
2.1.1. Vida e pensamento de Paul Tillich.....	31
2.1.2. O princípio da Correlação.....	33
2.1.3. A linguagem religiosa.....	34
2.1.4. O princípio protestante como categoria de análise do protestantismo.....	35
2.1.5. Tillich e o socialismo religioso.....	39
3 NACIONALISMO E POSTURA PROTESTANTE EM ANGOLA.....	44
3.1. Breve história da chegada das missões protestantes em Angola.....	44
3.2. A relação das igrejas protestantes com os movimentos nacionalistas.....	50
3.3. A postura das igrejas protestantes frente ao colono português.....	57
3.3.1. O encerramento das missões protestantes.....	60
CONCLUSÃO.....	68
REFERÊNCIAS.....	69



## INTRODUÇÃO

Analisar a postura das igrejas protestantes no período do nacionalismo em Angola (1961-1975) é a proposta central da pesquisa que está sendo levada a cabo. Considerando o fato que a religião teve um papel importantíssimo no processo de independência de Angola, de um modo particular a religião cristã, e de forma mais particular ainda o ramo protestante, pretende-se, no presente trabalho, compreender qual foi a postura das igrejas protestantes presentes neste período, isto é, de que forma elas participaram.

A partir da segunda metade do século passado muitos estudos que envolvem os países em vias de desenvolvimento (que alguns chamam também de “países do terceiro mundo”), tornaram-se numerosos em ambientes acadêmicos europeus, americanos e africanos, posteriormente. No entanto, existem mais “não africanos” desenvolvendo estudos africanos do que autóctones pesquisando este campo. O presente trabalho pretende ser um contributo neste ramo de estudos e aumentar assim o número de pesquisas feitas por africanos.

A história de Angola é marcada por constantes conflitos, mas não só a dela, esta foi a realidade de muitos países africanos. Possíveis conflitos tribais não se efetivaram em Angola por conta do domínio português sobre os territórios conquistados que, naquele momento, formavam um só. Uma vez que estes diferentes segmentos partilhavam de uma situação comum, isto é, viam em conjunto a necessidade de se libertarem da opressão do colonizador, fê-los empreender tentativas de libertação que foram executadas por pequenos grupos, mas quase todas foram sem sucesso por conta da força bélica portuguesa que era infinitamente superior.

Todavia, na segunda metade do século XX surgiram vários movimentos de libertação, denominados também de movimentos nacionalistas. Estes buscavam tornar-se independentes das potências europeias, e no caso particular de Angola, de Portugal. E é diante deste contexto que se levantam as questões que guiarão a presente pesquisa, a saber: (1) qual foi a postura das igrejas protestantes neste período? (2) o que as levou a assumirem tal postura?

Entender qual foi a postura das igrejas protestantes no processo do nacionalismo em Angola e identificar as causas que as levaram a assumir tal postura, são os objetivos gerais da pesquisa. Mas, mais especificamente buscar-se-á: entender como se deu o processo do nacionalismo em Angola; perceber as influências dos movimentos africanistas na formação do nacionalismo em Angola; compreender a postura das igrejas protestantes neste período; analisar à luz do princípio protestante proposto por Paul Tillich a ação das igrejas protestantes.

Segundo Wheeler e Pélissier, “a história do moderno processo revolucionário de Angola nunca será fielmente escrita – a maior parte dessa história encontra-se escondida em registros administrativos e policiais e nem sequer aí se encontra tudo escrito”<sup>1</sup>. Os movimentos anticolonialistas, como eram comumente chamados, que surgiam neste no período colonial, para manter sua existência dispunham de apenas duas alternativas: a primeira era a de permanecerem no país e criar uma rede de operações clandestinas; a segunda opção era continuar sua militância política no estrangeiro como foi o caso da Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) num dado momento da sua história<sup>2</sup>. Diante deste cenário, Pélissier admite a grande dificuldade de qualquer tentativa de registro da história de Angola, pois na altura (em que o livro estava sendo escrito), a verdade sobre a história da África colonial, principalmente portuguesa, se tornava difícil encontrar<sup>3</sup>. Outro ponto de importante realce é o fato de todo e qualquer estudo referente aos problemas angolanos precisarem ser elaborados com alto grau de ceticismo, conforme afirma Pélissier: “não podíamos confiar inteiramente em nenhum documento, em nenhum informador alegadamente de confiança, em nenhuma afirmação emitida pelos serviços oficiais de informação de ambos os lados”<sup>4</sup>. Esta “neutralidade” era imperiosa justamente pelo fato de muitas informações serem obtidas de campos de prisioneiros, dentro e fora de Angola<sup>5</sup>. Sendo assim, qualquer informação precisava passar pelo crivo da crítica, para que, depois disso, ela pudesse ser validada. E mesmo depois de aceita, não era totalmente confiável. Este fato justifica a proposta deste trabalho, pois o mesmo se apresenta como tentativa de reconstrução da história deste período, só que o elemento central da análise será a partir da postura que as igrejas protestantes assumiram neste período.

Em Angola, as questões relativas a assuntos religiosos são, ainda hoje, tratadas por teólogos e, em outros casos, a tratativa é feita por historiadores, sociólogos e antropólogos. Não queremos com isso desmerecer a contribuição que os especialistas destas áreas têm dado no tocante à análise da religião em Angola, mas admite-se aqui que uma abordagem religiosa feita por estes especialistas apresenta por si só limites que as estruturas epistemológicas de suas áreas se lhes impõe. A relevância da presente pesquisa reside no fato dela buscar analisar as ações das igrejas protestantes à luz de suas características próprias, conforme compreende-se ser a percepção de Paul Tillich. Neste sentido, entender o protestantismo à luz de seus pressupostos

---

<sup>1</sup> FIGUEIREDO, António, 1961 *apud* WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China, 2009, p. 233.

<sup>2</sup> Cf. PÉLISSIER, 2009, p. 233.

<sup>3</sup> Cf. PÉLISSIER, 2009, p. 231.

<sup>4</sup> PÉLISSIER, 2009, p. 231.

<sup>5</sup> Cf. PÉLISSIER, 2009, p. 231.

endógenos, sem com isso fazer juízo de valores, será talvez a maior contribuição que a pesquisa poderá fornecer nesta área, haja vista o fato de um dos aportes metodológicos das ciências das religiões ser a análise fenomenológica. O trabalho, portanto, a partir das ações destas igrejas, buscará analisá-las à luz do princípio protestante, contribuindo assim para os estudos das religiões no contexto angolano e para a área de humanidades de modo geral.

Segundo Pélissier, “os bakongos ao mesmo tempo maior porcentagem de protestantes angolanos e o maior número de dissidentes religiosos, sendo estes últimos os lídimos representantes da dupla contestação – espiritual e temporal - ao colonialismo português”<sup>6</sup>. Nota-se daí que os protestantes sempre se colocaram na contramão do domínio português em território angolano.

Neves<sup>7</sup> faz um apontamento de como as igrejas católica e protestante ajudaram na luta contra o colono, mostra como as missões cristãs, destas duas tradições, se formaram em Angola. António Neves<sup>8</sup>, outro pesquisador sobre a temática da religião no contexto angolano, dedica dezesseis páginas, na sua tese de doutorado, tratando da questão das igrejas e do nacionalismo. Diante disto, a hipótese aqui levantada é a de que o envolvimento ativo dos membros das igrejas protestantes com os movimentos nacionalistas é de certa forma a manifestação do Princípio Protestante proposto por Paul Tillich.

Como metodologia, a presente pesquisa se servirá da revisão bibliográfica. Far-se-á o levantamento do maior número de obras que trataram diretamente ou não sobre o assunto.

Assim, no primeiro capítulo será apresentado o contexto sócio-político do período aqui delimitado, isto é, serão apresentados os grupos presentes neste momento e os conflitos que se deram entre eles. Seguidamente, uma análise da influência dos movimentos africanistas na construção do nacionalismo em Angola merecerá destaque oficial, a julgar que em África já existia uma onda de afirmações de nacionalista anteriores a década de 60 que influenciaram quase todos os países lusófonos. E finalmente mostrar-se-á a origem do nacionalismo angolano, isto é, as causas internas que propiciaram a assimilação das ideias propagadas pelos movimentos africanistas. É neste sentido que a compreensão dos pequenos grupos de resistência ao colono e a formação/ação dos movimentos políticos serão de suma importância.

---

<sup>6</sup> PÉLISSIER, *apud*, SILVEIRA, Maria Anabela Ferreira. *Dos nacionalismos à guerra: os movimentos de libertação angolanos- 1945/1965*. Tese de doutoramento em História, Universidade do Porto, p. 124.

<sup>7</sup> NEVES, Tony. *Angola: justiça e paz nas intervenções da igreja católica*. Luanda: Texto Editores, 2013, p. 13-14.

<sup>8</sup> NEVES, António Manuel Santos de Sousa. “Justiça e paz nas intervenções da igreja católica em Angola (1989-2002)”. (2011).

No segundo capítulo será apresentada a compreensão do conceito de Princípio Protestante conforme Paul Tillich propõe. Para tal, será feita uma apresentação do pensamento geral do autor, compreendendo sua vida e os conceitos que norteiam, basicamente, todo o seu pensamento. O entendimento do princípio da correlação e da linguagem religiosa em Tillich serão de suma importância para a percepção do conceito que o trabalho se propõe.

No último capítulo será feita a exposição de como as igrejas ajudaram na construção da identidade nacional angolana, e, seguidamente, mostrar-se-á como as igrejas se envolveram com os movimentos nacionalistas e o que disto resultou. Relatos sobre a ação da PIDE sobre as missões protestantes serão aqui apresentadas como exemplos do seu envolvimento na luta de libertação. Feito isso, será analisada estas posturas à luz do conceito de Tillich proposto no segundo capítulo, como sendo categoria de análise do protestantismo.



## 1 BREVE ANÁLISE HISTÓRICA DO NACIONALISMO EM ANGOLA

Os primeiros contatos entre Angola e Portugal se deram em 1482, quando o navegador português, Diogo Cão, chegou à foz do rio Congo, entrando em contato, portanto, com aquele que na época era o maior reino bantu da África Central Ocidental: o Reino do Congo. Tendo passado cerca de dois anos e meio em Angola, Diogo Cão regressa à Portugal em meados de 1484 e leva consigo quatro bacongos<sup>9</sup> para que pudessem aprender a língua portuguesa a fim de que futuramente se pudessem estabelecer relações entre os dois reinos<sup>10</sup>.

As relações entre estes dois povos, num primeiro momento, foram de cunho amistoso, tanto é que os congolezes deram boas-vindas aos estrangeiros recém chegados, aceitando os seus padres e mostrando-se desejosos em aprender os seus costumes e a apreender a sua religião. De sorte que a partir de 1491 os reis do Congo passaram a usar títulos com nomenclaturas portuguesas, conforme segue: “Os macicongo que encontraram os homens de Diogo foram convertidos ao cristianismo, tendo o rei sido batizado em 1491 com o nome de Dom João I. A partir de então, os reis do Congo adotaram como títulos nomes portugueses cristãos”<sup>11</sup>. Entretanto, percebe-se que a relação de pacificidade era realidade neste contexto, e estas relações permaneceram até depois de 1575, quando os Portugueses passaram a dirigir sua atenção também para o sul de Angola. Esta pacificidade nas relações entre os dois reinos foi tanta que Portugal adotou uma política que reconhecia os dois reis cristãos, pelo menos em teoria, como iguais<sup>12</sup>. É possível perceber que o elemento religioso esteve sempre presente na ação expansionista portuguesa, pois a conversão dos homens do Congo ao cristianismo logo no primeiro encontro com os portugueses denota o quanto a religião, cristã de tradição católica, pelo menos neste primeiro momento, alinhou sempre os seus intentos conversionistas aos desejos expansionistas que permeavam os países europeus dos finais do século XV em diante. Não se sabe se estas relações amistosas só se deram pelo fato do rei do Congo ter se convertido ao cristianismo, mas é fato que a cristianização dos povos do ultramar sempre esteve no desejo dos colonizadores.

Ainda neste cenário dos primeiros contatos entre os portugueses com o reino do Congo, na parte norte de Angola, não se pode esquecer de um evento de suma importância que

---

<sup>9</sup> Os Bakongos ou Bacongos são um grupo étnico Bantu que vive ao longo da costa atlântica de África, desde Point-Norte (Brazzaville) até Luanda (capital de Angola). E são o terceiro maior grupo étnico presente em Angola. Para melhores informações, pesquisar o livro da professora PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Os bakongo de Angola: etnicidade, religião e parentesco num bairro de Luanda*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2015.

<sup>10</sup> Cf. WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Editora Tinta da China, 2011. p. 59.

<sup>11</sup> PÉLISSIER, 2011, p. 60.

<sup>12</sup> CF. PÉLISSIER, 2011, p. 60.

foi o ordenamento de D. Henrique, nascido em 1495, filho de D. Afonso, rei do Congo, a bispo. Ele foi, portanto, o primeiro bispo africano daquele tempo e é atualmente considerado o maior apóstolo do reino do Congo<sup>13</sup>. Sendo o primeiro bispo filho do rei do Congo demonstra que houve por parte do rei certo interesse na cristianização do povo, apesar de não ser interesse na presente pesquisa analisar os interesses que levaram o rei a aceitação da cristianização do seu povo, vale apenas atentar para a explanação de Schubert sobre o assunto:

É impossível avaliar se as esperanças que D. Afonso tinha a partir da sua fé chegaram a realizar-se. O que, porém, é possível provar, e de fato se comprovou, é a sua decepção com os novos aliados, os portugueses. Ele tinha contado com a ajuda deles na catequização do seu povo. Porém, o interesse de Portugal pelo Congo e pela África em geral tinha esmorecido: naquela época, o Brasil tinha se tornado a pérola do império. Sem êxito, porém, a primeira e breve florescência do cristianismo no Congo rapidamente desvaneceu.<sup>14</sup>

Os interesses de D. Afonso certamente não se realizaram por razões que não serão aqui exploradas, mas o fato é que a cristianização do reino do Congo se dera com muito sucesso. Prova disso é a fundação, em 1596, da diocese do Congo, com sede em São Salvador, no Zaire, que é hoje M'banza Congo. A evangelização deste reino se deu, assim, por membros do clero secular, dentre os quais se pode citar os jesuítas e os padres capuchinhos<sup>15</sup>. Estas ordens católicas têm atualmente seus seminários espalhados nas várias províncias de Angola. Uma vez concluída a evangelização do Congo, os portugueses, com a tomada de Luanda por Paulo Dias de Novais, em 1576, começaram a evangelização além reino do Congo, processo este levado a cabo pelo clero secular tais como os jesuítas, franciscanos, carmelitas e capuchinhos<sup>16</sup>. Não se pode achar, no entanto, que o processo de evangelização foi o tempo todo levado com tranquilidade, sobre as intempéries que se deram no decurso deste processo, é de suma importância atentar para o Gabriel narra:

A ocupação de Luanda pelos holandeses (1641-1648) e as guerras do sertão, sobretudo contra a rainha Jinga, desorganizaram tanto a vida religiosa como a civil, que se foi recompondo após a Restauração. Houve, no entanto, comunidades cristãs que desapareceram com estes contratemplos. Os fins do século XVII, todo o século seguinte e a primeira metade do século XIX são de decadência religiosa, como o foram também em vários aspetos da vida civil. A extinção da Companhia de Jesus, as dificuldades postas à vinda de missionários estrangeiros [...] e a extinção de todas as ordens religiosas na metrópole e seus domínios em 1834, foram uma machada quase fatal na vida da Igreja naquelas terras.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Cf. NEVES, 2013, p. 60.

<sup>14</sup> SCHUBERT, Benedict. *A guerra e as igrejas: Angola 1961-1991*. Lucerna: P. Schlettwein Publishing Switzerland, p. 30.

<sup>15</sup> Cf. NEVES, 2013, p. 60.

<sup>16</sup> Cf. GABRIEL, M. N. *Angola: cinco séculos de cristianismo*. Braga: Literal, 1978, p. 82-115.

<sup>17</sup> GABRIEL, M. N. *Padrões de fé: as igrejas antigas de Angola*. Luanda: Arquidiocese de Luanda, 1981, p. 15.

Todavia, a despeito de tais dificuldades, a Igreja Católica conseguiu construir, em 1861, um seminário na província de Luanda. A chegada dos missionários da Congregação do Espírito Santo em 14 de março de 1866, na localidade de Ambriz, foi de fundamental importância para o crescimento da igreja em Angola. Pois eles construíram dezenas de escolas, hospitais, colégios, igrejas, etc. fazendo com que as atividades missionárias ganhassem força ativa novamente, pois os últimos séculos foram de dificuldades constantes<sup>18</sup>. E sobre isto Henderson afirma:

A implantação da Igreja Católica em Angola ficou-se a dever essencialmente à obra desenvolvida pela Congregação do Espírito Santo. Esta comunidade missionária desempenhou um papel de tão grande importância na história da igreja em Angola [...] Os padres do Espírito Santo ajudaram a construir a igreja em Angola, à qual assentou em três pilares: nos catequistas, nas escolas e na abnegação. Os catequistas eram o meio de conquistar as almas, as escolas o meio de construir uma comunidade cristã, e a abnegação ou renúncia a têmpera que deveria guiar e proteger o missionário no seu serviço divino.<sup>19</sup>

É possível verificar que os quatro primeiros séculos de evangelização de Angola, de modo geral, não foram marcados por muito sucesso. A causa deste insucesso é apontada por Monsenhor Alves da Cunha, quando ele atesta que os missionários eram desprovidos de metodologia adequada, havia também investimento reduzido na formação moral dos mesmos e, não menos importante, continua Monsenhor, a falta do feminino neste processo de evangelização<sup>20</sup>. Para melhor compreensão da crítica feita por Monsenhor, vale atentar para o seguinte trecho:

As nossas atuais escolas, os numerosos centros de catequese, as visitas dos missionários, a formação cuidadosa da família cristã, a cooperação das irmãs missionárias, que as missões antigas não conheceram, a frequência dos sacramentos, constituem processo muito diferente do antigo e vão erguendo um edifício espiritual e social que a evangelização passada, por falta de método e experiência, nunca pode realizar.<sup>21</sup>

Portanto, a Congregação do Espírito Santo representou este avanço e atualização que faltou aos missionários passados, na compreensão de Alves da Cunha. Várias foram as ordens que participaram no processo de evangelização de Angola até antes, no final do século XIX, da chegada das missões protestantes. O foco da pesquisa não é fazer uma análise mais aprofundada

<sup>18</sup> Cf. NEVES, 2013, p. 61.

<sup>19</sup> HENDERSON, Lawrence W. *A igreja em Angola: um rio de várias correntes*. Lisboa: Além Mar, 2013, p. 43, 45.

<sup>20</sup> Cf. NEVES, 2013, p. 61.

<sup>21</sup> Gabriel, 1978, p. 241.

destas ordens e nem do processo de colonização, esta breve abordagem serve apenas de introdução para se poder compreender o rio de águas que veio a desembocar no nacionalismo angolano na segunda metade do século XX, a compreensão deste contexto será tratada nos próximos tópicos.

### 1.1 O contexto sócio-político do nacionalismo em Angola (1961-1975)

O nacionalismo em Angola é nitidamente marcado pela organização de vários movimentos políticos cujo intuito era a luta pela expulsão dos portugueses, ou seja, pôr fim ao domínio deles<sup>22</sup>. Neste sentido, o contexto é marcado por constantes tensões, onde, de um lado se vê a emergência de grupos contestatórios, e, por outro, uma perseguição intensa da polícia portuguesa (PIDE – Polícia Internacional e de Defesa do Estado).

Este órgão policial era responsável em manter a ordem nas províncias ultramarinas (era assim que os portugueses tratavam as suas colônias), e segundo relatos, eles eram impecáveis na sua ação, coisa que muito dificultou as atividades dos movimentos de libertação<sup>23</sup>. Por conta deste contingente, restavam apenas dois caminhos para estes grupos, o primeiro era criar uma rede clandestina, o que denotava sua permanência no país; ou continuar sua militância política a partir do exterior<sup>24</sup>. A segunda opção foi a que mais vigou neste contexto.

É importante notar que a aparição destes movimentos não se deu por mera tomada de consciência dos líderes destes grupos. Pelo contrário, esta onda fazia parte de um movimento maior de nacionalismos que estavam em curso no continente africano. Faz-se necessário, portanto, conceituar o que é o nacionalismo. Para tal, vale observar as informações que Mário Pinto de Andrade<sup>25</sup> nos apresenta:

---

<sup>22</sup> Cf. PÉLISSIER, René. 2011, p. 233.

<sup>23</sup> “Movimentos de libertação” e “movimentos nacionalistas” serão usados como sinônimos. Haja vista o fato do primeiro termo ser mais familiar aos leitores angolanos e portugueses.

<sup>24</sup> Cf. PÉLISSIER, 2011. p. 233.

<sup>25</sup> Mário Pinto de Andrade (1928-1990), foi filho de Cristiano Pinto de Andrade que na época fora funcionário público e um dos fundadores da Liga Nacional Africana. Mas não só por isso, Mário Pinto foi um dos fundadores do MPLA e foi o seu primeiro presidente. É importante notar que o MPLA foi um dos principais movimentos que lutou pela libertação de Angola. É sob o governo deste partido que Angola se encontra desde 1975. Ele estudou filologia clássica na Faculdade de Letras em Lisboa, participou, junto com Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane e Francisco José Tenreiro, em inúmeras atividades culturais para a redescoberta de África. Ele e seu irmão, Joaquim Pinto de Andrade, assumiram-se como dirigentes de uma forte corrente de intelectuais nacionalistas que se opunham à liderança de Agostinho Neto (o primeiro presidente de Angola pós-independência). Este ato lhe custou o exílio para Guiné Bissau após a independência de Angola. Portanto, Mário Pinto de Andrade é um dos escritores políticos mais importantes do cenário angolano e africano, pois ele participou ativamente nos movimentos nacionalistas africanos, o que faz dele, por isso, um clássico em se tratando de estudos sobre o nacionalismo



O nacionalismo, enquanto ideologia, comporta três significados: **a)** foi empregado para estigmatizar certas formas exacerbadas de patriotismo, tornando-se sinônimo de chauvinismo; **b)** designou as reivindicações de um povo dominado que aspirava a independência (exemplo dos nacionalismos polacos e irlandês); **c)** serviu, finalmente, de etiqueta e profissão de fé a certas escolas e grupos, como a extrema direita francesa (nacionalismos de Barra e de Maurras).<sup>26</sup>

Conforme o trecho acima, a definição de nacionalismo que melhor se encaixa ao contexto angolano é certamente a segunda opção, que entende o nacionalismo como aspiração por independência de povos dominados. Como dito em parágrafos anteriores, o nacionalismo em Angola era parte de uma onda de acontecimentos maiores que estavam ocorrendo na África e no mundo todo, notemos a seguir os movimentos que influenciaram estes acontecimentos em Angola.

## 1.2 Movimentos africanistas e sua influência nos movimentos nacionalistas em Angola

O nacionalismo em Angola, conforme Capoco, teve influência de dois movimentos que tinham por fim reabilitar a identidade negro-africana, era na verdade uma luta pela restauração de uma identidade que se havia perdido, que havia sido destruída, inferiorizada, desprestigiada, era a busca da identidade africana. Estas correntes nacionalistas africanas são: a Negritude e o Pan-africanismo<sup>27</sup>. Passemos à compreensão de ambas correntes.

Um dos mais importantes líderes africanos que teorizou bem sobre os fundamentos de *African Personality* foi Kwame Nkrumah, nos seguintes termos:

Durante muito tempo em nossa história, a África falou através das vozes de outros. Agora, o que eu chamei de ‘personalidade Africana’ em assuntos internacionais terão uma chance de fazer o seu impacto e deixará o mundo conhecê-lo através das vozes dos próprios filhos de África... Quando olhamos para a história do nosso continente, não podemos fugir do fato de termos sido vítimas da dominação estrangeira. Por muito tempo não temos tido nenhuma palavra na gestão de nossos próprios assuntos ou em decidir nossos próprios destinos.<sup>28</sup>

africano, e angolano em particular. Ele é, entretanto, passagem obrigatória para qualquer reflexão sobre nacionalismo em Angola.

<sup>26</sup> ANDRADE, Mário Pinto. *As origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998. p. 14.

<sup>27</sup> Cf. CAPOCO, Zeferino. *O nacionalismo e o Estado: um estudo sobre a história política de Angola (1961-1991)*. Tese de doutorado: Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2013. p. 48.

<sup>28</sup> NKRUMAH, Kwame. *I Speak of Freedom, a Statement of an African Ideology*, London, 1961. p. 125-126. Texto original: “*For too long in our history, Africa has spoken through the voices of others. Now, what I have called an African Personality in international affairs will have a chance of making its proper impact and will let the world know it through the voices of Africa’s own sons (...). As we look back into the history of our continent, we cannot scape the fact that we have been the victims of foreign domination. For too long we have had no say in the management of our own affairs or in deciding our own destinies*”.

Kwame Nkrumah, Sékou Touré e Léopold Sédar Senghor, foram os principais representantes do Pan-africanismo na conhecida região ocidental africana, eles serviram de ponte para que por meio deles as ideias de africanos presentes na América chegassem ao continente africano. Dentre eles, o que mais se destacou e foi considerado o pai do nacionalismo africano, foi Nkrumah<sup>29</sup>. Suas ideias representaram de forma mais contundente os ideais do Pan-africanismo.

Essa busca pelo direito de o próprio africano falar de sua história e não mais escutá-la sob narração de outras vozes foi marca importante do Pan-africanismo e Negritude e dos movimentos por estes influenciados. Apesar destes movimentos fazerem parte de uma luta só, suas plataformas de atuação eram distintas. O Pan-africanismo tinha o foco na vindicação de direitos políticos para todos os africanos, que para tal revestia-se de grande carga ideológica nacional. Já a negritude, grosso modo, assentou sua luta nos aspectos culturais, isto é, defender a cultura africana por meio da arte, literatura, poesia e pela inteligência do próprio africano<sup>30</sup>.

Deste modo, o Pan-africanismo, enquanto proposta política, teve na sua origem a influência de afrodescendentes das américas. Dentre tais influências estão William Edward Burghardt Du Bois que é tido como o pai do movimento, pelo menos na sua versão política; Marcus Garvey, que foi um ferrenho defensor de um Pan-africanismo racista e separatista. Ele representava a versão mais radical do movimento. Mas muito mais importante que estes dois nomes, foi o advogado Henry Sylvester-Williams, que exerceu suas atividades de advocacia em Londres em finais do século XIX e começo do XX. Ele foi considerado o precursor do Pan-africanismo<sup>31</sup>, foram suas teorizações que influenciaram Du Bois e, na pessoa de Nkrumah, encontrou sua maior representação na África.

Du Bois e Garvey foram, notadamente, os mais emblemáticos representantes do Pan-africanismo, não só por concordarem nas suas ideias, mas também pelo fato de ambos tecerem críticas duras um para o outro. Ambos, ferrenhos militantes para a libertação do homem negro, representam, no dizer de Mário Pinto de Andrade, “as facetas da utopia e a dimensão messiânica, inerentes às suas figuras de líderes políticos”<sup>32</sup>.

Estas duas personalidades eram a encarnação do messias para a população negra. Eles, como maiores representantes da luta pela libertação da consciência negra, acreditavam, nos dizeres de Alves, que “o negro precisa se resgatar, tornando-se criador de sua própria

---

<sup>29</sup> Cf. SOUSA JR, Fernando de. *O nacionalismo africano no caminho para a democracia: a transição do poder colonial para o partido único nos Palop*. Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento (CESA), 2013. p. 15.

<sup>30</sup> Cf. CAPOCO, 2013, p. 48.

<sup>31</sup> Cf. SANTOS, Eduardo dos. *Pan-africanismo de ontem e de hoje*. Lisboa: Edição do Autor, 1968, p. 65.

<sup>32</sup> ANDRADE, 1998, p. 161.

história”<sup>33</sup>. Neste sentido, o auto resgate ou a consciência de si era condição *sinen qua non* para a libertação de todos os negros, constantemente vilipendiada - da rememoração dos ancestrais africanos, porque Du Bois fala a partir do contexto norte-americano, e, por fim, defendia também que a cultura do povo negro contribuiria de forma significativa para o avanço da humanidade<sup>34</sup>.

Na exaltação dos valores psicológicos, espirituais e artísticos do patrimônio ancestral dos africanos, Du Bois acreditava existir uma cultura escrava (*slave culture*), cultura esta que tinha seus valores totalmente entranhados na cultura americana que, para o autor, era necessário que fossem preservados<sup>35</sup>. Portanto, segue a base cultural que serviu de sustentação do Pan-africanismo:

O povo afro-americano à semelhança dos seus congêneres do continente possuía uma vida espiritual; entre os negros ou ex-escravos do Sul da América, principalmente, forjou-se uma unidade, como resultante da interação étnica no meio dos descendentes dos povos africanos.<sup>36</sup>

Segundo Andrade, Du Bois deu grande importância aos intelectuais negros. Segundo ele, os intelectuais é que deviam a liderança do Mundo Negro, pois para ele os mais cultos e instruídos, como acontecia no Sul dos Estados Unidos, eram os mais indicados para salvar a população negra. Ele enfatizava a importância dos intelectuais pelo fato destes conhecerem a história e cultura ocidental e, concomitantemente, serem conhecedores da história e tradições africanas, por conta deste motivo, eles tinham melhores condições para libertar os negros da escravidão imposta pela cultura ocidental<sup>37</sup>.

Conhecido também pelo nome Malcus Mosiah (“Marcus”) Garvey, foi sem dúvida, juntamente com Du Bois, um incontornável nome na prática libertadora do mundo negro. Nascido na Jamaica, ele diferenciava-se de Du Bois por defender ideias um tanto racistas:

A contestação quanto à situação a que estavam sujeitos os negros desencadeou sentimentos de radicalismo nacionalista. Apesar de ser um dos grandes teóricos do Pan-africanismo as suas posições racistas desviaram-no da ideia inicial do movimento. A corrente garveyista era também designada de Sionismo Negro, na medida em que defendia a separação entre as raças, uma espécie de ‘Apartheid entre mundos opostos’ a fim de evitar o domínio de uns relativamente aos outros. A expressão máxima desse pensamento ficou expressa quando Garvey lançou o apelo: *África para os africanos*.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> ALVES, Rubem. *Da esperança*. São Paulo: Papyrus, 1987, p. 55.

<sup>34</sup> Cf. ANDRADE, 1998, p. 162.

<sup>35</sup> Cf. ANDRADE, 1998, p. 162.

<sup>36</sup> Cf. ANDRADE, 1998, p. 162.

<sup>37</sup> Cf. ANDRADE, 1998, p. 162-163.

<sup>38</sup> Cf. SOUSA, 2013, p. 15-16.

Garvey defendia o regresso de muitos africanos na diáspora para África, pois dizia que só assim seria possível a construção de uma nação negra num continente negro. Ele foi sem dúvidas o mais radical dos líderes do movimento. Foi por estes exageros que Gabriel Setiloane diz que “a Negritude dava uma impressão de um certo reducionismo aéreo, fictício”<sup>39</sup>.

Mas para Andrade, classificar Garvey de racista representa um equívoco. O fato do enfoque da doutrina garveyista cingir sua atenção na valorização da raça negra não fazia dele racista, mas racialista, conforme trecho abaixo:

Garvey definia um tipo de concepção da raça na fronteira do racismo visto que não formulava a dominação da ‘raça branca’, mas sim a igualdade com esta. Não elementos de *etnofobia* na sua doutrina, podendo afirmar-se que ele era racialista e não racista. A raça em primeiro lugar, como princípio de sobrevivência e de orgulho e base de edificação do poder para o sucesso do homem afro-americano – tal era o credo ideológico de Marcus Garvey.<sup>40</sup>

Para Robert Hill, o pensamento de Garvey compõe-se de duas componentes: uma de cunho econômico, que visava a elevar a consciência social dos camponeses nas caraíbas; outra era de cunho político, baseada na consciência racial dos negros americanos<sup>41</sup>. Portanto, adjetiva-lo de racista, tanto para Andrade como para Hill, representa um desvio interpretativo dos ideais afirmados por Garvey, pois o que ele visava era a igualdade das raças e não superação de uma sobre a outra.

Du Bois e Garvey, além de terem personalidades diferentes, possuíam também diferentes percepções sobre o processo de autonomia da raça branca. Tais diferenças de orientação quanto a autonomia da raça negra os levou a certos conflitos, conforme nos, mostra Andrade, “seríamos tentados a situar o antagonismo na questão racial; parece ser o papel e o lugar dos negros no seu devir emancipador que separa Du Bois de Garvey”<sup>42</sup>. Este último se recusava a admitir Du Bois como líder legítimo do movimento negro e afirma que este traiu a causa negra. Que sua aliança com os brancos o fez esquecer a vulnerabilidade que o negro vivenciava; para Garvey, Du Bois não podia dirigir a luta dos negros justamente pelo fato de lhe faltar o que é de mais fundamental: ser negro. Mas a fala de Garvey não ficou sem resposta, Du Bois afirmava que a liderança de Marcus era ditatorial, de dominação e não dispunha de talento econômico, além de ser um péssimo organizador. Para Dubois, o fato de Garvey

<sup>39</sup> SETILOANE, Gabriel M. *Teologia africana*: uma introdução. São Paulo: Editeo, 1992, p. 65.

<sup>40</sup> ANDRADE, 1998, p. 163.

<sup>41</sup> HILL, Robert *apud* ANDRADE, 1998, p. 163.

<sup>42</sup> ANDRADE, 1998, p. 166.

(enquanto presidente da Universal Negro Improvement Association [UNIA]) nunca ter feito uma declaração dos gastos que a organização dispunha denotava sua má gestão, coisa que acabou por repercutir de forma negativa no seu projeto político<sup>43</sup>.

Viu-se até agora que o Pan-africanismo representou a luta político-jurídica da afirmação do negro e de sua libertação. Foi dito no começo do capítulo que a Negritude foi outro movimento que lutou para afirmação e libertação dos negros. Far-se-á, de forma breve, a análise deste movimento.

A Negritude representou a luta de caráter cultural, isto é, a afirmação positiva da cultura africana. Tal afirmação se deu por meio da valorização da arte, da poesia, da inteligência do negro e, principalmente, por meio da literatura<sup>44</sup>. Dentre os literatos africanistas<sup>45</sup>, os que mais impacto causaram foram Léopold Senghor e Aimé Césaire. O primeiro de origem senegalesa e o segundo antilhano. Neste interím, Senghor definiu a Negritude como sendo “o conjunto dos valores civilizados do mundo negro, isto é, alguma presença ativa no mundo: ao universo”<sup>46</sup>. Portanto, para Senghor a cultura e os valores do mundo negro contribuem de forma significativa para o desenvolvimento da civilização universal, nisto reside a importância da Negritude<sup>47</sup>.

Nesta busca pela afirmação dos valores da cultura negra, a independência do Haiti foi de extrema importância, pois ela além de ser a confirmação prática dos ideais defendidos pelos africanistas, serviu também de incentivo para que a militância continuasse. A independência haitiana foi a prova de que é possível a liberdade dos negros e a igualdade das raças, conforme Manigat:

Num impulso d’etno-nacionalismo (a independência do Haiti), estabelece o ‘poder negro’ e torna-se para todos a garantia da liberdade pessoal que ela consolida, criando um Estado negro intratavelmente hostil à escravidão e incondicionalmente campeão da igualdade das raças humanas.<sup>48</sup>

Outra contribuição de grande importância, que de certa forma fortaleceu a busca pela afirmativa da cultura negra, foram os escritos de Cheik Anta Diop. No texto em que dissecou sobre a origem dos egípcios mostra uma série de elementos antropológicos, históricos,

<sup>43</sup> Cf. ANDRADE, 1998, p. 167.

<sup>44</sup> Cf. CAPOCO, 2013, p. 48.

<sup>45</sup> Esta nomenclatura é usada para se referir aos teóricos que pensaram questões que envolvem a questão do negro e da África.

<sup>46</sup> SENGHOR, Léopold. *Négritude et Civilisation del Universel*. Paris: Éditions, 1994. p. 69. Texto original: “*Elle est l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, c'est-à-dire une certaine présence active au monde: à l'univers*”. Tradução livre.

<sup>47</sup> Cf. SENGHOR, 1994, p. 70.

<sup>48</sup> MANIGAT, Leslie *apud* ANDRADE, 1998, p. 59.

fisiológicos, culturais, bíblicos e linguísticos que provam que a população egípcia era negra e, portanto, sua origem é negra: “assim fica evidente que toda a população egípcia era negra, com exceção de uma infiltração de nômades brancos no período protodinástico”<sup>49</sup>.

Portanto, este diagnóstico de Cheick serviu em muito para deixar mais acesa a luta dos africanistas. Afinal, sendo a sociedade egípcia respeitada no mundo todo, inclusive pelo “mundo branco”, por conta do seu peso histórico, a afirmação de que tem nas suas origens o povo negro é de fundamental importância para os africanistas. Diop faz ainda uma afirmação de suma importância, principalmente para aqueles que se interessam pelos estudos de ciências humanas com foco no estudo africano, de que: “a antiguidade egípcia é, para a cultura africana, o que é a Antiguidade greco-romana para a cultura ocidental. A constituição de um *corpus* de ciências humanas africanas deve ter isso como base”<sup>50</sup>.

Estas duas correntes, o Pan-africanismo e a Negritude, esboçadas aqui resumidamente, foram os movimentos propaladores dos ideais que vieram mais tarde, direta ou indiretamente, influenciar a consciência nacionalista nos países africanos. No caso de Angola, estas influências são notórias nos movimentos de luta política levada a cabo pelos movimentos de libertação de Angola. Mas, antes de explorar quais foram estes movimentos e as ideias por eles defendidas, discutir-se-ão os fatores que estiveram na base de despertar da consciência nacionalista e anticolonialista em Angola; a origem e/ou gênese do nacionalismo e por fim; os movimentos de libertação de Angola. Estes temas serão abordados no próximo tópico.

### **1.3 A origem do nacionalismo e os movimentos de libertação de Angola**

Os movimentos africanistas, como descrito no tópico anterior, influenciaram de modo geral todos os grupos africanos que almejavam a libertação do seu povo. Suas ideias se espalharam e propiciaram aos movimentos libertários embasamento teórico para levarem a cabo seus intentos por autonomia e, portanto, autoafirmação. Todavia, a despeito dos ideais africanistas servirem de base para os nacionalismos africanos, cada país teve elementos próprios que favoreceram o despertar da consciência nacionalista. No caso de Angola, podem-se destacar três fatores que serviram de base para o despertar de tal compreensão.

---

<sup>49</sup> DIOP, Cheik Anta. A origem dos antigos egípcios. IN: MOKHTAR, G. (Org). História Geral da África: A África antiga. São Paulo: Ática/ UNESCO, 1983, p. 41.

<sup>50</sup> DIOP, 1983, p. 68.

### 1.3.1 Fatores que contribuíram para o despertar da consciência nacionalista

O primeiro fator que esteve na base do despertar desta consciência foi o aparecimento de elites de intelectuais angolanos, presentes tanto no interior quanto no exterior do país, eles tinham a consciência de que era impossível realizar mudanças significativas estando dentro do país, desta feita, Lisboa e Leopoldville serviram de pontos estratégicos para orquestrarem ideias com o fim de libertar os angolanos, isto nas décadas de 40 e 50<sup>51</sup>. Ainda sobre esta questão, vale a pena atentar para o que nos diz Mugar Valahu:

Existia, é certo, alguns intelectuais angolanos, descontentes com a administração portuguesa, uns na prisão, outros exilados, embora provavelmente ninguém realizasse a extensão dos seus contactos com os líderes africanos cúmplices e com os dirigentes do bloco comunista<sup>52</sup>.

Estas elites nem sempre possuíam os mesmos princípios, mas, a despeito destas diferenças, todos lutavam pelo fim da dominação portuguesa, almejavam uma mudança no curso dos acontecimentos vigentes na época, o que os levou a pretender uma Angola governada pelos próprios angolanos. Esta elite de intelectuais angolanos certamente teve contato com ideias emancipalistas que estavam em voga no exterior, e como grande parte destas elites estava no contexto europeu, mais propriamente em Portugal e na França, os levou a criar espaços de reflexão, onde se discutiam questões relacionadas a identidade africana, afirmavam os valores desta cultura e se criticava os sistemas colonialista e fascista<sup>53</sup>.

Dentre estas agremiações de estudantes, as que mais vingaram, pelo menos em Portugal, foram “a Casa dos Estudantes do Império, o Centro de Estudos Africanos e o Clube Marítimo Africano”<sup>54</sup>. Destas organizações fizeram parte grande parte dos intelectuais que mais tarde vieram a se tornar nas principais figuras e líderes dos movimentos de libertação nos países africanos até então colônias portuguesas. Dentre eles vale destacar a pessoa de Amílcar Cabral, que foi grande nome do nacionalismo na Guiné-Bissau e em Cabo Verde; Mário Pinto de Andrade, que foi o primeiro presidente do Movimento de Libertação Popular de Angola [MPLA] (partido que até hoje está no governo de Angola, desde a proclamação da independência de Angola em 1975); o próprio Agostino Neto (que foi o primeiro presidente de

<sup>51</sup> Cf. CAPOCO, Zeferino. *Do nacionalismo à construção do Estado: Angola 1961-1991*, uma síntese analítica. Portugal: Universidade de Aveiro, 2011. Disponível em: <<http://estudosculturais.com/congressos/europe-nations/Prog2.htm>>. Acesso em: 13 abr. 2016.

<sup>52</sup> MUGUR, Valahu. *Angola, Chave de África*. Lisboa: 1968, p. 75.

<sup>53</sup> Cf. ROCHA, Edmundo. *Angola: contribuição ao estudo da gênese do nacionalismo angolano* (período de 1950-1964). Lisboa: Testemunho e estudo documental, 1ª edição, 2003. p. 69.

<sup>54</sup> ROCHA, 2003, p. 78.

Angola); Eduardo Mondlane (foi o primeiro presidente da Frente de Libertação de Moçambique [FRELIMO], partido que, como o MPLA, lutou pela independência de Moçambique); só para citar algumas figuras importantes que fizeram parte destas agremiações.

O segundo fator que contribuiu para que tal consciência viesse à tona foi a questão da emigração. A dura realidade colonial fazia com que os angolanos realizassem trabalhos forçados, os salários eram baixíssimos, as leis trabalhistas eram absurdas, havia o recrutamento forçado, tal realidade levou muitos angolanos a abandonarem o país<sup>55</sup>. Assim, tanto os trabalhadores como as famílias enfrentavam uma realidade difícil, a sensação de frustração e repressão era evidente, sendo que as facilidades para escapar do vínculo “contratual” (que era mais uma imposição do que outra coisa) era quase impossível. Neste contexto, vale atentar a descrição de Edmundo Rocha:

Para escapar ao e fugir à miséria, observam-se desde os anos quarenta fortes correntes migratórias (...) para as minas do Sudoeste Africano (Namíbia), para a Rodésia do Norte (Zâmbia), mas sobretudo para o Congo Belga (Catanga e Leopoldville), onde as oportunidades de trabalho eram melhor remuneradas e em melhores condições, podendo mesmo prosperar como comerciantes, ter acesso às escolas (...). Esses angolanos, embora já social e culturalmente diferentes, continuavam a manter contatos com as suas terras de origem que visitavam ou voltavam a instalar-se já com um nível social diferente, elementos potencialmente subversivos e perturbadores, olhados com suspeita pelas autoridades coloniais e que viriam a ter um papel determinante na eclosão do movimento nacionalista, nos anos 59-61.<sup>56</sup>

A emigração, entretanto, além de servir de escape para os angolanos, serviu também, de certa forma, de meio de elevar a condição social e, concomitantemente, seu poder de ação dentro de Angola. Haja vista o fato de que os angolanos na diáspora dispunham de maior liberdade econômica, acesso aos estudos e a informação, o fator migração foi de suma importância por servir de alicerce sobre o qual se edificaria posteriormente o edifício dos movimentos nacionalistas.

Outro fator de suma importância foi a comunicação e a circulação da informação de propaganda, subversão e politização das massas populares<sup>57</sup>. Neste sentido os intelectuais nacionalistas, visando a atingir não só a camada alfabetizada em Angola e na diáspora, mas também as camadas mais baixas no interior do país, promoveram a circulação de jornais, panfletos e programas emitidos a partir do exterior, o Congo Belga foi um grande ponto de influência<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Cf. ROCHA, 2003, p. 57.

<sup>56</sup> ROCHA, 2003, p. 56-58.

<sup>57</sup> Cf. CAPOCO, 2011, p. 7.

<sup>58</sup> Cf. CAPOCO, 2011, p. 7.



Esta circulação de informações providas principalmente do Congo Belga, despertaram a atenção da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), que era o órgão responsável pela repressão de todas as formas de oposição ao regime político colonial, sendo, além disso, polícia política e atuando nos serviços estrangeiros e nas fronteiras. O governo português, estando ciente das informações que circulavam no interior do norte de Angola, lançou uma nota oficial que dizia:

Elementos anti-portugueses residentes na República do Congo vêm procurando colher informações acerca do ambiente entre a nossa população indígena e, não é de pôr de parte a hipótese destas visitas servirem exactamente para esse fim, pelo que se acha, que embora não seja de boa política impedir essas visitas, as mesmas não devem ser encorajadas e quando forem inevitáveis, deve-se tomar os cuidados necessários para que elas não sirvam de pretexto à colheita de elementos que mais tarde serão empregados contra Portugal.<sup>59</sup>

Mesmo tendo o nível de analfabetismo elevado, principalmente entre a população rural, os nacionalistas através da rádio e propagandas conseguiam atingir as massas. Entretanto, uma vez compreendido os fatores que despertaram a consciência nacionalista, faz-se necessário analisar seguidamente as origens do nacionalismo angolano. Mas antes de abordar a temática, é necessário realçar, ainda que muito brevemente, a importância da conferência da Bandung para o nacionalismo angolano.

### ***1.3.2 As origens do nacionalismo e os movimentos de libertação nacional***

O nacionalismo em Angola, como na maior parte dos países africanos, caracteriza-se por uma postura anticolonial. A década de 1950 representa o período da gênese de ideias e do surgimento de certos grupos nas zonas rurais e urbanas que buscavam implementar ações para expulsão do colono<sup>60</sup>. Todavia, foi uma década depois que a luta anticolonialista começa a afirmar-se, tendo o dia 4 de fevereiro de 1961 o marco histórico do começo da luta de libertação.

Para J. Pedro Capitão, o nacionalismo angolano se originou por conta de dois elementos, conforme descrito abaixo:

O nacionalismo angolano nasceu de dois movimentos: a resistência popular ao invasor que expropriava as terras, obrigava ao pagamento do imposto de soberania e impunha à população trabalhos forçados que levava a novas revoltas; outro, a ação política levada a cabo por intelectuais que denunciavam o roubo e a pilhagem coloniais.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> INF. Nº 567/60-GU, Arq. Salazar, Torre do Tombo *apud* CAPOCO, 2011.

<sup>60</sup> Cf. CAPOCO, 2011, p. 11.

<sup>61</sup> CAPITÃO, J. Pedro. *O problema colonial* (notas para uma tomada de posição) *apud* CAPOCO, 2011, p. 11.

Para Capoco, esta percepção de Capitão mostra-se um tanto reducionista, apesar de conter elementos que foram essenciais na formação do nacionalismo. Pois para ele, além das ideias contestatárias que marcam o nacionalismo angolano, existiram outros elementos que, tão importantes quanto este, deram origem ao nacionalismo, como as manifestações literárias e culturais, que formaram movimentos de luta com capacidade do manuseio de armas; e, fruto destas manifestações literárias e culturais, apreendeu-se um conjunto de táticas de guerrilhas que foram usadas contra as forças coloniais.<sup>62</sup>

Temos então os elementos que estiveram na origem do nacionalismo angolano. Os acontecimentos de 1961, ano que marca o início da luta de libertação, tiveram significados diferentes, tanto para os portugueses quanto para os angolanos. Wheeler e Pélissier narram isto de um modo interessante:

O ano de 1961 foi de ajuste de contas em Angola, o ponto central da história da luta anticolonial angolana. Despertaria os portugueses da sua letargia e dos seus sonhos, acordaria as esperanças não concretizadas dos africanos e daria a conhecer os horrores da guerra e da repressão a todo um grupo racial, os bacongo, e uma grande parte de seus vizinhos, os quimbundo, bem como a outros quadros assimilados. Para os portugueses, marcou a tranquilidade colonial; para os africanos, o início de uma provação. Para todos foi o ano do terror.<sup>63</sup>

Portanto, foi a partir da década de 1960 que a aparição de movimentos libertários se torna pública. Do resultado da decomposição dos vários grupos de libertação que se iniciaram na década de 1950, três permaneceram como os movimentos mais importantes e os principais grupos de libertação de Angola. Nos próximos parágrafos far-se-á a apresentação de tais grupos e suas lutas.

Para Pélissier, sem a presença dos movimentos nacionalistas o conflito Angola-Portugal seria menos sangrento, mas, certamente, as reformas que aconteceram não seriam possíveis sem as lutas levadas a cabo por estes grupos<sup>64</sup>. Não sendo possível no presente trabalho apresentar o percurso histórico de cada movimento de libertação, far-se-á somente uma breve introdução, considerando o fato de foco da pesquisa ser noutra direção.

Mesmo tendo objetivos em comum, os movimentos nacionalistas não se destacaram por possuírem unidade na luta, por uma boa liderança ou por alta qualidade de suas guerrilhas, para Pélissier “As desavenças entre os partidos nacionalistas africanos intensificaram-se, em

<sup>62</sup> Cf. CAPOCO, 2011, p. 11.

<sup>63</sup> WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China, 2011. p. 249.

<sup>64</sup> Cf. PÉLISSIER, 2011, p. 285.

alguns casos, a um ponto tal que os dois principais movimentos pareciam gastar mais tempo opondo-se um ao outro a lutar contra os portugueses no campo da batalha”<sup>65</sup>.

Este texto faz referência aos dois principais movimentos de libertação de Angola que são a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) e o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Mas outro grupo nacionalista de suma importância, tanto quanto os dois primeiros, foi a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), portanto, estes são os três movimentos mais importantes do nacionalismo angolano. Passemos então à breve análise deles.

O Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) surgiu, em 1956<sup>66</sup>, da união do Partido de Luta Unida dos Africanos de Angola (PLUA) com outras organizações clandestinas menos conhecidas. O elenco do partido era formado por um conjunto de jovens intelectuais de cunho marxista, que, em dezembro de 1956, publicaram seu primeiro manifesto<sup>67</sup>. Sendo intelectuais de cunho marxista, não é estranha a publicação deste manifesto, pois, como o livro *Manifesto do Partido de Comunista (1848)* de Karl Marx, o manifesto produzido por estes jovens ativistas apresentava as ideias centrais do movimento em relação ao regime colonial.

Assim que a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) teve conhecimento da criação deste movimento, esta impregnou forte perseguição ao agrupamento que, Viriato da Cruz, na altura secretário do novo partido, teve de fugir para França para, juntamente com Mário de Andrade, para expressarem suas ideias sem interferência da PIDE<sup>68</sup>. A maior parte destes jovens residia em Portugal e na França. Nestes países eles tinham mais liberdade para expressarem suas ideias, e junto a outros representantes nacionalistas da Guiné, Cabo-Verde, Moçambique e São Tomé criaram o movimento anticolonialista. Todavia, a despeito da propagação das ideias do MPLA se darem na diáspora, eles possuíam células de ação em Angola, grupos estes que difundiam suas ideias infiltrando-se em certos círculos católicos mestiços, isto se deu graças a influência do Rev. Joaquim da Rocha Pinto de Andrade, irmão mais velho de Mário de Andrade<sup>69</sup>.

Destarte, o partido do MPLA teve seu núcleo de ação na diáspora e células espalhadas no interior de Angola e noutros países africanos. Era a partir de fora que suas ações começavam,

---

<sup>65</sup> PÉLISSIER, 2011, p. 286.

<sup>66</sup> Wheeler e Péliissier afirmam que sobre a datação exata da criação do MPLA há opiniões divergentes, há quem diga que sua formação se deu mais tardiamente, propriamente em 1960. Porém, para fins didáticos, e sem entrar no mérito desta discussão, os autores usam a data de 1956.

<sup>67</sup> Cf. PÉLISSIER, 2011, p. 237.

<sup>68</sup> Cf. PÉLISSIER, 2011, p. 237-238.

<sup>69</sup> Cf. PÉLISSIER, 2011, p. 238.

pois, a PIDE impregnara frenética perseguição aos integrantes do movimento. Outro ponto importante da ação política do MPLA foi a incorporação de mestiços no seu corpo de ação, o que despertou críticas de outros movimentos, mas que teve grande importância nas suas ações em Angola. Prova disso foi a ascensão de Lúcio Lara como líder de algumas células que haviam sido dizimadas pela PIDE, em Conacri<sup>70</sup>.

Tal como o MPLA, a Frente de Libertação de Angola foi um dos grandes movimentos nacionalistas da época. Tendo sido fundado em 1957, portanto um ano após a fundação do MPLA, sob a nomenclatura de União das Populações do Norte de Angola (UPNA), cujo presidente era Barros Nekaka (tio do futuro e mais influente líder do movimento), adotando, um ano depois, o nome de União das Populações de Angola (UPA), desde esta data (1958) Holden Roberto se torna mais poderoso que seu tio e assume a presidência. Era uma associação tribal modesta, constituída por bacongos e tendo por líderes um bom número de protestantes, mais concretamente batistas, como Manuel Kitidu, por exemplo<sup>71</sup>.

Contrariamente aos líderes do MPLA, que tiveram uma educação marxista, Holden Roberto, sendo o nome mais importante da FNLA, teve uma educação amparada na tradição religiosa, na tradição da Igreja Batista de modo particular e, seu ambiente de crescimento foi no molde colonial belga<sup>72</sup>. Portanto, seus pontos de referência eram diferentes dos que os líderes do MPLA possuíam, sua atenção era virada para São Salvador (a atual Mbanza Congo, capital da província do Zaire), Leópolis (Kinshasa, capital do Congo), Bruxelas e Nova Iorque, ao passo que os quadros do MPLA tinham como referência Lisboa, Moscovo e Paris<sup>73</sup>.

Nota-se, entretanto, que a ação da FNLA se centrou mais no seio da tribo bakongo, presentes mais fortemente no noroeste de Angola, no Zaire, Cabinda e Uíge. Foi dito anteriormente que, apesar dos movimentos nacionalistas buscarem a independência de Angola, havia discórdias e disputas constantes entre eles. E a FNLA era um grande rival do MPLA que, segundo Secco, era mais por motivos étnicos do que políticos<sup>74</sup>. Fica visível a partir de 1960 que as questões étnicas eram preocupação dos líderes nacionalistas. Percebeu-se tal preocupação por parte dos líderes do MPLA e da FNLA, e, para a compreensão desta situação, vale olhar para o discurso proferido por Holden Roberto na Rádio Nacional do Congo:

O tribalismo é um grave transtorno no meio daqueles povos que sendo um só desejam emancipar-se, libertar-se do jugo dos estranhos. Havendo separatismo, levantando-se

<sup>70</sup> PÉLISSIER, 2011, p. 239.

<sup>71</sup> Cf. PÉLISSIER, 2011, p. 245.

<sup>72</sup> Cf. PÉLISSIER, 2011, p. 246.

<sup>73</sup> Cf. PÉLISSIER, 2011, p. 246.

<sup>74</sup> Cf. SECCO, Lincoln. NACIONALISMO NA “ÁFRICA PORTUGUESA”. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História. ISSN 2176-2767, v. 27, 2003.

tribo contra tribo, o governo português é levado a crer que em Angola não existe patriotismo, que Angola é um simples aglomerado de tribos, chegando a afirmar que se não fosse Portugal continuaríamos a matar-nos uns aos outros.<sup>75</sup>

Percebe-se, no entanto, que além das diferenças de formação políticas, a questão tribal também foi fator que muito contribuiu para as divergências entre os grupos nacionalistas. Entretanto, estes dois movimentos usaram a mesma estratégia de ação, salvo as devidas diferenças, pois ambos exerciam sua influência a partir do exterior, isto é, era a partir de outros países que se buscou influenciar e despertar nos angolanos residentes em Angola a necessidade de se libertarem do domínio português. O MPLA o fez a partir da Europa e de algumas células espalhadas em países Africanos (como no Congo e na Guiné Conacri); ao passo que a FNLA o fez a partir do Congo, pelo fato da proximidade geográfica, tribal (afinal parte do povo bakongo se encontra também no Congo) e pelo fato de Holden Roberto ter crescido no Congo, apesar de ter nascido em Angola. Passemos a análise de outro movimento nacionalista para, no próximo capítulo, abordar-se qual foi a relação destes movimentos com as instituições religiosas, as igrejas protestantes para ser mais específico. Apesar de no caso da FNLA se ter notado, ainda que de maneira muito breve, que na sua fundação a presença religiosa é fator determinante.

Diferente do MPLA e da FNLA, que tiveram seus núcleos de ação no exterior, a UNITA adotava uma política totalmente diferente daquelas seguidas pelos outros movimentos. Tal diferença deveu-se ao fato dos fundadores do partido ter tido uma formação diferente dos líderes de outros partidos. Os líderes do MPLA tiveram formação e influências marxistas, pois almejavam instaurar o comunismo no país assim que ascendessem ao poder; a FNLA era aliada aos Estados Unidos e queria, portanto, instaurar a democracia no país e, como consequência, o capitalismo como sistema econômico. Portanto, a influência da URSS e dos EUA nestes partidos definiu em muito suas posturas políticas e estratégicas na luta contra o colonialismo. Todavia, a UNITA teve uma postura de ação diferente porque seus líderes-fundadores tiveram sua formação militar na China. Na altura, tal formação era inspirada nas ideias de Mao Zedong, como bem nos mostra Fernando: “todos os guerrilheiros e candidatos a combatentes que a China acolhia dava a instrução militar: um guerreiro tem de ter a mobilidade de um peixe dentro da água”<sup>76</sup>.

Foram as ideias maoístas que dirigiram as estratégias da UNITA na luta de libertação de Angola. Jonas Savimbi, que é o grande líder e fundador do partido, aportado nestas doutrinas, funda em março de 1966 o movimento, que depois se tornará partido político, União Nacional

<sup>75</sup> Arq. Salazar, Torre do Tombo, INF. N° 448/60-GU. *Apud* CAPOCO, 2011, p. 12.

<sup>76</sup> FERNANDO, Emídio. *Jonas Savimbi: no lado errado da história*. Lisboa: Dom Quixote, 2013, p. 11.

para a Independência Total de Angola (UNITA)<sup>77</sup>. Savimbi defendia a ideia de que a revolução devia se realizar no interior de Angola, com os angolanos presentes em Angola e, na medida do possível, com os materiais disponíveis em Angola para tal. Prova disso foi o congresso que marca a fundação do partido, vejamos como narra Samuel Chiwale, um dos fundadores do movimento:

O cenário do Congresso foi simples: o dr. Savimbi estava sentado ao lado de uma grande tenda; acompanhavam-no, diante dele, alguns membros mais destacados, acomodados em cadeiras feitas de caule de árvores. À volta, estavam, de pé, centenas de populares.<sup>78</sup>

Em vista disso, a UNITA exerceu sua luta de libertação no interior do país, mantendo, a partir daí, contatos com o exterior. E como os dois outros movimentos tinham suporte das duas grandes potências mundiais, a URSS e os EUA, a UNITA teve de buscar apoios na China, Congo, Egito, Marrocos e Tanzânia<sup>79</sup>. Nota-se que diferente de outros partidos, a UNITA foi o movimento que recebeu mais apoio de países africanos.

Neste capítulo apresentou-se o contexto sócio-político em que se deu a luta de libertação de Angola; viu-se também os movimentos africanistas e como suas ideias influenciaram os movimentos nacionalistas em Angola; fez-se menção dos fatores internos que contribuíram para o despertar da consciência nacionalista e; por fim, estudou-se as origens do nacionalismo angolano e os movimentos de libertação do mesmo. Sendo o objetivo do presente trabalho entender como as igrejas protestantes se portaram neste cenário, buscar-se-á responder nos próximos capítulos as seguintes perguntas: qual foi a postura das igrejas protestantes neste período? O que moveu tais igrejas a assumirem tal postura?

---

<sup>77</sup> Cf. FERNANDO, 2013, p. 11.

<sup>78</sup> CHIWALE, Samuel. *Cruzei-me com a história*. Apud FERNANDO, 2013, p. 12.

<sup>79</sup> Cf. FERNANDO, 2013, p. 12.

## 2 BREVE ANÁLISE DO PRINCÍPIO PROTESTANTE DE PAUL TILlich

Nesta parte do trabalho pretende-se compreender o modo de ser do protestantismo à luz dos estudos desenvolvidos por Paul Tillich em relação ao protestantismo. Devido a imensidão do trabalho do autor no que tange a compreensão do protestantismo, buscar-se-á compreender mais detidamente o conceito de “Princípio Protestante” para, a partir deste, analisar a postura das igrejas protestantes no período do nacionalismo em Angola.

Outros aspectos importantes do pensamento de Tillich serão abordados de forma breve, levando em consideração o fato de tais pontos serem de suma importância para a compreensão do conceito em questão.

### 2.1 O princípio protestante como categoria de análise do protestantismo: estudo a partir do pensamento de Paul Tillich

Os vários acontecimentos que se deram no século XX, principalmente as duas grandes guerras, mudaram as expectativas que o ocidente nutria em relação aos avanços científicos. O século XX mostra dois lados muito interessantes da história do ocidente: mostra por um lado (pelo menos na sua fase inicial) certo otimismo em relação ao progresso que, na relação com a religião, se expressa pelo que alguns chamam de secularização. Um dos grandes teóricos da secularização é o sociólogo Peter Berger, que a entende como sendo “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”<sup>80</sup>. Isto é, a religião “perdeu”, em certa medida, a influência que ela exercia sobre a sociedade. Esta perda manifestou-se, ao menos no século em análise, na separação da Igreja e do Estado, na expropriação de algumas terras pertencentes à primeira, etc.<sup>81</sup>

Por outro lado, este século também se caracteriza por uma profunda decepção em relação à ideia do progresso. As duas guerras mundiais, mas não só elas, porque este século é definido também como *o século da morte*<sup>82</sup>, tiveram repercussões bastante negativas no mundo todo, pois elas foram as mais sangrentas que a história humana registrara até aquela altura. Estes e outros acontecimentos tais como os genocídios, os holocaustos levantaram a questão bem

---

<sup>80</sup> BERGER, Peter. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. p. 119.

<sup>81</sup> Cf. BERGER, 1985, p. 119.

<sup>82</sup> Cf. ERICKSEN, Robert P. *Complicity in the holocaust: churches and universities in nazy Germany*. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 4.

expressa por Ericksen, “como pôde isto acontecer”?<sup>83</sup>. O autor levanta a pergunta em relação ao holocausto ocorrido na Alemanha nazista, todavia esta questão permeou vários espaços da vida ocidental. E a teologia de Paul Tillich é também marcada por estes acontecimentos e, talvez, deva-se dizer que foi a experiência da guerra que o fez mudar sua concepção teológica que o transformou numa das figuras mais emblemáticas do pensamento teológico do século XX. Vejamos como ele trata deste sofrimento que produziu grande transformação na sua vida:

A transformação ocorreu durante a batalha de Champagne, em 1915. Houve um ataque noturno. Durante toda noite não fiz outra coisa senão andar entre feridos e moribundos. Muitos deles eram meus amigos íntimos. Durante toda aquela longa e terrível noite, caminhei entre filas de gente que morria. Naquela noite, grande parte da minha filosofia clássica ruiu em pedaços. A convicção de que o homem fosse capaz de apossar-se da essência do seu ser, a doutrina da identidade entre essência e existência. Lembro-me que sentava entre as árvores das florestas francesas e lia ‘Assim Falou Zaratustra’, de Nietzsche, como faziam muitos outros soldados alemães, em contínuo estado de exaltação. Tratava-se da libertação definitiva da heteronomia. O niilismo europeu desfraldava o dito profético de Nietzsche, ‘Deus está morto’. Pois bem, o conceito tradicional estava mesmo morto.<sup>84</sup>

Feita a apresentação do contexto a partir do qual Tillich elabora seu pensamento, no próximo ponto será abordado um pouco da vida e pensamento do autor. Não é intenção no presente texto fazer uma análise profunda em cada ponto do pensamento de Tillich, pois é vasta a sua produção, o que requereria mais tempo e espaço para que tal tarefa fosse incrementada. Será feita uma análise mais demorada do conceito de princípio protestante elaborado pelo autor. A compreensão deste conceito é de fundamental importância para análise do protestantismo em qualquer contexto, e examinar a presença dos protestantes em Angola no período do nacionalismo (1961-1975) é objetivo da obra maior da qual este fragmento pertence.

### **2.1.1 Vida e pensamento de Paul Tillich**

Paul Tillich, em 1936, nos Estados Unidos, para onde emigrara havia não muito tempo, escreveu um livro autobiográfico *On the Boundary* [Na fronteira] onde ele traça o perfil de sua vida, isso no seu quinquagésimo aniversário<sup>85</sup>. Neste livro ele discorre sobre experiências que teve enquanto jovem que o levaram a desenvolver o seu pensamento teológico na forma como é conhecido. Abaixo as palavras ditas pelo próprio Tillich em relação a isso:

<sup>83</sup> Cf. ERICKSEN, 2012. p. 4. “How could it happen” (Tradução livre).

<sup>84</sup> TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 10.

<sup>85</sup> Cf. GIBELINE, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 83.



As semanas e, posteriormente, os meses que passei à beira-mar todos os anos, desde os oito anos, foram importantes para a minha vida e para o meu trabalho. A experiência do infinito beirando o finito convinha à minha inclinação pelo circunstancial e supria minha imaginação com um símbolo que dava substância às minhas emoções e à criatividade do meu pensamento. Sem essa experiência, é provável que a minha teoria da situação-limite do humano [...] talvez não tivesse se desenvolvido como se desenvolveu.<sup>86</sup>

Paul Tillich (1886-1965) nasceu e estudou na Alemanha, só que mais tarde teve de refugiar-se nos Estados Unidos da América (EUA) por volta dos anos de 1930 devido à perseguição nazista contra os teólogos que não alinharam a tal ideal. Estando nos EUA, tornou-se professor de teologia no Union Theological Seminary, na Universidade de Chicago e mais tarde em Harvard. Exerceu grande influência sobre a teologia americana. Diferenciou-se de Barth, que olhava a filosofia e a cultura como empecilhos para a teologia, acolhendo conhecimentos de várias áreas do saber como tentativa de correlacionar teologia e filosofia<sup>87</sup>.

Tillich é considerado um teólogo sistemático, para Mondin o mais sistemático do século passado<sup>88</sup>. Esta caracterização do seu pensamento se deve ao fato de ele deixar claro nos seus textos de forma ordenada e completa o que quis transmitir. O que não torna difícil a identificação dos temas dominantes de seu pensamento<sup>89</sup>.

Abordagens mais recentes do pensamento de Tillich o caracterizam de outra forma. Para Ribeiro, ele é o “último teólogo ontológico conquanto se prefira tratá-lo por outras categorias, que, todavia, a meu ver, apenas escondem seu caráter ontológico clássico, a despeito da linguagem aparentemente fenomenológica”<sup>90</sup>. Sendo assim, além de teólogo sistemático, o seu pensamento também é tido como ontológico-metafísico, pois, para o autor, parece que o pensamento de Tillich beirava ao pós-metafísico, mas, por razões desconhecidas, “uma corda ontológico-metafísica ainda o amarrava ao projeto clássico”<sup>91</sup>.

Não obstante estas categorizações atribuídas ao seu pensamento, para ele o papel da teologia é o de refletir a presença de Deus na sua alteridade, mas entendendo que há diferença entre alteridade e ausência:

<sup>86</sup> TILLICH, Paul, *Apud* MILLER, Ed. L; GRENZ, Stanley J. *Teologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2011. p. 69.

<sup>87</sup> Cf. GRENZ, 2011, p. 70.

<sup>88</sup> Cf. MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 114.

<sup>89</sup> Cf. MONDIN, 2003, p. 114.

<sup>90</sup> RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Esboços de teologia crítica: reflexões no caminho da superação da teologia clássica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 18.

<sup>91</sup> RIBEIRO, 2013, p. 19.

É dentro desta perspectiva que entram as três conceituações fundantes do pensamento de Tillich: 1-correlação da mensagem com a situação existencial; 2- o aspeto simbólico da linguagem religiosa que evita a apropriação, o dogmatismo e a idolatria; 3- e o princípio protestante que define a justiça como incondicionalidade, que não se restringe ao campo denominacional, mas expressa uma busca humana.<sup>92</sup>

Posto os conceitos que fundamentam basicamente o pensamento de Tillich, far-se-á a análise de cada conceito, sendo que os dois primeiros serão abordados de forma sucinta, pois não é interesse no presente artigo esgotá-los, ao passo que ao último conceito será dada uma atenção maior.

### 2.1.2 O princípio da correlação

Toda a teologia de Tillich gira em torno do eixo do princípio da correlação<sup>93</sup>, haja vista a importância que tal princípio tem no seu pensamento, faz-se necessário, para compreender todo o resto das suas produções, perceber o que significa tal princípio para o autor.

Tillich defende a ideia de que todo o sistema teológico precisa atender a duas necessidades básicas, a saber, “a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração”<sup>94</sup>. A mensagem cristã, portanto, devido ao seu caráter eterno deve, por conta disso, oscilar entre seu fundamento e a situação temporal na qual ela é recebida. Pois, só uma teologia que leva em conta estes dois eixos se torna realmente relevante, mas são poucos os sistemas teológicos que se esforçam para combinar estas duas exigências<sup>95</sup>. Assim, mensagem e situação são dois elementos importantes para a compreensão do princípio da correlação. Mas vejamos como o próprio autor descreve tal método:

O sistema que exponho a seguir é uma tentativa de usar o ‘método da correlação’ como uma forma de unir mensagem e situação. Ele tenta responder as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem. Não deriva as respostas das perguntas como faz uma teologia apologética auto-suficiente, mas tampouco elabora respostas sem relacioná-las com as perguntas, como o faz a teologia querigmática auto-suficiente. Ela correlaciona perguntas e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina.<sup>96</sup>

A teologia de Tillich pode ser caracterizada também como uma teologia da relação. Todos os elementos em análise no seu pensamento são sempre em correlação com outros

<sup>92</sup> SANTOS, Jorge Pinheiro. *Tillich, teólogo da cultura*: apresentação da edição brasileira. In: TILLICH, 2009, p. 23.

<sup>93</sup> Cf. MONDIN, 2003, p. 115.

<sup>94</sup> TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 21.

<sup>95</sup> Cf. TILLICH, 2005, p. 21.

<sup>96</sup> TILLICH, 2005, p. 25-26.

elementos que, num olhar desatento, podem parecer opostos. Por exemplo, a sua teoria do conhecimento, isto é, a sua epistemologia, é estudada em três momentos: primeiro como a relação existente entre razão e revelação; segundo, como se dá a relação entre fé e razão e; terceiro, a relação entre filosofia e teologia<sup>97</sup>. Portanto, elementos que sempre foram tratados como antagônicos, ganham em Tillich uma nova tratativa, pois sua abordagem pressupõe a correlação. Tudo o mais no seu pensamento é tratado em correlação, a saber, ser-Deus; homem-Cristo; história-Reino de Deus. Sua Teologia Sistemática busca correlacionar estes elementos, mas não é intenção explorar como ele trata destas questões nesta sua obra magna, buscou-se apenas mostrar o princípio da correlação como o método teológico de Tillich. O próximo ponto importante no pensamento do autor é a questão do aspecto simbólico da linguagem religiosa, é o que será tratado no próximo item.

### 2.1.3 A linguagem religiosa

Um dos assuntos muito presentes em Tillich é a questão da linguagem religiosa. Para ele, um dos problemas que enfrenta a linguagem religiosa tradicional é a sua representação deformada dos símbolos religiosos<sup>98</sup>.

As más compreensões dos símbolos, tal como a sua má interpretação, para Tillich, faz com que o cristianismo se mostre para o homem contemporâneo como algo absurdo, sem sentido algum<sup>99</sup>. Este ponto denota mais uma vez a preocupação de Tillich, quando entende que a linguagem religiosa precisa fazer algum sentido para os seus receptores. Para Tillich, a “linguagem religiosa é essencialmente simbólica e se eliminarmos este simbolismo se mostrará vazia de conteúdo mais profundo”<sup>100</sup>. Os teólogos ortodoxos e fundamentalistas não aceitaram esta leitura de Paul Tillich, pois estes acreditam que a linguagem religiosa não é simbólica, mas representação *ipso facto* de Deus.

Na pergunta sobre a natureza do símbolo, Tillich observa que os símbolos e os sinais são idênticos. A semelhança está no fato de que ambos, símbolos e sinais, apontam para algo que os transcende, isto, para alguma coisa que eles mesmos<sup>101</sup>. Assim, símbolos e sinais se identificam na medida em que são meios para apontar para uma realidade outra, mas há uma grande diferença entre eles. Conforme Tillich: “Os sinais não participam da realidade daquilo

<sup>97</sup> Cf. MONDIN, 2003, p. 117.

<sup>98</sup> Cf. TILLICH, 2009, p. 27.

<sup>99</sup> Cf. TILLICH, 2009, p. 27.

<sup>100</sup> TILLICH, 2009, p. 27.

<sup>101</sup> Cf. TILLICH, Paul. *A dinâmica da fé*. São Paulo: Editora Sinodal, 2002, p. 31.

que eles indicam; quanto aos símbolos, no entanto, este é o caso. O símbolo faz parte daquilo que indica”<sup>102</sup>.

Outra característica do símbolo é que ele representa algo que não é ele próprio, mas, na medida da sua representação, ocupa o lugar deste próprio que ele representa<sup>103</sup>. Por este motivo Tillich considera que “o símbolo nos leva a níveis da realidade que, não fosse ele, nos permaneceriam inacessíveis”<sup>104</sup>. Portanto, o símbolo tem relação direta com a realidade na medida em que abre estruturas e dimensões da nossa alma que, não fosse o símbolo, permaneceriam desconhecidos. Ele é radical na sua compreensão da linguagem religiosa como simbólica, a ponto de dizer que no cristianismo o conhecimento de Deus só é possível pelo conhecimento de Cristo, pois este é o símbolo, isto é, ele aponta para Deus, o que faz dele o Cristo<sup>105</sup>. Mas não só Cristo é símbolo para Deus, mas, para Tillich, “Deus é símbolo para Deus”<sup>106</sup>, no sentido de que mesmo a expressão Deus aponta para uma realidade que a transcende, ou seja, aponta para o “Deus em si” na medida em que o representa. Ora, com certeza esta foi uma das frases que suscitaram críticas ao pensamento do autor.

Uma vez compreendida a natureza do símbolo no pensamento do autor em discussão, será abordado no próximo tópico outro assunto de muita importância no pensamento de Tillich, que é o princípio protestante. Os dois primeiros pontos foram apresentados sucintamente, porém entender o princípio protestante, num primeiro momento, e defini-lo como categoria, por excelência, de análise do protestantismo, é o que será tratado a seguir.

#### ***2.1.4 O princípio protestante como categoria de análise do protestantismo***

Outro conceito fundamental no pensamento de Paul Tillich é a concepção do princípio protestante. Tillich, com esta conceituação, defendeu a necessidade de que a teologia não mais deve ser elaborada como dogma, mas sim como princípio<sup>107</sup>.

Uma das particularidades presentes no pensamento de Tillich que o diferencia de outros teólogos sistemáticos está justamente no fato dele tratar a teologia não mais como dogmatização, mas como princípio. Para ele, toda a teologia pensada a partir de dogmas tem a tendência à formatação e, concomitantemente, produz fundamentalismos; ao passo que a

<sup>102</sup> TILLICH, 2002, p. 31.

<sup>103</sup> Cf. TILLICH, 2009, P. 28.

<sup>104</sup> TILLICH, 2002, p. 31.

<sup>105</sup> Cf. TILLICH, 2009, p. 28.

<sup>106</sup> TILLICH, 2002, p. 33.

<sup>107</sup> Cf. TILLICH, 2009, p. 29.

teologia que se guia pelo princípio e não pelo dogma, estabelece um diálogo entre a revelação e a existência humana<sup>108</sup>. Fica claro nas obras de Tillich o esforço em se servir da revelação como resposta para as condições existenciais do homem.

A noção de princípio protestante na forma abordada por Tillich tem suas bases nas formulações clássicas da reforma protestante, a saber, somente as Escrituras (*sola Scriptura*), somente a graça (*sola gratia*) e somente a fé (*sola fide*)<sup>109</sup>. Tratando-as como princípio e não como dogma, Tillich dá um novo significado a estas doutrinas, pois libertar o princípio protestante do seu interesse estritamente histórico e compreendê-lo muito além das rédeas da concepção luterana e calvinista representa seu intento a *priori*. Feito isto, ele radicaliza e universaliza tal conceito a ponto de usá-lo para entender não só a situação religiosa, mas, inclusive, a situação contemporânea<sup>110</sup>.

Um aspecto que deve ser destacado quando se aborda a questão do princípio protestante é a substância católica, que é outro assunto desenvolvido por Tillich, não com a mesma profundidade como é tratado o princípio protestante, mas que se mostra como condição *sine qua non* para compreender a razão-de-ser do princípio protestante. Tanto é que, para Nunes, empreender qualquer debate sobre o princípio protestante sem tocar na questão da substância católica não seria algo aconselhável<sup>111</sup>. Pois, como será possível discutir-se o princípio protestante sem falar do “objeto” sobre o qual ele protesta? Pois, falar da substância católica implica em falar necessariamente da Igreja Católica Romana, justamente porque o princípio protestante “nasceu de um protesto profético ou crítico contra a absolutização da substância católica na igreja romana”<sup>112</sup>. Esta igreja que no uso de sua soberania impõe sua visão sacramental de forma absoluta, faz surgir então o que Tillich chama de heteronomia, que é praticamente “a tentativa religiosa de dominação da criatividade cultural autônoma, a partir de fora”<sup>113</sup>.

É justamente contra estas tentativas de absolutização que o protestantismo se levantou e sobre as quais ergueu suas mais fortes críticas. Entender a relação protestantismo versus catolicismo é a base para entender a relação do princípio protestante com a substância católica. Para Tillich, católico e protestante não representam duas tradições religiosas em conflito, mas,

<sup>108</sup> Cf. TILLICH, 2009, p. 29.

<sup>109</sup> Cf. TILLICH, 2009, p. 29.

<sup>110</sup> Cf. GRENZ, 2011, p. 77.

<sup>111</sup> Cf. NUNES, Ozeas da Silva. A dialética da substância católica e do princípio protestante e suas implicações para o diálogo entre cristianismo e budismo. *Correlatio*, v. 5, n. 10, p. 107-125, 2010.

<sup>112</sup> HIGUET, Etienne Alfred. “Alguns aspectos do catolicismo brasileiro atual-Considerações a partir da visão da modernidade em Paul Tillich” *Correlatio* 1.1 (2010): 69-83.

<sup>113</sup> TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992. p. 183.

ambos, católico e protestante, são conceitos funcionais que resultam em configurações de conteúdos diferentes que às vezes entram em choque, mas não precisam ser necessariamente conflitantes<sup>114</sup>. Neste sentido, dois elementos são fundamentais para compreender o que fundamenta os resultados dos conteúdos produzidos por estas duas tradições que, para Tillich, estão em constante dialética e não em conflito como se tem crido erroneamente, são a palavra e o sacramento. O primeiro seria característica fundamental do princípio protestante, ao passo que o segundo representa a função própria da substância católica<sup>115</sup>.

A substância católica passa a ser então “o sacramento como mediação da Presença Espiritual, como sua corporificação concreta”<sup>116</sup>. Nota-se que na igreja católica há uma exacerbação tal do sacramento que se tende a confundir o meio e o conteúdo da revelação, pois, o sacramento, que é meramente um meio, passa a ser tido como um fim em si mesmo, ou seja, como a substância da revelação. A esta tendência de absolutização da revelação por meio do sacramento, é vista também como uma postura que chega a ser “demoníaca”<sup>117</sup>. Assim, constata-se que “a igreja romana essencialmente sacramental, é uma igreja do Deus presente nos objetos, nas pessoas e nas ações, mas nela os sacramentos são administrados de modo mágico, exclusivamente pela hierarquia”<sup>118</sup>. A substância católica tem uma tendência a tirania da idolatria, pelo fato de nela estar presente a intenção do finito ocupar o lugar do infinito, do condicionado buscar ocupar o lugar do incondicional. É contra esta tendência de absolutização do sacramento que o princípio protestante se levanta. Perceber as suas nuances é o que se fará a seguir.

O princípio protestante, apesar de ter seu lugar de nascimento em ambiente protestante, não é restrito ao protestantismo, ele é um princípio universalmente significativo. A sua universalidade está no fato de ele, de certa maneira, expressar como a relação divino-humana tem se dado em todos os períodos da história, relação esta que pode ser vista em todas as grandes religiões. Este princípio “foi incisivamente pronunciado pelos profetas judeus; manifesta-se na figura de Jesus, o Cristo; tem sido redescoberto inúmeras vezes na vida da igreja e foi estabelecido como o único fundamento das igrejas da Reforma”<sup>119</sup>. Então, pode-se apontar

---

<sup>114</sup> Cf. MUELLER, Enio R. Princípio protestante e substância católica: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. *Correlatio*, v. 5, n. 10, p. 5-18, 2010.

<sup>115</sup> Cf. MUELLER, 2010, p. 7.

<sup>116</sup> Cf. MUELLER, 2010, p. 9.

<sup>117</sup> Cf. MUELLER, 2010, p. 9.

<sup>118</sup> Cf. HIGUET, Etienne. *Alguns aspetos do catolicismo brasileiro: considerações a partir da visão da modernidade* em Paul Tillich. *Correlatio* 1.1 (2010): 69-83.

<sup>119</sup> TILLICH, 1992, p. 13.

como uma das características do princípio protestante como sendo a sua universalidade, isto é, a sua presença na história de todas as religiões.

Outra característica do princípio protestante, além da sua presença em todas as religiões, é a superação da religião, conforme Tillich expressa na sua teologia sistemática da seguinte forma:

O princípio protestante expressa a superação da religião pela Presença Espiritual e, conseqüentemente, a vitória sobre as ambigüidades da religião, sua profanidade e demonização [...] É protestante, porque protesta contra a auto-elevação trágico-demoníaco da religião e liberta a religião de si mesma para as outras funções do espírito humano, ao mesmo tempo em que liberta estas funções de seu auto-isolamento contra as manifestações do divino.<sup>120</sup>

Além do caráter de superação, pelo texto acima citado, nota-se que este princípio tem também como particularidade, um viés libertário. Ou seja, ele liberta a religião de si mesma, na medida de sua distanciação de outras funções do espírito humano e, por outro lado, libertação destas funções de auto isolamento que se configuram como manifestações anti-divinas. Em outras palavras, o princípio protestante, pela “instauração” da Presença Espiritual, liberta a religião de sua auto-elevação, isto é, quando ela se acha a medida de todas as coisas e, portanto, um fim em si mesmo, não dialogando com outras dimensões do humano.

Este princípio é também dialético, ou seja, na medida em que ele critica a forma absolutizada da manifestação da substância católica, ele precisa da versão “light” desta para a sua atuação. Dito de outra forma, o princípio protestante é contra toda a profanação e demonização, pois tais posturas destroem a igreja cristã. É neste sentido que Tillich diz que:

Ele sozinho não é suficiente, também é necessária a ‘substância católica’ a corporificação concreta da Presença Espiritual; mas ele é o critério de demonização (e profanização) desta corporificação. O princípio protestante expressa a vitória do Espírito sobre a religião. (sic)<sup>121</sup>

Em outra obra, Tillich deixa claro que a dialética do princípio protestante e da substância católica é o grande problema de sua teologia:

Um dos principais problemas da minha teologia, a saber, o princípio protestante e a substância católica, surgiu dessa experiência. Pressupõe o seguinte: como pode o radicalismo da crítica profética implícita nos princípios do protestantismo genuíno, unir-se à tradição clássica do dogma, da lei sagrada, dos sacramentos, da hierarquia e do culto preservados nas igrejas católicas?<sup>122</sup>

<sup>120</sup> TILLICH, 2005, p. 687.

<sup>121</sup> TILLICH, 2005, p. 687-688.

<sup>122</sup> TILLICH, 1992, p. 222.

Toda a teologia de Tillich é um esforço para responder a esta pergunta. Outro aspecto característico do princípio protestante é o fato de ele não estar restrito as igrejas protestantes, apesar de ter sua origem nelas. Tal como está presente em todas as religiões, também está presente em todas as igrejas, como diz Tillich “O princípio protestante (uma manifestação do Espírito Profético) não está restrito às igrejas da Reforma ou a qualquer outra igreja; ele transcende toda a igreja em particular e é uma expressão da Comunidade Espiritual”<sup>123</sup>. Mas na medida em que este princípio transcende qualquer particularidade das igrejas cristãs de modo geral, e do protestantismo em particular, ele se torna o princípio norteador de todas as religiões, dentre elas a tradição protestante do cristianismo. Neste sentido, o protestantismo só pode continuar sendo protestante na medida em se deixa guiar e regular pelo princípio protestante, pois ele é o critério e, portanto, a categoria de análise do mesmo<sup>124</sup>.

Portanto, para Tillich a única forma de saber se o protestantismo ainda mantém seu espírito de protesto, que é o que o torna protestante, é pela análise do princípio protestante. Só por este princípio é que se pode saber se o protestante ainda é protestante ou se se transformou em outra coisa. Por conseguinte, toda a vez que há uma situação de absolutização, de dogmatização, de imposição ideológica tanto na esfera religiosa, quanto na esfera social de modo geral, se as igrejas protestantes não se manifestarem contra, pelo princípio protestante, pode-se ter a certeza de que ela perdeu o que lhe é peculiar, isto é, o ser protestante. Em Angola, no período do nacionalismo (1961-1975), as igrejas protestantes presentes neste contexto assumiram uma postura que, se vista por este princípio, é a manifestação *ipsu facto* de uma igreja guiada por este princípio. Elas tiveram uma postura de contestação frente ao regime autoritário exercido pelos portugueses na época e também mobilizaram grandes massas e, inclusive, apoiaram vários líderes dos movimentos de libertação. No próximo capítulo será apresentada a ação destas igrejas no contexto da luta anticolonial.

### **2.1.5 Tillich e o socialismo religioso**

A concepção do Princípio Protestante, como abordado no ponto acima, parece ser, de certa forma, explicativo no que tange ao envolvimento político do autor em estudo. Pois como se viu até o momento, o Princípio Protestante demanda certa ação de quem por ele se deixa

---

<sup>123</sup> TILLICH, 2005, p. 687.

<sup>124</sup> Cf. TILLICH, 1992, p. 14.



guiar, ação esta que tem por característica, sempre, a contestação contra instâncias onde a opressão se instaura.

Já foi visto também que foram as experiências vivenciadas no contexto da Primeira Guerra Mundial que fizeram com que Tillich mudasse o seu pensamento teológico. Foi esta mudança pós-guerra que o fez se aproximar do socialismo proposto pelo Partido Social Democrata da Alemanha. Foi a partir de sua filiação partidária que seu engajamento político alcançou outras dimensões, conforme narra Calvani:

[...]ajudou a fundar o socialismo religioso, movimento que procurava unir a análise marxista a uma forte base religiosa, e participou de maneira ativa junto com os amigos Theodor Adorno, Karl Mannheim e Max Horkheimer, na segunda metade da década de 20 – da organização do famoso Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt.<sup>125</sup>

Daí percebe-se o quão importante e profundo foi o engajamento político de Tillich, pois junto com grandes figuras, que vieram a compor o que virá a ser chamado de Escola de Frankfurt, criaram as bases para o socialismo na Alemanha. A sua compreensão sociológica em muito influenciou a sua teologia, que é algo já bem patente na sua concepção da Correlação, isto é, a revelação divina é resposta para as questões da existência humana. Foi neste sentido que “o socialismo religioso surgiu como consequência natural de ordem prática da teologia da cultura e seu ideal de promover a síntese entre religião e cultura”<sup>126</sup>.

Além da filiação ao partido socialista Tillich também participou em outras agremiações, dentre elas, por exemplo, entre os anos 1919 e 1924 ele fez parte do Círculo Kairós, um grupo que refletia sobre questões de cunho filosófico, sociológico e teológicos do socialismo. Outra participação política do autor foi nos anos de 1920 e 1927, ajudou a editar os Cadernos do Socialismo Religioso. Por fim, entre os anos 1929 e 1930, ajudou a editar os Novos Cadernos sociológicos<sup>127</sup>.

É, portanto, perceptível a militância não somente política mas também intelectual levada a cabo por Paul Tillich. Foi a partir desta militância intelectual que ele desenvolveu o seu conceito de socialismo religioso e escreveu um livro onde expressou tais ideias sob título de *A Decisão Socialista*. Este livro, todavia, foi queimado pelos nazistas em 1933, por isso, acredita-se, que se Tillich tivesse permanecido na Alemanha neste período e não tivesse

<sup>125</sup> CALVANI, Carlos Eduardo B. *Teologia e MPB*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 21.

<sup>126</sup> CALVANI, 1998, p. 62.

<sup>127</sup> Cf. PINHEIRO, Jorge. Apresentação da edição brasileira do livro: *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 15-16.

aceitado o convite de lecionar nos Estados Unidos, provavelmente teria acabado num campo de concentração ou tendo um fim não muito diferente de Bonhoeffer<sup>128</sup>.

O movimento socialista no começo do século passado via a religião como droga, como fruto da alienação do homem, como ópio do povo. A contribuição de Tillich, enquanto militante intelectual socialista, visou a superar esta visão negativa em relação a religião e buscou achar pontos em comum em ambas instâncias, conforme Pinheiro aponta:

A contribuição de Tillich foi oferecer ao pensamento socialista, a partir de uma nova maneira de fazer teologia, respostas sobre o significado da vida. O que Tillich procurou demonstrar é que uma compreensão de Deus é consistente com a compreensão socialista do mundo, e aquilo que o intelectual via como deficiência na construção das ideias cristãs, Tillich encarava como uma oportunidade de alcançar o conhecimento não empírico [...]. Se para um pensador socialista a gênese do futuro repousava sobre a luta de classes, para Tillich o socialismo traduzia o clamor contra a desumanidade, era um protesto contra a sociedade industrial, que substituíra os seres humanos por máquinas, dilacerando-os nos dentes da engrenagem da produção e do consumo capitalistas.<sup>129</sup>

Para Eberland Amelug, que foi orientado por Tillich na sua tese de doutorado em Harvard, afirma que os principais conceitos que compõem o socialismo religioso, tais como *kairós* e *teonomia*, são frutos de sua leitura da situação histórica da Alemanha nos anos de 1920. Portanto, para Amelug, todo o pensamento teológico de Tillich deriva do seu compromisso socialista religioso<sup>130</sup>.

Não é possível saber ao certo se o envolvimento político socialista de Tillich foi um desdobramento prático da sua compreensão do Princípio Protestante, ou se este último foi teorizado devido a *praxi* derivado do primeiro. Porém, como dito acima, para Amelug todo o pensamento teológico do autor em questão deriva de sua compreensão sociológica. O socialismo religioso, sendo uma extensão do marxismo, ele visa, todavia, transcende-lo, no sentido de agregar elementos que oriundos da tradição cristã, profética mais propriamente, para compreensão de si e para a sua crítica também. O socialismo religioso faz convergir elementos da tradição marxista com princípios cristãos, presentes nos Evangelhos. Neste sentido, apesar da semelhança nalguns pontos, não se pode dizer que a mensagem dos evangelhos é marxista e vice-versa, nisto se pode enxergar um ponto de encontro entre Tillich e Eric Voegelin, pois para este:

A perspectiva escatológica (presente no marxismo) é muito semelhante à do Evangelho. Há 'a ordem atual do mundo', o *éon* de iniquidade e miséria; esta ordem

<sup>128</sup> Cf. PINHEIRO, 2009, p. 16-17.

<sup>129</sup> PINHEIRO, 2009, p. 17-18.

<sup>130</sup> Cf. PINHEIRO, 2009, p. 21.

será necessariamente substituída por uma nova; o sintoma da dissolução da velha ordem e o advento da ordem nova é o crescimento de um povo que não seja ‘deste mundo’, mas que pertence ao novo[...] a destruição completa da ordem atual é pré-condição ‘da recuperação do completa do estatuto humano’. Essa ‘recuperação do estatuto humano’ tem que ser provocada pela ‘emancipação’ da ordem atual; a ‘emancipação’ de Marx é a categoria que corresponde à *metanoia* no Evangelho.<sup>131</sup>

Há, portanto, para Voegelin, tanto no Evangelho como no marxismo, um intento de transcender a ordem presente, principalmente quando tal ordem beira à desordem, ao caos, à miséria, etc. É possível perceber que a intenção escatológica paira sobre ambos, só que é justamente nela que se afirmam as mais profundas diferenças, a estrutura do mito escatológico é mesma no marxismo e no Evangelho, porém o conteúdo é totalmente distinto, conforme Voegelin:

A escatologia marxista trata, certamente, de uma ordem social; a ordem social tem que ser mudada e as características sociais do proletário são a base para a expectativa escatológica. O Evangelho trata de um evento na ordem divina do mundo; a qualificação das pessoas para pertencer ao reino é incidental à questão essencial da transformação da alma. O reino do Evangelho estará livre da aflição terrena (trabalho, sexo, morte) e está iminente [...] portanto, é estritamente impossível derivar qualquer ideia ‘comunista’ do Evangelho, se entendermos o comunismo como a repartição da propriedade numa ordem social duradoura; o comunismo cristão primitivo é um fenômeno escatológico, não é programa de reforma social.<sup>132</sup>

Esta particularidade do Evangelho, que o distingue do marxismo, é o que caracteriza do socialismo religioso nos moldes de Paul Tillich. E para ele as diferenças do socialismo religioso com o marxismo reside nas atitudes que dizem respeito à ideia da transcendência<sup>133</sup>. A transcendência do marxismo é distinta da proposta pelo cristianismo, neste a transcendência é absoluta, isto é, o cristianismo acredita na irrupção da eternidade no tempo presente, transformando e estremecendo as coisas temporais, mas não só isso, ela transcende o tempo todo. Ao passo que no marxismo a transcendência está presa aos limites do tempo e espaço, da história e da política, é totalmente imanente, se restringindo às condições do aqui e do agora, ou seja, é totalmente mundana<sup>134</sup>.

É na compreensão de que os males humanos têm raízes além da história e da sociologia, e que por isso mesmo as condições de transcender tais males precisam igualmente ser transhistóricas e transsociais, que o socialismo religioso fundamenta sua crença, nas palavras de Tillich:

<sup>131</sup> VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*- Volume I: helenismo, Roma e cristianismo primitivo. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 209-210.

<sup>132</sup> VOEGELIN, 2012, p. 210.

<sup>133</sup> Cf. TILLICH, 1992, p. 270.

<sup>134</sup> Cf. TILLICH, 1992, p. 270.

O socialismo religioso acredita que a corrupção da situação humana tem raízes mais profundas do que as meras estruturas históricas e sociológicas. Estão encravadas nas profundezas do coração humano. Do mesmo modo, a regeneração da humanidade não será possível apenas mediante mudanças políticas ou institucionais, mas requer mudanças na atitude pessoal das pessoas em favor da vida. Portanto, segundo o socialismo religioso o momento decisivo da história não é o surgimento do proletariado, mas o aparecimento do novo sentido e poder da vida na automanifestação divina<sup>135</sup>.

Portanto, esta transcendência que não só transcende as instâncias de injustiça no mundo e que não tem na transformação das condições sócio-políticas imanentes o seu fim, como é a defendida pelo marxismo, foi sempre por este mal vista, isto é, a supratemporalidade característica da transcendência cristã foi interpretada como ideologia, inventada para amenizar as dores das classes oprimidas, quer dizer, a transmundanidade que o cristianismo defende foi, para os marxistas, encarado como estando à serviço da burguesia, que é a classe opressora.<sup>136</sup> Entretanto, a religião assume uma postura de conformação social e nunca de transformação, quer dizer, leva os indivíduos a se amoldarem à sociedade que pertencem, seja ela permeada pela injustiça ou não. Pois, qualquer religião que assim se comporta, Tillich se mostra totalmente contra, já que ele diz que “qualquer religião desse tipo não passa de deformação do caráter essencial da religião”<sup>137</sup>.

O socialismo religioso, para Tillich, representa a crítica mais séria do socialismo. Pois ele não só criticou os grupos socialistas e marxistas, mas criticou a si mesmo e aos grupos inimigos do socialismo. Tillich entendeu que houve, no seu tempo, certa falta de autocritica nos movimentos socialistas espalhados pelo mundo, fato que contribuiu para a catástrofe destes.<sup>138</sup> Este espírito de autocritica e de crítica a todas as instâncias de poder presentes no socialismo religioso é, nada mais nada menos que, reflexo daquilo que se caracteriza Espírito Protestante. Portanto, o envolvimento de Tillich com o partido socialista alemão e sua compreensão do socialismo religioso representam o viés prático do Princípio Protestante.

---

<sup>135</sup> TILLICH, 1992, p. 271.

<sup>136</sup> Cf. TILLICH, 1992, p. 270.

<sup>137</sup> TILLICH, 1992, p. 270.

<sup>138</sup> Cf. TILLICH, p. 271.

### 3 NACIONALISMO E POSTURA PROTESTANTE EM ANGOLA

Tendo compreendido o modo de ser do protestantismo conforme Paul Tillich demonstra, neste capítulo será feita a apresentação da postura das igrejas protestantes na luta anticolonialista em Angola. Todavia, antes de mostrar como as igrejas se comportaram neste contexto, é necessário, ainda que de forma breve, apresentar como o protestantismo chegou em Angola; quais foram as áreas em que cada movimento protestante teve predominância e a relação causal de suas localizações geográficas;

No próximo tópico será abordada de forma breve a chegada do protestantismo em Angola.

#### 3.1 Breve análise da chegada das igrejas protestantes em Angola

Não muito diferente do Brasil, Angola teve o primeiro contato com o cristianismo por via das missões expansionistas europeias. O primeiro contato deu-se quando do regresso de Diogo Cão, nos finais do século XV, ao Rio Zaire trouxe consigo clérigos cristãos para batizar o povo, isto devido ao acordo que fora feito com o rei das terras em que aportou<sup>139</sup>. Deste momento até a segunda metade do século XIX, Angola era um país católico. Só no final deste século é que chegam as missões protestantes. É o que vamos analisar a seguir.

Bauer, citado por Tony Neves, afirma que os primeiros missionários protestantes que chegaram a Angola se dirigiram ao Planalto Central, mais propriamente no Bié, isto em 1882, conforme dissemos, no final do século XIX:

A Junta Americana de Comissários para as Missões Estrangeiras fez a sua primeira expedição no interior da África na direção do Planalto Central. Em 1882, atingiram o Bié, que então ainda era um reino ovimbundu. O mérito particular desta missão foi o de produzir um Novo Testamento em língua umbundu.<sup>140</sup>

Neste sentido, a grande contribuição destes protestantes que chegaram a Angola, conforme o relato de Bauer, foi a tradução da Bíblia na língua umbundu. Vale ressaltar que os protestantes contribuíram para o desenvolvimento da literatura de Angola.

---

<sup>139</sup> Cf. FERREIRA, Celestino Correia. *História da Igreja em Angola no Século XVI*. Disponível em: <<http://bit.ly/2ctNcSq>>. p. 311-312. Acesso em: 1 set. 2016.

<sup>140</sup> BAUER, *apud*, NEVES, Tony. *Angola- justiça e paz nas intervenções da Igreja Católica*. Luanda: Texto Editores, 2013, p. 66.

Mas, contrário ao que propõe Bauer, o pastor protestante Lawrence Henderson<sup>141</sup> apresenta outra informação sobre quais foram os primeiros protestantes chegados em Angola. Ele afirma que os primeiros missionários presentes em Angola se instalaram no norte do país e não eram americanos, como relatou Bauer, mas eram batistas europeus, mais propriamente da Inglaterra. Estes missionários foram enviados pela Sociedade Missionária Batista de Londres (BMS). Ainda segundo nos relata Henderson, estes chegaram em 1879 em São Salvador do Congo. Depois do encontro com o rei, este lhes pediu que ficassem na capital<sup>142</sup>. Pereira relata chegada dos batistas em Angola, com algumas informações adicionais, da seguinte forma:

A Igreja Batista em Angola foi fundada na cidade de São Salvador, em 1879, como um ramo da Baptist Missionary Society (BMS), igreja de origem inglesa que atuava no Congo Belga. Foi a primeira igreja protestante a iniciar atividades missionárias em território angolano, antes da deliberação da conferência de Berlim, tendo fundado posteriormente missões em Kibokolo e em Bembe, na atual província do Uíge.<sup>143</sup>

Talvez, seja por isso que no norte de Angola, principalmente em M'banza Congo (atualmente a capital do antigo S. Salvador, que hoje tem o nome de Zaire), está concentrado o maior número de batistas de Angola, e grande parte dos líderes das principais igrejas batistas são bakongos<sup>144</sup>.

Outro movimento protestante que chegou a Angola também no século XIX, mas com certeza, dentre os dois movimentos citados, foi o mais tardio, foram os Metodistas, conforme Henderson citado por Neves:

Os Metodistas foram os primeiros protestantes a evangelizar a tribo kimbundu. Willian Taylor foi eleito pela Conferência Geral da Igreja Metodista dos EUA como bispo da África, em 1884. Em janeiro de 1885, embarcaram, de Nova Iorque rumo a Luanda, 45 americanos metodistas foram recebidos pelo Governador-Geral, a 20 de março de 1885.<sup>145</sup>

Concluimos destes apontamentos que, as igrejas protestantes chegam em finais do século XIX, sendo os Batistas, vindos da Europa, os primeiros a chegarem e posteriormente os missionários da Junta Americana de Comissários para as Missões Estrangeiras (JAME) e, por último, na capital do país, os Metodistas. É importante ressaltar que da JAME surgiu a Igreja

<sup>141</sup> O pastor Henderson morou muitos anos em Portugal, onde escreveu o seu livro que hoje se tornou um clássico, *A História da Igreja em Angola*, que se tornou uma obra ecuménica de grande referência.

<sup>142</sup> Cf. HENDERSON, Lawrence. *A Igreja em Angola*. Editorial Além-Mar, Lisboa, 1990, p. 47-55.

<sup>143</sup> PEREIRA, 2015, p. 255.

<sup>144</sup> Bakongos são as pessoas que nasceram no Zaire (antigo reino do Congo), Uíge e Cabinda (pelo menos uma parte).

<sup>145</sup> NEVES, Tony. *As igrejas e o nacionalismo em Angola*. Disponível em: <<http://bit.ly/2bGvVPK>>, p. 515. Acesso em: 2 set. 2016.

Evangélica Congregacional da Angola (IECA). Portanto, estas foram as primeiras igrejas protestantes instaladas em Angola, e vale ressaltar que ainda hoje, a IECA é predominante no Centro, A Batista no Norte e a Igreja Metodista na capital do país.

Mas é impossível falar das missões protestantes em Angola sem fazer referência a Missão do Dondi, um município perto da cidade do Huambo (capital da província do Huambo), esta missão exerceu grande impacto sobre a população do Huambo, principalmente com seu forte trabalho de assistência social. Vale ler o relato de Fernando Santos Neves, amigo do pastor Henderson<sup>146</sup>, que dedica um capítulo num de seus livros, falando sobre o momento ecuménico que o protestantismo viveu em Angola:

Merece especialíssimo relevo a Missão do Dondi, cujas múltiplas actividades (sic) assistenciais, escolares e religiosas constituem, há muitos anos, impressionante testemunho da caridade de Cristo a favor dos mais necessitados, material e espiritualmente.<sup>147</sup>

Deste momento em diante, o aumento de igrejas e grupos protestantes foi uma constante. Em 1998, Fátima Viegas, diretora Nacional do Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR) do Ministério da Cultura, fez o levantamento do número de igrejas protestantes existentes no país devidamente reconhecidas, e concluiu que haviam 67 igrejas (denominações) em Angola. Ela, neste estudo, aponta ainda para a existência de duas federações protestantes, a saber, a Aliança Evangélica de Angola (AEA) e o Conselho das Igrejas Cristãs de Angola (CICA)<sup>148</sup>. Estes dois órgãos são os representantes das igrejas perante o Estado, de sorte que qualquer denominação que não faz parte de um destes grupos, geralmente não é reconhecida pelo Ministério da Cultura, ou se reconhecida, geralmente é com muitas dificuldades que se consegue tal desiderato.

Mas alguns estudos têm sido levados a cabo no intuito de entender o campo religioso angolano. Um dos trabalhos mais recentes que sobre a temática, foi publicado na revista *Protestantismo e Revista da Faculdade EST em São Leopoldo*. Sob o título *A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) na África: um estudo sobre um novo concorrente no campo religioso angolano*, pela professora Dra. Claudete Ulrich, que faz uma análise da presença da Igreja Universal do Reino de Deus em Angola e como ela tem se apresentado como uma nova concorrente no campo religioso angolano, eles concluem da seguinte forma:

<sup>146</sup>Cf. NEVES, 2013, p. 67.

<sup>147</sup> NEVES, Fernando Santos. *Para um Ecumenismo Omnitidimensional em Angola*. Ed. Colóquios, Luanda, 1975, p. 131.

<sup>148</sup> Cf. VIEGAS, Fátima. *Angola e as Religiões*. Ed. Autora, Luanda, 1999, p. 413-415.

A igreja Universal do Reino de Deus é sem sombra de dúvidas um dos agentes de maior expressão no campo religioso angolano atual. Ela chega numa época marcada por instabilidade social e econômica, o que contribuiu para sua expansão, pois, rapidamente, chamou atenção, por conta da sua impressionante capacidade de mobilização, com mensagens cujo teor aponta para ela como detentora de soluções para os problemas vividos pela população.<sup>149</sup>

Portanto, esta informação é para mostrar que o campo religioso angolano atualmente é contemplado por vários movimentos religiosos. Esta abertura deu-se a partir da segunda metade do século XX.

Bem, feito este breve périplo sobre a inserção do protestantismo em Angola, cabem algumas considerações finais. A primeira será feita em comparação com o processo de inserção do protestantismo no Brasil, tal comparação se dará considerando pelo menos dois pontos importantes da história destes dois países: o primeiro é que, como Angola, o Brasil foi colônia portuguesa e, portanto, em certa medida tiveram o mesmo ambiente religioso, isto é, de dominância católica primeiramente; o segundo ponto é que, tanto no Brasil quanto em Angola, o protestantismo começou sua implantação no século XIX, apesar de naquele ter se dado no começo do século e neste no final.

O protestantismo no Brasil teve dois momentos importantes, coisa que não aconteceu em Angola. O primeiro momento é aquele que é chamado por Antônio Mendonça de protestantismo de imigração, que se caracterizava, basicamente, pelo interesse imigratório. Este grupo de protestantes chegados ao Brasil não teve outro interesse senão o de ordem comercial, isto é, no século XIX o governo brasileiro abre as portas dos seus portos para o comércio inglês, no ano de 1810, e começa então um processo de incentivo à imigração europeia por parte do Governo na época<sup>150</sup>. Este incitamento à imigração de europeus para o país foi também compreendido como estratégia do governo que visava ao branqueamento da população. Pois neste período efervesciam várias teses com vestimentas científicas afirmando discursos de segregação racial, como bem mostra Silveira:

Raça, passava, agora, a ser entendida como força definidora a priori; força que move os homens, entendidos pelo conceito de raça entre homens civilizados [...] e barbárie, lugar-comum em que são postos todos os ‘povos inferiores’. Uma vez instaurada a lógica darwinista, a própria idéia de nacionalidade passaria a ser uma variação antropológica do conceito de raça, dessa forma naturalizando a cultura e compreendendo-a dentro de um espectro cientificista e racializado, que tornou possível a identificação de tipos raciais e de escalas valorativas entre eles.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> ULRICH, C.B. *A Igreja Universal do Reino de Deus na África: um estudo sobre um novo concorrente no campo religioso angolano*. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>, p. 20. Acesso em: 2 set. 2016.

<sup>150</sup> Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 12.

<sup>151</sup> SILVEIRA, Éder. *A cura da raça: eugenia e higienismo no discurso médico sul-*



Portanto, o protestantismo de imigração por fazer parte deste contexto de grande complexidade (abertura comercial e afirmações de racismo, dentre outras coisas), acabou assumindo uma forma totalmente diferente do movimento protestante que o sucederia. Não se pode vincular o protestantismo de imigração a afirmações de racismo, mas algo que se pode afirmar deles é que eram conservadores, no sentido de que eles mantinham e preservavam a cultura religiosa de seus países e, ao mesmo tempo, eram mais abertos ao ajustamento à cultura brasileira<sup>152</sup>. Assim, esta configuração do protestantismo é uma característica exclusiva do Brasil, pois o grupo de protestantes que chegou em Angola no final do século eram, sem dúvidas, protestantes de origem missionária, ou protestantismo de missão como Mendonça classifica.

Este segundo momento que caracteriza a postura do protestantismo no Brasil, o seu intento missionário, foi a única forma deste movimento que chegou à Angola, isto em finais do século XIX. Este grupo, na classificação de Mendonça, pelo menos no Brasil, teve estreita ligação com a cultura religiosa americana e tendia a manter conflitos com a cultura brasileira<sup>153</sup>, pode-se dizer também que este era um protestantismo de confronto, ao passo que o primeiro, o de imigração, era de encontro.

No caso de Angola, as missões protestantes que nela se instalaram não eram todas oriundas da América do Norte, a JAME e dos Metodistas eram de origem americana, todavia a BMS, por exemplo, ressalta esta diferença por ela ter origem na Inglaterra, conforme apresentado no começo deste tópico. Portanto, o protestantismo que se instalou em Angola, apesar de ter origens americanas e europeias, foi um protestantismo típico de missão. Este protestantismo era refém, em certa medida, dos ideais expansionistas e colonialistas pretendidos pelo mundo anglo-saxão, como descreve Mendonça:

Na virada do século XIX, a expansão colonial do mundo anglo-saxão elevou o movimento missionário a escala mundial. Em 1910, a Conferência Missionária de Edimburgo forjou a ideia de um *corpus christianum* mundial e procurou centralizar os objetivos missionários nos povos considerados pagãos, como asiáticos e africanos.<sup>154</sup>

---

riograndense nas primeiras décadas do século XX. Passo Fundo: Editora Universitária de Passo Fundo; 2005, p. 32.

<sup>152</sup> Cf. MENDONÇA, 1990, p. 25.

<sup>153</sup> Cf. MENDONÇA, 1990, p. 25.

<sup>154</sup> MENDONÇA, 1990, p. 31.

Assim, toda a onda missionária protestante que no século XIX se espalhou até África e Ásia, carregava consigo a concepção teológica própria dos movimentos de avivalismos efervescentes na Europa e Estados Unidos. Tal concepção tinha como pano de fundo a ideia de que se deve salvar os pagãos espalhados pelo mundo (África, Ásia e, para alguns, a América Latina, mesmo apesar desta ser majoritariamente católica) da condenação eterna, levando-os, portanto, ao conhecimento da verdade que os levaria à vida eterna<sup>155</sup>. A teologia característica do protestantismo presente em Angola é de cunho conversionista que consistia “num projeto diferente de mudança cultural. A conversão era individual e consistia no rompimento abrupto do indivíduo com o seu meio cultural através da adoção de novos padrões de conduta opostos àqueles em que havia sido criado”<sup>156</sup>.

A teologia conversionista tem seu foco de ação na conversão individual, e os defensores desta vertente defendiam que os maiores recursos deviam ser canalizados em prol da evangelização direta, pois assim, acreditavam eles, a transformação da sociedade se daria aos poucos, progressivamente<sup>157</sup>. Assim, o protestantismo de origem conversionista acaba propiciando a exacerbação de certa ética individualista, não só desconexa do ambiente cultural, como também, em muitos casos, capaz de romper com laços familiares<sup>158</sup>. Isto pode ser visto, inclusive, em alguns cânticos conversionistas (entoados tanto em igrejas brasileiras como nas angolanas), como o citado abaixo:

Caminhando eu vou para Canaã,  
Caminhando eu vou para Canaã!  
Se você não vai, não importa a mim!  
Se você não vai, não importa a mim!  
Caminhando eu vou para Canaã,  
Se meu pai não vai, não importa a mim... <sup>159</sup>

Henderson, no seu livro sobre a igreja em Angola, gasta um capítulo inteiro (capítulo 3) mostrando que o período de 1900 a 1960 foi um momento de maior crescimento das igrejas, tanto a católica quanto as protestantes. E para deixar claro este viés conversionista típico do protestantismo de missão, vale atentar para os elementos que serviram de base para este crescimento:

- 1- As comunidades locais alargaram-se cada vez mais;
- 2- Os evangelistas e catequistas fundaram novas comunidades;

<sup>155</sup> Cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 95.

<sup>156</sup> MENDONÇA, 1990, p. 31.

<sup>157</sup> Cf. MENDONÇA, 1990, p. 33.

<sup>158</sup> Cf. MENDONÇA, 1990, p. 33.

<sup>159</sup> MENDONÇA, 1990, p. 33.

- 3- Foram erigidas novas estações missionárias para levar a igrejas às zonas ainda por evangelizar;
- 4- O número de sociedades missionárias protestantes existentes em Angola foi acrescido de mais sete;
- 5- Novos meios de comunicação fizeram com que o ensino da doutrina cristã se difundisse cada vez mais, tanto dentro da igreja como fora dela;
- 6- Os angolanos começaram a ser cada vez mais o 'elemento causador' da expansão da igreja, em vez de serem apenas o motivo daquela mesma expansão, à medida que iam sendo ordenados sempre mais dirigentes angolanos;
- 7- As escolas desempenharam um papel primordial na evangelização;
- 8- A assistência médica tornou o evangelho mais real e mais vivo;<sup>160</sup>

O livro, *A espada e bisturi*<sup>161</sup>, prefaciado por Franklin Grahan, filho do grande evangelista evangélico Billy Grahan, narra a história de uma família de missionários americanos que se instalou em vários países africanos, primeiramente na Zâmbia e mais tarde em Angola. Robert Foster, era o médico da família quando foi por meio de uma junta missionária para Zâmbia, posteriormente seus filhos vieram a se formar, todos, em medicina e continuaram com o que o pai havia começado. Hoje eles construíram um grande hospital no Lubango, capital da Província da Huíla, onde exercem suas funções médicas e de evangelização também. Portanto, este protestantismo presente em Angola é missionário e possuía uma teologia conversionista.

### 3.2 A relação das igrejas protestantes com os movimentos de libertação

O fato da Igreja Católica ser a instituição religiosa oficial de Portugal explica em muito o porquê de sua colaboração no cumprimento dos propósitos do Governo português. Uma vez que a cristianização das províncias do ultramar (era assim que os portugueses chamavam os países africanos que estavam sob sua jurisdição) era elemento central da colonização, torna-se compreensível a postura da Igreja Católica em ajudar a perpetuar o regime colonial. Isto é tão verdade que o Art. 2º da Concordata<sup>162</sup> afirma:

O Estado Português garantiu à Igreja Católica o livre exercício da sua autoridade na esfera da sua competência. As Missões Católicas que eram consideradas instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador ficaram com a liberdade de expansão para exercerem formas de atividades que lhes eram próprias, nomeadamente para fundar e dirigir escolas, e os missionários, não sendo funcionários do Estado,

<sup>160</sup> HENDERSON, 2013, p. 158.

<sup>161</sup> FOSTER, Robert; LORRY, Lutz: *A espada e o bisturi*. Londrina: Descoberta, 2011.

<sup>162</sup> Acordo diplomático que o Vaticano celebra com outro Estado, com que teve um passado de desinteligência, com o objetivo de regular suas relações mútuas, nas matérias de interesse comum. Neste contexto, este era o documento emitido pelo Governo português para conferir legitimidade às ações missionárias da igreja católica.

eram considerados como pessoal em serviço especial de utilidade nacional e civilizadora.<sup>163</sup>

Todavia, conforme Neves, “esta constatação não invalida que tenham surgido no seio da Igreja Católica muitos focos de resistência e reação que contribuíram para o sucesso da luta pela Independência”<sup>164</sup>. Prova disso foi a prisão, pela PIDE, dos padres católicos Joaquim Pinto de Andrade; Alexandre do Nascimento; Cónego Monsenhor Manuel das Neves; Manuel Franklin da Costa; Lino Guimarães; Vicente José Rafael; Domingos Gaspar; Alfredo Osório; e Martinho Campos<sup>165</sup>.

Por outro lado, as Igrejas Protestantes sempre se mostraram mais distantes do Governo Português, talvez pelo fato de não serem igreja oficial do governo e, por conta disso, serem até certo ponto toleradas. Neste sentido, por conta deste desligamento aos ideais de Portugal, elas sempre tiveram mais liberdade de consciência para intervir na luta contra o colono. Tal como os padres católicos supra mencionados, muitos protestantes também foram perseguidos, presos e expulsos do país<sup>166</sup>.

À luz destas observações, pode-se cometer o equívoco de depreender que, portanto, os protestantes foram sempre desfavoráveis ao regime português, ao passo que maior parte dos católicos foi favorável, com exceção dos há pouco citados. Por não ser verdadeiro pensar assim, nos adverte o pastor Schubert no terceiro capítulo da sua tese de doutorado, nos seguintes termos:

Uma visão propagandística transforma tendências em factos e afirma que os Protestantes teriam tomado o partido dos movimentos de libertação, enquanto que os católicos teriam continuado a abençoar o sistema colonial. De fato, também existiam círculos no protestantismo que consideravam o poder colonial português como autoridade legítima, porque instituída por Deus, bem como também havia agrupamentos católicos que apoiavam a luta contra o colonialismo.<sup>167</sup>

Destarte, nas duas tradições cristãs existiram lados contra e favoráveis ao regime Português. Todavia, pelo fato da Igreja Católica ser a maior instituição religiosa da época e única chancelada como legítima pelo Governo de Portugal, tinha um número maior de pessoas favoráveis ao regime, ao passo que o número favorável entre os protestantes era menor, pelo fato de serem minoria. Entretanto, a escolha da análise das igrejas protestantes neste trabalho

<sup>163</sup> Art. 2º da Concordata; Art. 2º do Estatuto Missionário. *Apud* CAPOCO, 2013, p. 101.

<sup>164</sup> NEVES, Tony. As igrejas e o nacionalismo em Angola. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* - Ano VI, 2007 / n. 13/14, p. 511-526.

<sup>165</sup> Cf. NEVES, 2007, p. 520.

<sup>166</sup> Cf. NEVES, 2007, p. 518.

<sup>167</sup> SCHUBERT, Benedict. *A guerra e as igrejas: Angola 1961-1991*. P. Schlettwein Publishing Switzerland, 2000, p. 84.

se deve ao fato delas serem o segundo grupo religioso de maior expressão em Angola, pelo fato de atualmente elas se manifestarem pouco em relação às injustiças sociais vivenciadas em Angola. Após o término da guerra civil em Angola, em 2002, a Igreja Católica se tem mostrado mais voltada na luta contra as injustiças que o governo tem imposto a população; assim, por conta da postura atual das igrejas protestantes, que se mostra como uma mudança de paradigma em relação a postura assumida outrora, escolheu-se analisar o que os levou a assumir a atitude que tiveram no período anterior ao hodierno.

As igrejas Metodista, Batista e a Congregacional (IECA), por serem na época os movimentos protestantes mais expressivos, a sua relação com os movimentos de libertação será neste capítulo o foco de análise. Assim, uma vez compreendido a chegada destas igrejas em Angola, agora vai-se analisar como elas se relacionaram com estes movimentos, considerando o fato de que tanto os movimentos de libertação quanto as igrejas eram mais expressivas em regiões específicas, configurando portanto uma relação de causal, isto é, onde dado movimento de libertação era mais expressivo concomitantemente havia uma igreja também “dominante”.

As igrejas protestantes por serem sempre menos vinculadas ao governo português, sempre tiveram uma postura mais crítica em relação ao governo colonial, conforme Neves mostra:

As igrejas protestantes tiveram, desde a primeira hora, mais distância em relação ao governo e, por isso mesmo, mais liberdade de consciência para intervirem nesta luta anticolonial. E algumas delas fizeram-no à custa de perseguições, prisões e expulsões do território.<sup>168</sup>

A liberdade de consciência, própria da tradição protestante, parece estar presente neste contexto nestas igrejas. Outro elemento forte destas igrejas foi a ênfase na educação, já foi citado no ponto anterior a importância da missão do Dondi para o contexto do Huambo que deu forte contribuição educacional nesta província. Todavia, as igrejas protestantes não restringiam sua ação educacional ao contexto interno de Angola, pelo contrário, elas concederam bolsas de estudos para muitos jovens estudarem no exterior. Dentre estes jovens, muitos vieram mais tarde a se tornar os principais líderes dos principais movimentos de libertação nacional, Holden Roberto apoiado pelas missões batistas veio a se tornar o líder da FNLA; Jonas Savimbi apoiado pela igreja congregacional (IECA), tornou-se o líder principal da UNITA; e Agostinho Neto foi apoiado pela igreja metodista veio, posteriormente, a ser o líder do MPLA e o primeiro

---

<sup>168</sup> NEVES, 2013, p. 72.

presidente de Angola<sup>169</sup>. Portanto, é possível notar a influência do protestantismo na formação e surgimento dos movimentos de libertação do país.

Para a compreensão desta relação entre religião e movimentos nacionalistas, aludiremos às teses de John Marcum e de Benedict Schubert, ambos autores fundamentais para a compreensão deste processo.

A tese de Marcum em relação ao nacionalismo pode ser resumida nos seguintes pontos:

a) O nacionalismo angolano nasceu consoante a composição das suas populações (etnias): FNLA: Bakôngo; MPLA: Ambundu; UNITA: Umbundu; b) Esse nacionalismo obedeceu também à implantação religiosa protestante: FNLA: baptista; MPLA: metodista; UNITA: congregacional.<sup>170</sup>

Para Marcum, portanto, a compreensão de nacionalismo em Angola se deu de forma regional, isto é, cada região, por conta de suas características próprias, desenvolveu compreensões específicas de nacionalismo. Os Kongo desenvolveram uma ideia, os Ambundu e os Umbundu também desenvolveram suas ideias de nação e nacionalismo<sup>171</sup>. Mas, compreender as especificidades destes pensamentos desenvolvidos por estes grupos étnicos não é o objetivo do trabalho no momento, o que nos interessa por hora é verificar que para cada grupo étnico há um grupo protestante que predomina.

Assim se expressa Cipriano, interpretando Marcum:

Em princípio, John Marcum nos faz compreender que o nacionalismo angolano terá nascido consoante a ‘geografia política’ desenhada pelas vicissitudes históricas. Isto é, as ‘zonas natalícias do nacionalismo’ ou ‘regiões de nacionalismo’ desenvolveram-se em três ângulos. Mas esta realidade correspondeu a uma casualidade histórica: se os batistas se tivessem massivamente instalado no Sul, teríamos uma UNITA batista, talvez um MPLA congregacionista ou ainda uma FNLA metodista.<sup>172</sup>

É possível depreender, a partir da leitura de Marcum, pelo menos duas conclusões: 1- que os movimentos protestantes, não importando a região, sempre se afiliaram os grupos de contestação colonial; 2- que a ‘afiliação’ das igrejas com os movimentos contestatórios, MPLA, FNLA E UNITA, foi consequência de localização geográfica, isto é, onde as missões protestantes conseguiram entrar, aí apoiaram os grupos existentes.

<sup>169</sup> Cf. NEVES, 2013, p. 72.

<sup>170</sup> Marcum *apud* CIPRIANO, Patrício Batsíkama Mampuya. *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, tese de doutoramento, 2015, p. 344.

<sup>171</sup> Cf. CIPRIANO, 2015, p. 345.

<sup>172</sup> CIPRIANO, 2015, p. 347.

Esta é, basicamente, a compreensão de Marcum. Schubert segue mais ou menos a mesma trilha. Só que ele se debruça mais detidamente sobre o assunto. Apresentar-se-á nos próximos parágrafos a ideia de Schubert.

Para Schubert tanto os movimentos políticos quanto as igrejas protestantes buscavam a construção de um país novo, ainda que ambos os movimentos tivessem interesses diferentes, o primeiro o de governar o país sem a presença dos portugueses e o segundo querendo espaço para o exercício e expansão de sua tarefa missionária, daí a cooperação entre eles ser inevitável:

O protestantismo jogara, pelo seu trabalho de formação e de conscientização implícita, pela capacitação a lidar com a modernidade ocidental, um papel importante no nacionalismo angolano; com efeito, uma percentagem relativamente alta dos militantes nos movimentos nacionalistas eram protestantes.<sup>173</sup>

Lendo este comportamento das igrejas à luz do que foi estudado sobre o Princípio Protestante no capítulo anterior, parece que as igrejas neste momento comportaram-se como os socialistas cristãos, por se envolverem nas causas e lutas das minorias oprimidas, lutando assim em prol dos marginalizados e buscando condições de vida mais justas para eles. Esta ação representa o modo prático do princípio de protesto que Tillich propõe, pois o envolvimento político em prol da justiça faz parte do modo de ser protestante<sup>174</sup>.

A UNITA foi o movimento político nacionalista mais influente no centro e sul do país, pois, os seus líderes eram todos de etnia umbundu, e então foi a partir do sul que eles empreenderam sua ação anticolonialista. Portanto, este fato fez com que eles aderissem mais simpatia da população centro-sul em relação ao norte que era mais afeto ao MPLA e a FNLA, porém, para Schebert, ainda assim eles não dispunham de uma capacidade de mobilização do povo em massas nas aldeias, coisa que a igreja congregacional tinha possibilidade, talvez porque a igreja já havia se instaurado nas aldeias há mais tempo que os grupos políticos, daí então o alinhamento entre UNITA e a igreja Congregacional, conforme o autor:

A Unita podia contar com simpatias no seio da população do Centro-Sul do país, mas não dispunha duma rede suficientemente densa e sólida de comunicação que lhe permitisse mobilizar eficientemente o povo das aldeias. Tal rede existia, porém, no congregacionalismo. O trabalho desta igreja foi travado e dificultado pelas autoridades coloniais, mas elas não desmantelaram as estruturas eclesiais tal como fizeram no norte.<sup>175</sup>

<sup>173</sup> SCHUBERT, Benedict. *Os protestantes na guerra angolana depois da Independência*. Lusotopie, 1999, p. 406.

<sup>174</sup> No capítulo 17 do livro *A era protestante* (1992), o autor elabora uma série de estudos para compreender a relação entre socialismo cristão e marxismo; além disso, também apresenta os pontos comuns e de críticas entre eles.

<sup>175</sup> SCHEBERT, 1999, p. 406.

A relação da UNITA com a Congregacional foi tão intensa que a igreja representava a mente do partido, ao passo que este representava o corpo da igreja. Havia, entretanto, uma relação de mútua dependência de sorte que muitos líderes da Unita eram igualmente líderes eclesiais. E estes se entendiam patrocinadores do movimento, conforme Schebert:

Muitos líderes da UNITA assumiram também responsabilidades nas comunidades congregacionais. A maioria dos pastores e catequistas desta igreja entendia-se como 'patrocinadores' da UNITA, esta considerava a Igreja Congregacional como sendo a sua 'consciência'. A UNITA procurou integrar as estruturas congregacionais na ordem estatal que propunha estabelecer; a igreja pôs à disposição da UNITA o que lhe faltava para organizar e administrar a vida pública. Pastores e anciãos assumiram cargos administrativos, as instituições médicas e as escolas congregacionais formaram a 'espinha dorsal' do sistema de educação e de saúde...<sup>176</sup>

A igreja Congregacional era chamada de igreja da UNITA devido a estreita ligação existente entre eles. Passemos agora a análise da igreja Metodista e sua relação com o MPLA, conforme a proposta de Schubert.

No trato sobre a igreja Metodista, o autor começa por mostrar que para o MPLA a igreja Congregacional fez uma aposta desacertada, isto porque na luta interpartidária este alcançara a vitória sobre a UNITA e a FNLA o que, ao mesmo tempo, significava que as igrejas Batista e a Congregacional se tornariam menos influentes<sup>177</sup>. Apesar de muitos membros do MPLA terem ligação com a igreja Católica, uma boa parte teve ligações mais próximas, dentre as igrejas protestantes, com a Metodista, como o autor afirma abaixo:

Havia, certamente, ligações históricas entre metodismo e o MPLA. O seu presidente Neto era filho de pastor metodista, foi uma bolsa desta igreja que lhe permitiu estudar. Havia amizades entre os líderes das duas entidades; muitos militantes do MPLA eram metodistas ou saíram do ambiente metodista.<sup>178</sup>

Mesmo após independência de Angola e com a vitória do MPLA na luta com os outros partidos de libertação, os seus membros, pelo menos a nível pessoal, mantinham boas relações com a igreja Metodista. Todavia, somente a nível institucional a relação entre ambas instituições quase que inexistia devido ao intento do MPLA de tornar Angola num país socialista<sup>179</sup>. Conforme mostrou-se no primeiro capítulo, dentre os três partidos, o único que

<sup>176</sup> SCHEBERT, 1999, p. 47.

<sup>177</sup> Cf. SHUBERT, 1999, p. 408.

<sup>178</sup> SCHUBERT, 1999, p. 408.

<sup>179</sup> Cf. SHUBERT, 1999, p. 408.



seguiu a tradição marxista foi o MPLA, o que em muito explica o seu desligamento pós-independência com as igrejas.

Outro dado importante trazido por Schubert é o fato de mostrar que a igreja Metodista não teve relação somente com o MPLA, teve também relações com a FNLA, pelo menos na região do interior de Malanje:

A Igreja metodista, por sua vez, tinha inicialmente ligações não apenas com o MPLA, mas também com a FNLA. A missão metodista operava em território kimbundu; estendera o seu campo de ação até à zona kongo, ao norte de Malanje. No espaço kimbundu havia animosidade entre dois subgrupos, os ‘catetenses’ que viviam na parte oeste, perto da costa, e os ‘malanjinos’ no interior. Esta animosidade reflectia-se em simpatias divergentes para com os movimentos nacionalistas. Os do oeste sentiam-se mais próximos ao MPLA, enquanto no leste muitos estavam inclinados para a FNLA.<sup>180</sup>

Portanto, a igreja metodista teve um leque de abrangência maior, pelo menos nesta região. Talvez, à luz do que Schubert mostra, fazer parte da igreja metodista, dependendo do lugar, havia a chance de escolher a qual movimento nacionalista se alinhar. Coisa que talvez não era possível nem na igreja Congregacional nem na Batista. Pois, na época, ser congregacional exigia apoiar a UNITA, e ser batista exigia relação direta com a FNLA.

Schubert termina sua análise afirmando que após ter exposto sobre as afinidades entre o MPLA com o metodismo e entre a UNITA com a congregacional, devia também esboçar a relação da FNLA com a batista, coisa que ele não faz mais detidamente, conforme trecho abaixo:

Para completar o quadro, devia-se expor o que aqui apenas se pode mencionar: a afinidade entre a Igreja batista do Norte e a FNLA. Eram estas três igrejas que formavam o núcleo do protestantismo angolano politicamente ativo. Pelo seu alinhamento sobre movimentos nacionalistas rivais que passaram a ser inimigos mortais, elas tornaram ainda mais agudo o problema de falta de unidade que, de qualquer modo, enfraquecia o protestantismo em Angola.<sup>181</sup>

Desconhecem-se as razões do não desenvolvimento da relação entre os batistas e o outro movimento nacionalista, mas esta informação, ainda que sucinta, é de grande importância. Portanto, viu-se que os movimentos nacionalistas estavam intrinsecamente alinhados às igrejas protestantes e vice-versa. Neste sentido, é possível depreender deste fato que as igrejas protestantes sempre foram muito ativas no que tange a luta de libertação de Angola. Mas para concluir este capítulo vejamos as perseguições que os protestantes das igrejas mencionadas

<sup>180</sup> SCHUBERT, 1999, p. 408-409.

<sup>181</sup> SCHUBERT, 1999, p. 410.

tiveram de enfrentar nesta luta de libertação nacional. Para tal nos serviremos dos relatos que Henderson faz sobre este assunto.

### 3.3 A postura das igrejas protestantes frente ao colono português

Neste ponto os relatos apresentados no livro clássico de Lawrence W. Henderson, servirão de pilar para a compreensão da postura das igrejas protestantes em Angola neste período. Esta obra é a mais completa quando o assunto envolve a relação das igrejas protestantes com a luta anticolonial, pois ele, Henderson, aponta uma série de acontecimentos que sucederam às missões protestantes por conta de sua postura iconoclasta.<sup>182</sup>

O pastor Henderson foi missionário protestante em Angola, entre os anos 1948 a 1969, então ele presenciou de perto todos os embates que aconteceram neste período. Daí a importância do seu livro, pois ele sentiu na pele todas as benesses e desfavores que as missões e os missionários protestantes vivenciaram na época. Ele diz que as relações entre os missionários protestantes e os administradores do Estado português, via de regra, eram amenas, apesar do fato das autoridades portuguesas fortalecerem mais seus laços de amizade com os católicos em relação a estes. Todavia, em se tratando da defesa dos interesses estatais, eles não se importavam com a confissão religiosa, faziam o que fosse necessário para que os interesses do colono se efetivassem<sup>183</sup>.

Quando a PIDE começou suas atividades em Angola, em 1957, teve como objetivo principal dismantelar os grupos e movimentos que se opunham ao regime colonial, e, postos no país, começam suas atuações buscando conter pessoas que tivessem ligações com movimentos anticonialistas, conforme Henderson:

As suas atenções (da PIDE) dirigiram-se, logo de início, para as pessoas de quem se suspeitava terem simpatias para com os movimentos e ideologias anticolonialistas. Foram então detidos no Lobito cinco indivíduos ligados à Organização Cultural dos Angolanos: Júlio António Afonso, professor principal na escola protestante do Lobito, Isaías Canutula de Almeida, secretário da missão evangélica do Lobito, Tomás de Cunha e Lourenço João Sequeira, da igreja metodista de Malanje que trabalhavam como enfermeiros no porto do Lobito, e Alfredo Benga um funcionário público. O crime de que estes homens eram acusados foi de terem contactado com africanos oriundos de países independentes como, por exemplo, o Gana e a Libéria.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Cf. NEVES, 2013, p. 71.

<sup>183</sup> Cf. NEVES, 2013, p. 72.

<sup>184</sup> HENDERSON, 2013, p. 53.

Percebe-se que desde a gênese das atuações da PIDE há a presença expressiva de protestantes. Maior parte das apreensões foi de protestantes, o que é significativo pelo fato de apontar o seu entrelaçamento com os movimentos de protesto. Outro dado importante é o fato destas ações iniciais da PIDE se terem dado na parte centro-leste do país, mais propriamente no Lobito, capital da província de Benguela. Este dado é importante porque os conflitos entre o colono e o povo do norte, mais propriamente os bakongos, sempre foi mais intenso, daí o fato curioso das ações da PIDE se iniciarem não no norte mas na parte central do país. Os bakongos foram sempre tão incisivos em suas ações em busca de libertação do colono que Holden Roberto, líder do movimento revolucionário nesta localidade, foi a uma conferência em Acra, no Gana, percebeu que os outros grupos os criticavam apontando o fato de eles serem tribelistas, isto é, que a sua luta visava somente o bem dos bakongos. Este fato o fez alterar o nome do movimento, que passou a assumir postura mais abrangente, envolvendo assim a busca pela libertação de todos os angolanos<sup>185</sup>.

Mas as ações da PIDE não se limitaram ao Lobito, elas se estenderam pelo país inteiro, de sorte que no domingo de páscoa em Março de 1959, dois anos depois das prisões no Lobito, um jornal de Luanda publicou uma lista de 55 pessoas acusadas de subversão em Luanda, de acordo com o relato do autor:

No domingo de Páscoa, dia 29 de Março de 1959, a PIDE prendeu uma série de suspeitos de actividades subversivas, em Luanda. Em julho foram feitas mais prisões e, no dia 21 de Dezembro de 1959, um jornal de Luanda publicou três listas com os nomes de 55 pessoas acusadas de desenvolverem actividades subversivas. Da primeira lista faziam parte 12 mulatos e três africanos – sendo todos eles católicos. A segunda era constituída por um mulato, um africano e cinco europeus, entre os quais contava uma médica que trabalhava na clínica metodista de Luanda, Dra. Maria Julieta Guimarães Gandra. A terceira lista, ou seja, a lista africana, era composta por dois mulatos e por um europeu. Dos cinquenta e cinco presos, treze eram protestantes a viver em Luanda, vivendo os outros doze no estrangeiro. Estas prisões deram origem ao chamado julgamento dos Cinquenta, que se realizou em 1960, constituindo prova evidente da força e da vitalidade dos movimentos anticoloniais. Numa outra onda de prisões, foram detidas em julho de 1960 mais cinquenta e duas pessoas, entre elas se contava o padre Joaquim Pinto de Andrade e o Dr. Agostinho Neto.<sup>186</sup>

Mais uma vez percebe-se a presença dos protestantes no ciclo de prisões e entre os revolucionários. Talvez um dos pontos que mais chama atenção no trecho supra citado é, também, a presença de católicos neste processo. Schubert chama atenção ao fato de se ter propagado a falsa ideia de que os católicos, todos, terem sido a favor do regime colonial por conta do vínculo histórico com Portugal, e dos protestantes, todos, terem se posicionado contra

<sup>185</sup> Cf. HENDERSON, p. 54.

<sup>186</sup> HENDERSON, 2013, p. 55.

o colonialismo. Isto não procede, pois haviam católicos totalmente envolvidos com os movimentos anticolonialistas assim como muitos protestantes diziam que o domínio português era divinamente justificável, e portanto legítimo<sup>187</sup>. Mas desenvolver este assunto não é o objetivo aqui. É importante ainda salientar que nesta segunda onda de prisões em Luanda está presente quem viria a se tornar o primeiro presidente de Angola, Agostinho. E também o padre João Pinto, irmão mais velho de Mário Pinto de Andrade que foi o primeiro presidente do MPLA. Vejamos outros exemplos de prisões e do envolvimento das igrejas e missões protestantes.

A independência do Congo em 30 de junho de 1960, encorajou ainda mais os movimentos nacionalistas angolanos. Tão grande foi a influência deste fato que neste mesmo ano, nos meses de novembro e dezembro, começou uma revolta de camponeses angolanos contra o regime português. Eles, em forma de protesto, mataram suas cabeças de gado com um ato de protesto contra o colono, por este os obrigar a plantar algodão e a vender por um preço muito baixo; uma outra revolta, fruto também da influência da independência congoleza, foi o assalto às prisões em Luanda no dia 4 de fevereiro<sup>188</sup>.

Mas, uma das revoltas mais expressivas, talvez a mais importante, foi a que aconteceu no dia 15 de março. Pois foi neste dia que “o mundo tomou consciência da guerra que se travava contra o colonialismo português”<sup>189</sup>. Esta revolta iniciada neste dia fez com que perecessem cerca de 750 portugueses e quase 20 mil africanos morreram. Esta onda de revoltas sucessivas desencadeou-se por todo o país, e na Uíge e Zaire, províncias a Norte do país, onde continha o maior número de protestantes, foi alvo dos ataques das forças portuguesas. Os protestantes representavam um perigo tal que o Governador deste distrito, o major Rebocho Vaz, afirma o seguinte em seu relatório sobre as causas das revoltas:

Uma das causas fundamentais reside no programa das diversas seitas protestantes que funcionam simultaneamente com uma frente para a divulgação das ideias comunistas e das doutrinas internacionais e que tinham como motivação principal separar-nos da população indígena, para que os países que elas representam possam conquistar novos mercados para os seus ou obter as matérias primas de que necessitam.<sup>190</sup>

Este posicionamento das igrejas dá voz à postura profética, que é uma característica do Princípio Protestante, próprias na tradição judaico-cristã que, basicamente, caracteriza-se pela

---

<sup>187</sup> Cf. NEVES, 2013, p.72.

<sup>188</sup> Cf. HENDERSON, 2013, p. 58-59.

<sup>189</sup> HENDERSON, 2013, p. 60.

<sup>190</sup> HENDERSON, 2013, p. 61.

denúncia de uma situação desagregadora e pelo anúncio de mensagem de esperança. O envolvimento maciço das igrejas em muito ecoou este espírito protestante.

As igrejas protestantes representavam então, para o governador, o agente ativo nas relações internacionais, pois colocavam os movimentos libertários em contato com várias ideias que perambulavam em outros recantos do mundo. Outra crítica que Rebocho faz é que elas, as missões protestantes, representavam interesses económicos dos seus países de origem, o que era de grande perigo para a manutenção dos interesses portugueses. Por isso mesmo muitas missões protestantes seriam encerradas e muitos missionários, concomitantemente, foram expulsos do país.

### ***3.3.1 O encerramento das missões protestantes***

Dentre as várias missões protestantes que foram encerradas pelo governo português, a missão de São Salvador foi a primeira a ser impedida de continuar seus trabalhos missionários. Ela foi a primeira missão protestante a chegar em Angola, e também foi a primeira a ser encerrada. Na área pertencente a missão havia uma igreja construída, uma escola, um hospital, vários dormitórios e residências para todos que ali residiam. Após decretado encerramento desta missão, as propriedades ali presentes se tornaram propriedade do Estado<sup>191</sup>.

A Sociedade Missionária Batista (BMS) foi impedida de exercer seus trabalhos logo em seguida, conforme Henderson:

A missão da BMS no Quibocolo, situada a cerca de 25 kms da fronteira com o Congo, foi mandada encerrar pelo Governo, apesar dos zombos não terem participado da revolta de 15 de Março. Os missionários imploraram junto das autoridades para que os deixassem ficar na missão, mas não foram bem sucedidos, acabando por ter mesmo de a abandonar, após que a população do Zombo, amedrontada, debandou em massa para o Congo e a missão foi destruída logo em seguida.<sup>192</sup>

Outra missão da BMS situada na cidade de Bembe foi encerrada em março de 1961. Uma outra missão pertencente a BMS, situada na localidade de Calambata, foi encerrada também em março do mesmo ano. Portanto, um fato importante é que nenhum elemento pertencente às missões e às igrejas da BMS sofreu agressão física. O que sucedia era que as pessoas eram obrigadas a abandonar as suas igrejas ou missões nas quais trabalhavam, pois estas eram saqueadas por mandatários do governo português<sup>193</sup>.

<sup>191</sup> Cf. HENDERSON, 2013, p. 62.

<sup>192</sup> HENDERSON, 2013, p. 62.

<sup>193</sup> Cf. HENDERSON, 2013, p. 63.

Existiram outras missões fundadas por Matthew Stober, que depois de sua morte foram herdadas pela *Canadian Baptist Foreign Missionary Society* (CBFMS). Dentre estas missões, a que se localizava em Mboca teve de ser encerrada, pois os revoltosos invadiram o lugar e forçaram as pessoas que nela trabalhavam a abandonar a missão; a missão de Quipondo, em Santo António do Zaire, foi igualmente afetada, mas desta vez não por revoltosos, mas pela ação militar. Porém, graças a ação de um missionário médico, o Dr. Walter Johnson, a missão “continuou” a funcionar devido os trabalhos de saúde que ali eram prestados à população<sup>194</sup>.

Mas esta calma não foi duradoura, tanto é que, no ano seguinte as missões em Cabinda e em Quipondo foram encerradas pela CBFMS, como nos narra Henderson:

A missão do Ambrizete foi evacuada por ordem das autoridades Portuguesas em Março de 1961. No final de 1962, a Canadian Baptist Foreign Missionary Society ordenou a retirada de todo o pessoal, obrigando os seus missionários a abandonar as missões de Cabinda e de Quipondo<sup>195</sup>.

Mas os ataques às missões não se deram somente nas cidades que faziam fronteiras com o Congo, em Luanda também começaram a haver perseguições contra missões protestantes. A missão metodista em Luanda, situada a poucos quilómetros do consulado norte americano, foi alvo de ataques também, de acordo com Henderson:

A missão metodista situada a cerca de um quilómetro de distância do Consulado americano era conhecida como a ‘missão americana’, e por isso a multidão dirigiu-se até lá para apedrejar a igreja e o seu edifício administrativo. Um dos jornais diários de Luanda publicou uma série de fotografias que mostravam a igreja com os seus vidros partidos e acompanhou-as de um editorial que explicava que aquela violência fora causada apenas pela profunda dor originada pelos massacres ocorridos no dia 15 de Março no Norte de Angola.<sup>196</sup>

Nesta notícia também a igreja metodista era acusada de ser a causadora das revoltas ocorridas no Norte de Angola em 15 de Março. Portanto, muitos missionários foram expulsos do país, pois os acusavam de colaboração com os rebeldes. Dentre os expulsos, o primeiro a abandonar o país foi Archibald Petterson, também conhecido por Mfumo Patty, ele fora fundador e o diretor da Missão do Norte de Angola<sup>197</sup>. Sobre o desfecho desta história vale conferir o texto abaixo:

Logo a seguir a sua partida, a missão foi saqueada pelos portugueses que habitavam naquela zona, o que chocou profundamente o casal Patterson que, a caminho da Inglaterra, ainda não se tinha apercebido da gravidade de toda aquela situação. Tinham

<sup>194</sup> HENDERSON, 2013, p. 63-64.

<sup>195</sup> HENDERSON, 2013, p. 64.

<sup>196</sup> HENDERSON, 2013, p. 64.

<sup>197</sup> Cf. HENDERSON, 2013, p. 65.

ambos quase setenta anos. Mas, não se pode dizer que os dirigentes da igreja que Patterson tenha fundado tivessem tido a mesma sorte. Alguns dos pastores, como por exemplo João Gonçalves, António Duarte e Pedro Banza, foram assassinados no mato, juntamente com Timóteo Malanda. A maioria dos dirigentes conseguiu refugiar-se no Congo, onde passaram muitos anos exilados, como foi o caso de Manuel Coxo, Pedro Dambi, Alexandre Kiduati, Manuel da Conceição e Daniel Geto. Nas aldeias em redor do Uíge, onde ainda restavam alguns membros da comunidade protestante, o ambiente nunca mais foi propício às atividades por eles desenvolvidas, dados os antecedentes.<sup>198</sup>

Para Henderson a comunidade que mais sentiu na “pele” com as expulsões dos missionários foi a igreja metodista. Muitos dos seus missionários, antes de serem extraditados para seus países, foram presos em Luanda e depois foram enviados à Lisboa onde foram soltos, é o caso de Marion Washington Way Junior, Frederick Charles Brancel e Ernest Edwin Le Master. Eis como, a este respeito, expressou-se o ministro dos Negócios Estrangeiros:

Razões superiores de segurança nacional tinham tornado aquela medida imperativa. Com efeito, documentação e provas testemunhais recolhidas pelas autoridades portuguesas não deixavam a menor dúvida sobre a conivência daqueles missionários com grupos terroristas, a sua participação em atos contrários à soberania nacional, a sua anuência à publicação e circulação de panfletos subversivos e o seu auxílio e aliciamento de indivíduos para que se juntassem ao movimento terrorista.<sup>199</sup>

Apesar destas alegações de que possuíam provas do envolvimento dos missionários com grupos terroristas, tais provas documentais nunca chegaram a ser apresentadas, assim como estes missionários nunca foram acusados de cometerem quaisquer crimes. Em junho de 1961, outro missionário metodista foi expulso do país. Este fora acusado de ter ajudado três jovens estudantes a saírem do país, estes tais se dirigiam à Nigéria pedindo asilo político, porém as autoridades nigerianas negaram o pedido e os obrigaram a voltar para Angola. Os jovens foram interrogados em Lisboa sobre o assunto e disseram o missionário Raymond Noah os havia instigado e ajudado a tratar os documentos para tal incursão. Quando interrogado pela PIDE sobre o assunto, o missionário admitiu ter feito isso e, portanto, foi expulso do país<sup>200</sup>.

O caso de prisão do Dr. Rodger Shields, médico e missionário da BMS, é interessante para terminar esta sessão. Ele não foi acusado de envolvimento com grupos terroristas ou algo parecido, sua prisão se deu pelo fato ter extrapolado que os limites geográficos que foram delimitados pelas autoridades portuguesas. Pois tal barreira foi imposta no intuito de evitar que o povo da cidade tivesse contato com pessoas que defendiam o nacionalismo, e por ele ser missionário protestante então ele era associado a este grupo. Ele, no intuito de ajudar uma

<sup>198</sup> HENDERSON, 2013, p. 66.

<sup>199</sup> HENDERSON, 2013, p. 67.

<sup>200</sup> Cf. HENDERSON, 2013, p. 68.

mulher que sofria de problemas mentais que se afastara da cidade foi preso, pois para prestar tal assistência ele tinha necessariamente do espaço que lhe fora previamente delimitado pelas autoridades portuguesas. Ele não foi obrigado, pelo menos diretamente, a deixar o país. Mas, como todos os seus passos eram vigiados, ele se sentiu assim impossibilitado de continuar seu trabalho e deixou o país<sup>201</sup>.

O número de missionários protestantes diminuiu consideravelmente em Angola, conforme relatou, em 17 de Agosto de 1961, o secretário-geral da Aliança Evangélica de Angola:

O número de missionários protestantes tinha passado de 256 no dia 1 de Janeiro de 1961 para 167 em Agosto do mesmo ano, o que equivalia a uma redução de 34,7%. Esta diminuição ficou a dever-se a vários fatores. Em primeiro lugar, o encerramento das missões no Norte: Uíge, Bembe, Quibocolo, Mboca, Salazar e Ambrizete. Em segundo lugar, a missão UCBWM- United Church of Canada, no Centro de Angola, retirou mães e filhos. E em terceiro lugar, passaram a ser recusados os vistos a todos os missionários que, depois de gozar da sua licença, pretendiam regressar a Angola.<sup>202</sup>

Dentre os vários missionários que foram impedidos de regressar para Angola após gozo de férias, o pastor Henderson e sua família fizeram parte deste grupo, isto em 1969. Sendo impedido de regressar a Angola após passar férias no EUA, seu país natal, ele morou longos anos em Lisboa, onde viria a escrever a sua História da Igreja em Angola, obra que, segundo Neves, é ecumênica de referência<sup>203</sup>.

O encerramento das missões e a perseguição aos missionários não encerrou a ação das forças portuguesas contra os chamados insurgentes. Nesta senda, os militares portugueses empreenderam uma espécie de “caça às bruxas” contra os angolanos nas aldeias, nada comparado com os assaltos feitos contra as missões e os missionários. Os militares e uma boa parcela de civis portugueses bombardearam muitas aldeias, queimaram os matos para que os angolanos que aí estivessem escondidos fossem obrigados a fugir, atiravam no intuito de matar quem estivesse na sua mira e quisesse fugir, todas estas perseguições tinham por alvo acabar com os angolanos instruídos, pois segundo os portugueses, eram os responsáveis pelas revoltas que se estavam a realizar em todo o país<sup>204</sup>.

Apesar de muitos correspondentes estrangeiros terem sido obrigados a abandonar o país, além dos missionários, o único, que por várias semanas lhe foi permitido ficar em Angola, foi Richard Beeston, jornalista do *Daily Telegraph*. Ele, durante o tempo que ficou em Angola,

<sup>201</sup> Cf. HENDERSON, 2013, p. 68.

<sup>202</sup> HENDERSON, 2013, p. 65.

<sup>203</sup> Cf. NEVES, 2013, p. 74.

<sup>204</sup> Cf. HENDERSON, 2013, p. 120.



teve todos os seus despachos censurados pelo regime português, só lhe era permitido publicar notícias que favoreciam a posição de Portugal. E estando em Londres, escreveu o seguinte sobre o que acontecia em Angola:

Desde que se deu a revolta do Norte, em Março, a PIDE tem movido uma perseguição alargada aos africanos que têm estudos. Logo que se chegou à conclusão de que a maioria dos cabecilhas das revoltas pertencia a uma minoria educada nas missões, todos os africanos com instrução e todos os assimilados se tornaram suspeitos da PIDE.<sup>205</sup>

Do relato de Beeston pode-se entender que a perseguição contra quem tivesse certo grau de instrução só era impregnada quando este tal tivesse tido a formação nas escolas das missões, e parece que com a descoberta de que muitos dos líderes das revoltas não tinham sido formados nas missões alargou e intensificou o grau de violência e perseguição.

Entretanto, após a apresentação destes exemplos que mostram a forma como as igrejas protestantes se envolveram com os movimentos de libertação de Angola e a contribuição que eles deram para a formação de uma consciência nacionalista, e junto a isso, o conceito de Princípio Protestante como categoria de análise do protestantismo, como visto no capítulo dois, pode-se facilmente notar que o caráter transreligioso, que caracteriza este princípio, esteve presente na ação e postura das igrejas neste período. Pois em toda a sua maneira de agir verificou-se uma superação da afirmação dos valores religiosos. Por um instante o intento de evangelização foi colocado de lado para dar lugar ao cuidado efetivo, manifesto no ato de luta pela libertação do povo.

---

<sup>205</sup> HENDERSON, 2013, p. 121.

## CONCLUSÃO

No primeiro capítulo é retratado como se deu a chegada dos portugueses em Angola e como, neste processo, a igreja participou. Portanto, são apresentados os primeiros contatos do homem branco com angolanos e também como se deu a primeira tentativa de cristianização de Angola. Destacou-se a primeira caravana, chefiada por Diogo Cão, chegada em 1482 e depois deu-se atenção ao segundo contacto em 1491, foi neste ano que efetivamente a influência portuguesa se tornou patente, pois os reis do Congo a esta altura já usavam títulos com nomenclaturas portuguesas. Na questão da presença religiosa o ponto mais importante foi o evento da ordenação do primeiro bispo angolano, D. Henrique, filho de D. Afonso que na época era o rei do Congo.

Seguidamente buscou-se mostrar que o nacionalismo em Angola não se deu esporadicamente, antes, ele foi fruto de um contexto maior de nacionalismos em andamentos em toda África e no mundo. Também aborda-se, de forma muito breve, como se caracterizava o contexto sócio-político angolano neste período. As ideias defendidas pelos movimentos africanistas, mais notadamente o Pan-africanismo e a Negritude, são rapidamente introduzidas no sentido de mostrar que os grupos nacionalistas em Angola foram fortemente influenciados pelas convicções que circundavam nestas agremiações. Neste ponto duas figuras, Du Bois e Marcus Garvey, mereceram especial atenção, pois foram os dois grandes líderes que, nos Estados Unidos, desenvolveram os ideais que vieram a se impregnar em todo o “mundo negro”. Nomes importantes de líderes africanistas no interior da África foram brevemente visitados, como é o caso de Léopold Senghor e Aimé Césaire.

Finalmente são expostas as questões que estiveram na base do surgimento da consciência revolucionária em Angola. Dentre os vários tópicos, mereceram especial atenção pelo menos três pontos essenciais que são: o aparecimento de uma elite intelectual de angolanos. O fato haverem muitos jovens estudantes na Europa, e neste ambiente estarem em contato direto com ideias revolucionárias, fez deles fator importante na formação desta consciência no seio angolano. O caso da casa dos estudantes em Portugal foi um exemplo disto, nela habitavam estudantes de vários países africanos de expressão portuguesa, de Cabo Verde, da Guiné Bissau, de Moçambique e de Angola, grande parte destes estudantes se tornaram líderes de grupos contestatórios em seus países e no período pós-independência se tornaram membros importantes do governo local, alguns inclusive presidentes da república; a questão da emigração foi outro fator de importante realce do decurso desta investigação, o caso de muitos angolanos que por conta de excessivas taxas impostas pelo governo português terem se

deslocado para os países vizinhos, como o Congo e a Zâmbia, contribuiu para o surgimento da consciência da necessidade de libertação dos portugueses, pois nestes países eles podiam ter contatos sem interferência da PIDE com outros angolanos residentes em outros países. Foi inclusive a partir dos pontos de ação abertos nestes países, como rádios e jornais de notícias, que se começaram a espalhar em Angola as ideias revolucionárias; e, por fim, a comunicação e circulação de informações de subversão e politização das massas, ponto este diretamente ligado ao anterior. O surgimento dos três principais grupos nacionalistas (também chamados de movimentos de libertação), suas origens e formações políticas, são apresentados neste ponto.

No segundo capítulo foi dedicada atenção especial ao pensamento de Paul Tillich, tendo por objetivo fulcral a compreensão do Princípio Protestante como base para analisar a postura das igrejas protestantes em Angola. Começou-se por um breve périplo sobre a vida e as experiências que fundamentaram o pensamento do autor; conceitos fundamentais do seu pensamento foram brevemente esboçados tais como o princípio da correlação, o caráter da linguagem religiosa; por fim, a compreensão do princípio protestante enquanto categoria de análise do protestantismo e o envolvimento político do autor com o socialismo religioso. O socialismo religioso é a manifestação prática do princípio protestante. Este caracteriza-se por um posicionamento crítico sobre todas e quaisquer formas de situações opressoras.

O último capítulo foi uma tentativa de análise da postura das igrejas protestantes no período em análise, e para tal, inicialmente, fez-se um périplo sobre a chegada das missões protestantes em Angola, vinda esta que se deu no final do século XIX, pois, até então, o país era maciçamente católico. Deu-se realce às três primeiras missões chegadas neste período, que foram, em 1879, a Sociedade Missionária Batista de Londres; em 1882, a Junta Americana de Comissários para as Missões Estrangeiras, foi dela que mais tarde surgiu a Igreja Congregacional de Angola (IECA); e, por fim, em 1885, os Metodistas vindos dos EUA.

Ainda neste primeiro ponto, além da apresentação da história das missões protestantes em Angola, buscou-se caracterizar o tipo de protestantismo que chegou nestas bandas. Verificou-se, em comparação com a história do protestantismo no Brasil que, diferente deste, que teve dois tipos de protestantismos, em Angola houve somente o protestantismo de missão. Para chegar a tal conclusão foi consultado o estudo realizado por Antônio Mendonça e aplicaram-se as categorizações por ele levantadas no tocante ao protestantismo no Brasil. Na sua obra, “Introdução ao protestantismo no Brasil”, mostra que os primeiros lampejos do protestantismo no Brasil se deram no começo do século XIX, este fora fruto do processo imigratório europeu neste período, ao qual denominou “protestantismo de imigração”. Chamou-o assim porque este não por intenção a evangelização das Américas, coisa que não se

pode dizer do segundo tipo de protestantismo chegado ao país, que ele classificou como “protestantismo de missão”, pois este já nasce do intento de propagar a mensagem evangélica aos confins da terra. Assim, servindo-se destas categorias, compreendeu-se que o protestantismo chegado em Angola em fins do século teve as características do segundo tipo descrito por Mendonça.

Seguidamente buscou-se compreender a relação que as igrejas protestantes tiveram com os grupos nacionalistas, também conhecidos como movimentos de libertação nacional. Viu-se que desde sua chegada ao território angolano as igrejas mantiveram fortes laços com os grupos de contestação ao regime colonial português, e inferiu-se que este relacionamento imediato se deu por conta da necessidade que as missões protestantes de espalhar seu campo de ação, e como havia a hegemonia católica, todo e qualquer movimento que lhe possibilitasse tal empreitada era interessante. Todavia, a recíproca é verdadeira, pois os grupos de libertação viam nas igrejas forte parceira para a empreitada por eles pretendida, pois as igrejas estavam intimamente ligadas, talvez por conta de sua mensagem religiosa, à população, tanto urbana quanto rural, coisa que estas agremiações ainda não dispunham.

Neste período, haviam três grandes movimentos de libertação mais expressivos e atuantes do país, o MPLA, a UNITA e a FNLA. Em contrapartida, existiam três igrejas protestantes mais vivazes, a Igreja Batista, a Metodista e a Congregacional. A influência de cada uma delas era localizada, a Metodista na capital do país, Luanda, a Batista na parte Norte do país e a Congregacional na região Centro-Sul do mesmo. Em concomitância, em cada uma destas regiões onde as igrejas detinham influência haviam um grupo de libertação igualmente influente. No norte, onde os batistas eram mais fortes, a FNLA era a força política mais viva, à Sul, onde os congregacionais monopolizavam sua importância, a UNITA era a agremiação libertária mais forte e, na capital, onde a maior influência era dos metodistas, o MPLA era o movimento mais forte. Portanto, houve uma mescla de influência religiosa com a política para atingir os fins pretendidos por ambas as forças. A cooperação mútua foi o que caracterizou, neste período, a relação das igrejas protestantes com os movimentos de libertação.

Por fim mostrou-se postura prática das igrejas protestantes neste contexto de domínio português. Foram retratados a gênese da intervenção da PIDE, que era o órgão responsável por dismantelar os movimentos de libertação, e viu-se que desde o começo um grande número de membros de igrejas protestantes foi grandemente influente. Assim, desde as primeiras prisões e torturas de grupos revolucionários, os protestantes, em grande parte dos casos, eram os que mais sofriam das penalizações, pois em qualquer agremiação os protestantes sempre foram influentes. Como retaliação à postura das igrejas protestantes, um grande número de suas

missões acabou sendo encerrado, de Norte à Sul houve o encerramento de quase todas as missões protestantes, isso resultou também na expulsão de grande parte de missionários estrangeiros e de morte, desaparecimento e exílio de protestantes autóctones. Os poucos missionários estrangeiros que na época lhes foi permitido atuar em Angola eram estritamente monitorados pelas forças de repressão, o que fez que muitos abandonassem o país.

Conclui-se então que, em Angola, no período do nacionalismo (1961-1975), as igrejas protestantes presentes neste contexto assumiram uma postura que, se vista por este princípio, é a manifestação *ipsu facto* de uma igreja guiada por este princípio. Elas tiveram uma postura de contestação frente ao regime autoritário exercido pelos portugueses na época e também mobilizaram grandes massas e, inclusive, apoiaram vários líderes dos movimentos de libertação. Neste ambiente, de modo particular, a manifestação do princípio protestante não se deu unicamente no sentido de denúncia das instâncias opressoras, pelo contrário, o contexto exigia não só denúncia mas também engajamento. Talvez esta seja outra característica do ser protestante, isto é, a capacidade de apelar à necessidade do engajamento. Pois no contexto da Angola colônia a denúncia não era suficiente para transcender o ambiente de opressão imposto pelos portugueses, daí a necessidade de ação por parte das igrejas protestantes, mas como ela sozinha não conseguiria realizar este desígnio viu a necessidade de se aliar aos grupos políticos que emergiam na época, porque entendeu que na esfera social só é possível qualquer mudança situação por meio de ações políticas.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *Da esperança*. São Paulo: Papyrus, 1987.
- ANDRADE, Mário Pinto. *As Origens do nacionalismo africano*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- CALVANI, Carlos Eduardo B. *Teologia e MPB*. São Paulo: Loyola, 1998.
- CAPOCO, Zeferino. *Do nacionalismo à construção do Estado: Angola 1961-1991, uma síntese analítica*. Portugal: Universidade de Aveiro, 2011. Disponível em: <<http://estudosculturais.com/congressos/europe-nations/Prog2.htm>>. Acesso em: 13 abr. 2016.
- \_\_\_\_\_. *O nacionalismo e o Estado: um estudo sobre a história política de Angola (1961-1991)*. Tese de doutorado: Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2013.
- CIPRIANO, Patrício Batsíkama Mampuya. *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, tese de doutoramento, 2015.
- DIOP, Cheik Anta. A origem dos antigos egípcios. IN: MOKHTAR, G. (Org). *História Geral da África: A África antiga*. São Paulo: Ática/ UNESCO, 1983.
- ERICKSEN, Robert P. *Complicity in the holocaust: churches and universities in nazy Germany*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- FERNANDO, Emídio. *Jonas Savimbi: no lado errado da história*. Lisboa: Dom Quixote, 2013.
- FERREIRA, Celestino Correia. *História da Igreja em Angola no Século XVI*. Disponível em: <<http://bit.ly/2ctNcSq>>, p. 311, 312. Acesso em: 1 set. 2016.
- FOSTER, Robert; LORRY, Lutz: *A espada e o bisturi*. Londrina: Descoberta, 2011.
- GABRIEL, M. N. *Angola: cinco séculos de cristianismo*. Braga: Literal, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Padrões de fé: as igrejas antigas de Angola*. Luanda: Arquidiocese de Luanda, 1981.
- GIBELINE, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- HENDERSON, Lawrence. *A Igreja em Angola*. Lisboa: Editorial Além-Mar, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A igreja em Angola: um rio de várias correntes*. Lisboa: Além Mar, 2013.
- HIGUET, Etienne. *Alguns aspetos do catolicismo brasileiro: considerações a partir da visão da modernidade em Paul Tillich*. Disponível em: <<http://www.metodista.br/Correlatio/num02>>. Acesso em: 16 dez. 2016.

- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MILLER, Ed. L.; GRENZ, Stanley J. *Teologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- MUELLER, Enio R. *Princípio protestante e substância católica: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich*. *Correlatio*, v. 5, n. 10, p. 5-18, 2010.
- MUGUR, Valahu. *Angola, Chave de África*. Lisboa: 1968.
- NEVES, Tony. As igrejas e o nacionalismo em Angola. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões - Ano VI, 2007 / n. 13/14 – 511-526*.
- NEVES, António Manuel Santos de Sousa. *Angola: justiça e paz nas intervenções da igreja católica (1989-2002)*. Luanda: Texto Editores, 2013.
- NEVES, Fernando Santos. *Para um Ecumenismo Omnitotidimensional em Angola*. Luanda: Ed. Colóquios, 1975, p. 131.
- NKRUMAH, Kwame. *I Speak of Freedom, a Statement of an African Ideology*, London, 1961.
- NUNES, Ozeas da Silva. *A dialética da substância católica e do princípio protestante e suas implicações para o diálogo entre cristianismo e budismo*. *Correlatio*, v. 5, n. 10, p. 107-125, 2010.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Os bakongo de Angola: etnicidade, religião e parentesco num bairro de Luanda*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2015.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Esboços de teologia crítica: reflexões no caminho da superação da teologia clássica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- ROCHA, Edmundo. *Angola: contribuição ao estudo da gênese do nacionalismo angolano (período de 1950-1964)*. Lisboa: Testemunho e estudo documental, 1ª edição, 2003.
- SANTOS, Eduardo dos, *Panafricanismo de ontem e de hoje*, Edição do Autor, Lisboa, 1968.
- SECCO, Lincoln. NACIONALISMO NA “ÁFRICA PORTUGUESA”. Projeto História. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*. ISSN 2176-2767, v. 27, 2003.
- SCHUBERT, Benedict. *A guerra e as igrejas: Angola 1961-1991*. P.Schlettwein Publishing Switzerland, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Os protestantes na guerra angolana depois da Independência*. Lusotopie, 1999.
- SENGHOR, Léopold. *Négritude et Civilization del Universel*. Paris: Éditions, 1994.
- SETILOANE, Gabriel M. *Teologia Africana: uma introdução*. São Paulo: Editeo, 1992.

SILVEIRA, Éder. *A cura da raça: eugenia e higienismo no discurso médico sul-riograndense nas primeiras décadas do século XX*. Passo Fundo: Editora Universitária de Passo Fundo, 2005.

SOUSA JR, Fernando de. *O nacionalismo africano no caminho para a democracia: a transição do poder colonial para o partido único nos Palop*. Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento (CESA), 2013.

TILLICH, Paul. *A dinâmica da fé*. São Paulo: Editora Sinodal, 2002.

\_\_\_\_\_. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

ULRICH, C.B. *A Igreja Universal do Reino de Deus na África: um estudo sobre um novo concorrente no campo religioso angolano*. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>. Acesso em: 2 set. 2016.

VEIGAS, Fátima. *Angola e as Religiões*. Luanda: Ed. Autora, 1999

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas- Volume I: helenismo, Roma e cristianismo primitivo*. São Paulo: É Realizações, 2012.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Editora Tinta da China, 2011.