

O PROFETA, AS MULHERES, O DIABO: ETNOGRAFIA DO FRACASSO DE UMA IGREJA PENTECOSTAL AFRICANA NA FRANÇA

Damien Mottier (EHESS)¹

Traduzido por Pâmela da Silva Lima (UFRGS)²

Resumo: Este artigo propõe-se a resgatar, sob o ângulo da *sedução* homem/mulher (cruzando teorias do gênero e da antropologia de religiões), o primeiro estudo de caso feito sobre o fracasso da instalação de uma igreja pentecostal africana na França. A empreitada religiosa fracassada de um pastor-profeta canadense de origem congoleza é analisada a partir de contradições internas da autoridade carismática invocada nessa igreja. O vocabulário das estruturas do *parentesco espiritual*, que servia para formalizar a hierarquia interna da assembleia, é instável, na medida em que a insegurança matrimonial dos fiéis coloca grande parte das *filhas espirituais* na posição de futuras esposas. A sedução exercida pelo pastor-profeta nunca é estranha ao funcionamento concreto da assembleia. Dois elementos vêm revelar essa instabilidade: uma acusação de bruxaria, feita por uma mulher contra outra, próxima ao pastor; e o segundo casamento do pastor, por conveniência, que desloca o parentesco espiritual, valorizando a autoridade do parentesco carnal. Apoiando-se em uma descrição dos atores e dos acontecimentos, o artigo mostra os benefícios de uma etnografia do fracasso.

Palavras-chave: Religião; Fracasso; Etnografia; Igreja Pentecostal Africana; Sexualidade.

Abstract: From the perspective of male/female *seduction* (and crossing gender theories with the anthropology of religion), this paper aims to reconsider the first case study on the failure of the establishment of an African Pentecostal church in France. This religious attempt, made by a Canadian pastor-prophet from the Democratic Republic of the Congo, is analyzed in the light of the internal contradictions of the charismatic authority invoked in this church. The vocabulary

¹ Pesquisador da Université Libre de Bruxelles. E-mail: damienmottier@gmail.com

² Acadêmica na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

of spiritual kinship structures, which was used to formalize the assembly's internal hierarchy, is for practical purposes unstable as the matrimonial insecurity of the faithful leads to most of the *spiritual daughters* being considered as future spouses. The power of seduction exerted by the pastor-prophet plays its part in the concrete functioning of the assembly. Two facts prove this instability: a woman, close to the prophet, is accused of witchcraft by another woman; and the traditional re-marriage of the pastor which dismembers the spiritual kinship by assigning value to the authority of the carnal kinship. By describing the actors and the events, this paper shows the benefits of an ethnography of failure.

Keywords: Religion; Failure; Ethnography; African Pentecostal Church; Sexuality.

INTRODUÇÃO

O universo social tratado neste artigo é o das igrejas pentecostais africanas da região parisiense. As primeiras emergiram nos anos 1980, pela necessidade que tinham vários imigrantes, que frequentavam, nessa época, diferentes igrejas protestantes francesas, de conduzir o culto à sua maneira: pelas canções, preces, dança, música e pelos corpos. A autonomia desses pequenos grupos, que se reuniam primeiro de casa em casa, foi facilitada pelo abrandamento da política de imigração que se seguiu à eleição do presidente da república François Mitterand e permitiu aos residentes estrangeiros de se organizarem progressivamente, por meio de associações – leis 1901 e 1905 – relativas à liberdade de associação e à separação do estado e das igrejas, respectivamente (Ndiaye, 2008, p. 211). As imigrações congolezas tiveram um papel determinante nesse movimento de extração que, à margem do protestantismo francês, conduziu a formação de uma primeira geração de igrejas. Mais do que um impulso, é a ideia de um “crisol” que parece, visto que os pastores congolezes fundadores de igrejas conseguiram promover a expressão de um “protestantismo emocional” (Willaime, 1999) claramente africano, e mesmo prioritariamente “congolês”, no qual estão projetadas diferentes imigrações da África francófona, assim como das Antilhas. Criada em 1990,

a Comunidade das Igrejas de Expressões Africanas na França, membro da Federação Protestante da França, registrou, em 2010, aproximadamente quarenta igrejas afiliadas³, enquanto a Associação de Pastores Congolese da França reúne, sob a forma de uma “pastoral”, contabilizou mais de duzentos pastores fundadores de igrejas pentecostais na França.

Seguindo os estudos da literatura anglófona sobre as igrejas nigerianas e ganesas na Alemanha (Simon, 2002), na Inglaterra (Adogame, 2003; Harris, 2006) ou nos Países Baixos (Van Djik, 1997; Ter Haar, 1998), Sandra Fancello iniciou pesquisas sobre as igrejas pentecostais africanas na França (2006), acompanhando a implantação da mais importante denominação pentecostal ganesa, a *Church of Pentecost*, nos países francófonos limítrofes (Burkina Faso, Costa do Marfim, Togo) e nas capitais europeias (Paris, Bruxelas, Amsterdã). A edição dos *Archives des sciences sociales des religions* (Arquivos das ciências sociais das religiões) coordenada por André Mary sobre os *Cristianismos do sul pela Europa* (2008), a multiplicação de obras coletivas (Fancello; Mary, 2010) ou de capítulos de obras (Fath, 2010), de teses, de colóquios e programas de pesquisa sobre esse tema testemunham um interesse crescente pelo pentecostalismo em situação migratória e abrem novas perspectivas à análise do investimento religioso dos imigrantes na França, distanciando-se dos estudos sobre o islamismo, que tende a monopolizar o debate público e acadêmico.

O presente artigo se propõe a resgatar o caso de uma igreja que estudei em minha tese. Criada em 2000 por um pastor congolês residente do Canadá, designado de agora em diante por um pseudônimo, Abraham – que por vezes atribuiu a si mesmo –, a principal característica dessa igreja, frequentada por aproximadamente sessenta indivíduos oriundos de diferentes migrações africanas francófonas e das Antilhas, é que seu tempo de existência foi limitado. Na verdade ela se acabou em 2004, depois do

³ Mesmo que Majagira Bulangalire, presidente fundador da Comunidade das Igrejas de Expressões Africanas na França, seja pastor da Igreja Reformada da França, a imensa maioria das igrejas integrantes são pentecostais.

fracasso do poder carismático de seu fundador, que fora reconhecido por seus fiéis como um legítimo “profeta”⁴. A carreira profética fracassada desse empreendedor carismático – que pode ser considerado um *serial founder of local churches* (Glick Schiller et al., 2006, p. 632), na medida em que tinha fundado, pouco antes de se instalar na região parisiense, uma primeira igreja em Montreal que já havia terminado em fracasso –, oferece, então, a oportunidade de estudar uma etnografia do fracasso, ou seja, do que falha em se inscrever em uma configuração social perene (aqui uma igreja pentecostal africana). Para isso, eu me apoiarei principalmente no material etnográfico recolhido ao longo dos quatro anos de atividade dessa igreja, assim como nas séries de entrevistas aprofundadas realizadas retrospectivamente com várias mulheres que estiveram no centro da vida comunitária, assim como nos diários que uma delas me confiou. Sem estender-me sobre a metodologia empregada no decorrer deste estudo, pode ser útil lembrar que as igrejas pentecostais são espaços de conversão, não de observação, e que o proselitismo militante oposto pelos fiéis aos pesquisadores constitui um desafio epistemológico de primeiro plano (Fancello, 2008). Assim,

⁴ Abraham pertence a uma nova geração de atores, os “pastores profetas” (Mary, 2002), que fizeram uma notável incursão no pentecostalismo africano por volta dos anos 1990-2000. Figuras exemplares de uma articulação entre pentecostais e profetismo, e de reelaboração do poder profético nessas igrejas, esses pastores-profetas são pouco ortodoxos “[...] em relação ao profetismo judaico sobre o qual Werber se dedica a mostrar a multiplicidade de variantes” (Mary, 2009, p. 200). De um ponto de vista tipológico, eles evocam a figura já conhecida dos profetas fundadores das igrejas independentes africanas, que acumulam o carisma revelado ao *status* de fundador ou de gestores de igrejas, mesmo que eles se distingam radicalmente no plano teológico, retórico e estilístico. Eles se diferenciam, além disso, da primeira geração de pastores fundadores de igrejas pentecostais africanas da França pela concepção empreendedora de suas atividades e a estratégias de acumulação de capital (simbólico, social e econômico) que eles elaboram em ligação com sua circulação no espaço transnacional de migrações africanas. O carisma “visionário” desses novos atores é frequentemente estruturado, com fundo de “guerra espiritual”, em torno do imaginário da reconquista e reevangelização da França, através da qual Abraham, por exemplo, não deixou de justificar sua “missão divina”.

depois de minha não conversão ter durante um tempo comprometido a exequibilidade de minha pesquisa, minha inserção e minha permanência fazendo pesquisa nessa igreja foram facilitadas pelo uso de uma câmera, em um processo “etnofílmico”, que constitui uma declinação original da participação observante. Algo impressionante para quem ignora que essas igrejas são espaços “midiáticos”, *Medias Churches*, fortemente impregnadas pela cenografia dos tele-evangelistas americanos e por uma cultura de imagens concebidas como suporte para a evangelização, a câmera é uma ferramenta que me permitiu construir uma postura de observação nesse universo que, ainda que tolere mal a presença de um observador exterior, está, por outro lado, sempre disposto a incorporar uma câmera em seu dispositivo cerimonial. O filme *Prophète(s)* (“Profeta(s)”), sobre este estudo de caso⁵, é a conclusão desse processo e mostra, entre outras coisas, a relação social de observação a partir da qual a pesquisa foi feita. O fato de que essa igreja acabou em 2004 me permitiu, além disso, ficar afastado do presente etnográfico, reavaliar minhas interpretações acessando, por vezes em anos posteriores, à fala de mulheres liberadas do controle social exercido pelo meio em que viviam. Foi assim que passei a me interessar pelas relações de sedução que Abraham manteve com as fieis e, mais genericamente, pela dimensão sexual de seu poder carismático. Como em muitas outras igrejas pentecostais africanas, a incorporação das relações sociais de sexo (Kergoat, 1982) foi ritualizada de maneira exemplar nessa igreja, através de práticas associadas à “libertação” (Fancello, 2006) e técnicas do corpo (imposição das mãos, contato de diversas partes do corpo, respiração, balanço) que coreografam, na maioria dos casos, a manipulação física de mulheres possuídas por homens carismáticos. O poder exerce-se, então, pelo corpo, e a análise sobre como o poder carismático de Abraham falhou, permite compreender melhor a maneira como ele se elaborou em articulação com seu duplo invertido, o poder de

⁵ *Prophète(s)* (2007, 46 minutos): prêmio Fatumbi de melhor primeiro filme no Festival Internacional Jean-Rouch 2009 (concedido pela Sociedade Francesa de Antropologia Visual).

feitiço das mulheres, sempre suspeitas de serem hospedeiras privilegiadas dos espíritos maléficos e, portanto, objetos de manipulações.

ESTRUTURAS DO PARENTESCO ESPIRITUAL

Uma das principais características dessa igreja é que ela foi estruturada em torno de um regime de filiação e parentesco espiritual que substituiu uma forma de divisão do trabalho evangélica mais convencional. Logo, este estudo de caso incita-me a retomar um questionamento clássico da antropologia social, e a revisitar o conceito de “parentesco espiritual” (Fine, 1994; Hérítier; Coper-Rougier, 1995). Designando geralmente a relação social instituída pelo batismo que une um padrinho a seu afilhado, o parentesco espiritual aqui é entendido como um conceito mais amplo, como um parentesco social eletivo que institui as relações entre indivíduos de uma mesma igreja (ou de uma rede de igrejas) em torno de uma personalidade carismática que encarna a figura do pai. Ele não prescreve as relações esperadas de padrinho/afilhado, mas recobre o conjunto de relações sociais de parentesco que unem pais/filhos, primogênitos/caçulas, irmãos/irmãs, ou ainda tios/sobrinhos, para estruturar as formas dessa sociabilidade religiosa e instituir as relações no seio dessa igreja com um fundador único que se tornam, a partir de então, “famílias espirituais”. O parentesco espiritual integra e exclui, sublinhando metaforicamente o círculo da conversão para melhor distanciar a influência social supostamente nefasta do parentesco “carnal” (retomando uma oposição clássica dos atores entre carne e espírito, divino e maléfico). Mas, sobretudo, ele hierarquiza e estrutura as relações entre os indivíduos reunidos em torno da figura de seu pastor fundador.

GENEALOGIA DO PODER CARISMÁTICO

Comparada a outras igrejas ou ministérios, como a *Church of Pentecost* (Fancello, 2006) e a *Mountain of Fire and Miracles Ministry* (Moyet, 2007),

em que o espaço do ritual é dividido (mulheres de um lado, homens do outro) e nas quais persistem certas prescrições quanto ao vestuário (uso do véu, proscrição de calças etc.), essa igreja inscreve-se inicialmente em uma postura “liberal” quanto às relações sociais de sexo. Seu fundador reconhece efetivamente o “ministério” das mulheres⁶, que provocava muitos debates nas igrejas africanas, como mostram alguns autores (Adogame, 2008). No entanto, uma análise mais fina das modalidades de exercício do poder carismático deixa claramente transparecer que as mulheres dessa igreja se beneficiaram, segundo a célebre fórmula de Benedetta Jules-Rosette, de “privilégios sem poder” (1987). Assim, apesar da aptidão para a pregação que por vezes não deixava a desejar à dos homens que Abraham formava para o exercício do ministério, nenhuma mulher jamais foi reconhecida com tal potencial.

As mulheres eram então sistematicamente levadas às “hierarquias marginais” (canto, recepção, moderação) ou mantidas em papéis (limpeza da sala, preparação de lanches, recepção dos oradores) que “[...] constitui/constituem uma extensão de suas competências domésticas reconhecidas na unidade familiar” (Fancello, 2005). A análise das modalidades do exercício de liderança (das quais as mulheres foram excluídas nessa igreja), e a genealogia “espiritual” em que Abraham se inscreveu, claramente deixa transparecer uma lógica de transmissão agnática (de pai para filho) do poder carismático. O “pai” reconhece e socializa o potencial carismático (ou “o chamado” – *the call*) daquele que tem por filho, enquanto os filhos herdam uma parte do poder carismático que seu pai lhes transmitiu.

Deste modo, Abraham reconhece dois predadores africanos como seus “pais espirituais”. Um é ganense, instalado em Londres há mais ou menos trinta anos. Abraham o encontrou em Montreal, pouco tempo depois de sua conversão; ele o ajudou a organizar várias “campanhas de evangelização” no Canadá e aprendeu com esse contato alguns recursos do exercício do poder

⁶ Desse modo, duas predadoras vindas da Suíça e da Bélgica asseguraram por vezes, na ausência do pastor-profeta Abraham, o ensinamento e a pregação em sua igreja durante algumas semanas.

carismático. O segundo é congolês, residente americano, e o formou, entre outros “estudantes”, na Escola bíblica que criou em Washington, no modelo da que tinha feito alguns anos antes em Kinshasa, no Congo. Ambos os predicadores reconheceram publicamente o chamado de Abraham, ou seja, sua vocação para se tornar um líder, e o socializaram cada um a sua maneira. Os outros estudantes formados por seu pai espiritual congolês constituem por sua vez um tipo de “fraternidade espiritual”, e Abraham os considera seus irmãos espirituais. Essa lógica de linhagem representa uma primeira forma de capital (ou rede) social sobre a qual ele se apoiou ao longo de toda sua atividade na França, convidando alternadamente seus pais e irmãos espirituais para apoiarem a criação de sua igreja.

Abraham, por outro, lado reproduzia no seio de sua igreja o modo pelo qual havia sido formado. Assim, reconheceu o chamado de vários jovens que considerava como seus filhos, e mesmo rebatizara dois dentre eles, Tite e Timothée, reforçando uma identificação com o apóstolo Paulo, que foi um elemento central de sua predicação. Ele também tentou criar uma escola bíblica, nos moldes da escola bíblica na qual havia socializado suas aptidões em Washington, para facilitar a formação de seus filhos, e fez referências pontuais ao saber de seu pai espiritual congolês para reafirmar alguns ensinamentos. No entanto, seus filhos aprenderam na prática, de maneira pragmática, moderando os cultos e conduzindo, de tempos em tempos, a predicação. Ele pensava que poderia confiar-lhes a administração rotineira de sua igreja com o tempo e, desse modo, preservar seu carisma da usura cotidiana, segundo uma dialética clássica que o opõe o “carisma de função” e o “carisma de revelação” (Webwe, 1996). Seus filhos espirituais, que ele designava igualmente como seus discípulos, consideravam por sua vez os pais espirituais de Abraham como seus avôs espirituais, e os irmãos como tios espirituais. Quanto às mulheres, foram sistematicamente excluídas desse jogo de transmissão do poder carismático, que se efetuava de pai para filho, e consentiam ao monopólio e à dominação exercida pelos homens no quesito liderança.

PATRIARCADO ESPIRITUAL

Sem dúvida por não ter a cultura evangélica, o pastor profeta Abraham, que antes de sua conversão só tinha por referência religiosa alguns rudimentos do catolicismo, nunca manifestou o mínimo interesse por construir uma hierarquia funcional à imagem da que estrutura várias outras igrejas pentecostais: pastor, diácono, ancião. Aliás, sua trajetória de predicador deixa transparecer certa forma de espontaneidade. Um ano depois de sua conversão, ele fundou uma primeira igreja em Montreal, em 1999, que culminou no seu primeiro fracasso. E, de maneira mais geral, é provável que sua vocação de predicador possa ser interpretada como uma forma de reconversão de aptidões para se virar sozinho (com todo o sentido que esse termo pode ter no contexto congolês, em referência ao famoso “artigo 15”, expressão popular que significa que cada um deve “se virar”⁷)⁸ em um universo que valoriza a livre expressão carismática. Sua igreja na França apresentava-se, então, como uma “família em oração” (Laurent, 2003), sem hierarquia formal, da qual ele era pela lógica o pai espiritual. Não era apenas uma questão de relação metafórica de fraternidade, já que é algo usado em numerosas outras igrejas (“irmãos e irmãs em Cristo”), mas a recriação de uma “família ideal”, distante de toda relação de parentesco carnal que constitui o melhor canal dos ataques de feitiçaria e de transmissão de “maldições ancestrais” (Mary, 1998; Meyer, 1998a).

Desse modo, as ligações fraternas que uniram essa família espiritual em torno da figura paterna do pastor fundador Abraham convidam a ponderar a hipótese de uma “ética pentecostal”, incitando os convertidos “[...] a desenvolverem uma concepção individualista da pessoa que vai além das identificações tradicionais em termos de famílias ampliadas” (Meyer, 1998b, p. 63) e articulá-la a uma reinscrição do modelo patriarcal em certas igrejas

⁷ Sobre esse ponto, ver Devisch (1998, p. 449-450).

⁸ “Article 15” é uma expressão popular cômica. No Congo, diz-se que, no “artigo 15” da Constituição, está escrito que “chacun devait se débrouiller” – que todos devem “se virar”. [NT]

pentecostais africanas: “*Patriarchy is not broken with but realigned into a certain christian version of gender relations*” (Engelke, 2010, p. 185, grifo nosso). Efetivamente, o patriarcado teve certo sucesso nas igrejas independentes africanas, e facilitou por um longo tempo os processos de apropriação do cristianismo pelas populações africanas, como analisa John Peel sobre a recepção do cristianismo em países *yoruba* no século XIX: “*What occurred on the terrain of religious change was that one system of patriarchy met another*” (2002, p. 162, grifo nosso). O fato de que existem, insiste John Peel, diferentes tipos de patriarcado – “*The one communitarian and military-clientelist, the other bourgeois and individualist*” (Ibid., grifo nosso) – facilita, segundo ele, a reinscrição desse modelo de sociabilidade de um universo a outro. Assim, a exemplo da figura já conhecida do *abusua panyin* (*family head*), descrita por Rick Van Dijk quando fala sobre as igrejas pentecostais da imigração ganesa para os Países Baixos (1997), o patriarcado “espiritual” do profeta Abraham evoca suas próprias raízes congolezas, mesmo que possa também ser vista, retomando e adaptando a perspectiva resolutamente anticulturalista de Adam Ashforth em estudo sobre a bruxaria em Soweto (2005), através do ângulo de sua transversalidade e do que chamo insegurança matrimonial.

INSEGURANÇA MATRIMONIAL

Inspirado pelo conceito de “modernidade insegura” (Laurent, 2003) e de *spiritual insecurity* (Ashforth, 2005), o termo “insegurança matrimonial” traduz, por um lado, que o celibato é regra principal nessa igreja – a maior parte dos fiéis, homens e mulheres, vivem sozinhos; por outro, que o casamento (encontrar um marido ou mulher sendo um motivo recorrente dos pedidos de oração) continua sendo o modelo dominante de realização pessoal dos indivíduos: “*The moral self is fostered and shaped through marriage*” (Engelke, 2010, p. 184, grifo nosso). O patriarcado espiritual do profeta Abraham ofereceu assim a seus fiéis um modelo de sociabilidade que lhes permitia, através de sua reinscrição em uma estrutura de parentesco espiritual

de substituição, eletiva e não mais herdada, otimizar suas chances de fazer “um bom casamento”: “*Many preachers offer extensive advice and lessons on marriage, while churches give marriage counselling*” (Ibid., grifo nosso).

Os trabalhos de Pierre-Joseph Laurent (2003) e de Rick Van Djik (2004) são particularmente esclarecedores sobre esse ponto. Colocando-se sob a proteção de um “homem forte”, que pode prover suas necessidades, inclusive em matéria de segurança afetiva, e se for o caso suscetível de favorecer ou mesmo negociar seu casamento, os fiéis encontraram na estrutura de parentesco espiritual dessa igreja uma forma de sociabilidade consentida que lhes oferecia uma alternativa à sua insegurança matrimonial, permitindo-lhes se projetar no modelo de identificação masculino – “homem forte”: pai e marido ideal – que o profeta Abraham representava a seus olhos. Todavia, não se deve negligenciar a ambivalência das posturas que cultivou ao longo de sua atividade. Ele nunca manteve efetivamente em segredo as dificuldades conjugais com sua esposa, que ficou em Montreal com seus filhos, depois do fracasso da primeira igreja do outro lado do oceano. Abraham havia, então, chegado à França solteiro e, mais do que um marido ideal, ele era sem dúvida considerado um “marido em potencial” por algumas das jovens que o cercavam. Assim, sua situação pessoal fazia eco diretamente à insegurança matrimonial de seus fiéis.

AS FILHAS DO PROFETA

Apesar da alta representação das mulheres nas igrejas pentecostais africanas e do papel que representam nelas, vários autores (Meyer, 2004; Peel, 2002) sublinharam o relativo desinteresse dos pesquisadores, com algumas notáveis exceções (Gaitskell, 1990, 1997; Jules-Rosette, 1981, 1987; Hackett, 1995; Landau, 1995; Mate, 2002; Pfeiffer et al., 1997), pelo estudo do gênero ou das relações sociais de sexo nessas igrejas. Todavia, a recente tomada de consciência de uma feminização das migrações africanas conduziu vários especialistas nessas igrejas, apesar das visões teóricas diferentes, a preencher

essas lacunas e se interessar por essas questões durante os últimos anos (Fancello, 2005; Adogame, 2008; Maskens, 2009; Fumanti, 2010).

Como tantas outras igrejas pentecostais africanas, a igreja fundada por Abraham nunca teria sido aberta sem a intensa participação das mulheres. Elas foram o centro de tudo e representavam, no mínimo, três quartos dos efetivos. Grande parte era de solteiras, separadas ou divorciadas, e quando eram casadas era raro serem regularmente acompanhadas pelos maridos. A quantidade de mulheres solitárias nessa igreja, se não solteiras, era então a regra: “Em geral, as mulheres todas têm problemas na igreja. Algumas são divorciadas ou se sentem abandonadas, outras procuram um marido e querem filhos. E quando o pastor é bonito e tem um pouco de carisma, nem te conto o estrago!”, diz Bérénice, uma jovem gabonesa de vinte e poucos anos, convertida em Libreville antes de iniciar na França estudos em ciência política, interrompidos depois do falecimento accidental de sua irmã mais velha. Ainda que descartadas do exercício do poder carismático, a competição entre mulheres se voltou para as “hierarquias marginais” (louvor, acolhimento de oradores, exortação). O posto mais cobiçado de todos era o de secretária (ou assistente) do profeta, já que oferecia a garantia de uma ligação mais estreita com ele: “[...] quanto mais perto estávamos do profeta, supostamente, mais recebíamos suas bênçãos”, resume uma delas, que não esconde que essa busca por proximidade era frequentemente motivada também pela ambição de seduzi-lo. Esse posto foi ocupado alternadamente por uma dezena de moças, e de maneira descontínua por Bérénice, a primeira dos fiéis a ficar ao lado de Abraham depois que ele chegou a Paris.

Como bom pai de família, figura que não deixava de valorizar e encarnar para fundamentar sua autoridade, Abraham provia as necessidades materiais de seus filhos e filhas. Ele abrigava alguns dentre eles em sua casa (a residência é um ponto central das dificuldades que os imigrantes africanos encontram na França), onde organizava também os cultos semanais. De dezembro de 2001 (data na qual ele virou dono de uma casa na periferia) até o fim de 2004 (data de implosão de sua igreja), cinco filhas e dois filhos seus viviam ao seu lado, pagando apenas com um apoio total à sua atividade. Apoio que

passava, para as moças, pelo trabalho doméstico (cozinha, faxina, limpeza), obrigando-as, na maioria dos casos, a renunciar a seus estudos superiores ou a seus empregos.

A “posse” de jovens solteiras, às quais Abraham tinha dado seu legado, é parte evidente de uma lógica de acumulação de capital simbólico que faz os homens “fortes”⁹. Assim, algumas encontraram-se no centro de transações matrimoniais, e duas delas se casaram, com consentimento, com dois pastores da fraternidade espiritual de Abraham: a primeira com um dos pastores assistentes de seu pai espiritual ganês, em Londres; a segunda (vou chamá-la de Lucie) com um de seus irmãos espirituais congolezes (que chamarei de Théophile), que residia na Bélgica nessa época. Através dessas uniões matrimoniais, seu propósito era reforçar alianças com sua “linhagem espiritual” e consolidar assim a rede de relações na qual seu poder carismático estava inscrito.

Lucie é antilhana. Ela foi uma das secretárias de Abraham e dirigia o grupo de louvores da igreja. Quando Théophile visitou seu irmão espiritual Abraham pela primeira vez, este insistiu que ele se casasse com uma de suas “filhas”. Lucie agradou-lhe. Depois de vários meses de uma relação a distância, Théophile a pediu em casamento. Ela disse sim, sem hesitar, embalada pela ideia de fazer um tão “belo casamento”, como Théophile encarrega-se ele mesmo de explicar: “Para ela, era mais que um sonho. Se tornar mulher de um pastor, era algo que não ousava esperar. Ela não achava que era digna de tal graça”¹⁰.

O pedido de casamento de um pastor é efetivamente percebido como uma marca de distinção à qual muitas moças aspiram¹¹. Além da marca do selo “divino”, da suposta garantia de estabilidade afetiva e de moralidade,

⁹ O fato de poder relacionar-se com outras mulheres além de sua esposa legítima mostra, no contexto congolês (Devishc, 1998, p. 461) uma lógica que funda os homens fortes, como testemunham as descobertas dos anciões dignitários do regime de Mobutu convertidos à causa pentecostal (Ndaywel, 1993, p. 30-50).

¹⁰ Essa proposição, feita na ausência de Lucie, foi corroborada em seguida pela jovem.

¹¹ O caso de Victoire, exposto por Sandra Fancello (2005), constitui em excelente exemplo.

de simples fiéis, essas mulheres dão um pulo espetacular na hierarquia da igreja. Elas se tornam as “primeiras damas” e recebem as honras dadas à sua classe. O casal pastoral – “papai” e “mamãe” pastores” – constitui então o pivô dessas igrejas pentecostais de fundador único oferecendo, pelo exemplo de seu comportamento, um modelo de identificação conjugal aos fiéis¹². Assim, além da afeição que tinha por Lucie, Théophile devia se assegurar de que sua futura esposa poderia fazer o papel que ele esperava dela quando fosse fundar sua igreja. Desse ponto de vista, Lucie mostrava numerosas vantagens: ela tinha uma voz bonita e sabia dirigir os louvores, sem contar que entendia o funcionamento de uma igreja pentecostal desde que teve confiado a si o posto de secretária do profeta (Lucie era por outro lado estudante de gestão). Esses elementos estratégicos levaram a sua decisão.

O pedido de casamento de Théophile deveria, apesar disso, passar por Abraham e obter seu consentimento. Ele não fez obstáculos a isso, mas exigiu o pagamento de um dote, em contrapartida da educação religiosa que tinha dado a Lucie, como “papai pastor”, para fazer dela uma “boa esposa”. A relação fraternal entre os dois homens não demorou a se degradar, já que Théophile se recusou fortemente a aceitar esse pedido que não se justificava do ponto de vista de sua conversão. Essa exigência parecia para ele ainda menos fundamentada, já que Lucie é antilhana, e essas práticas não são comuns em sua família (carnal). Os pais de Lucie efetivamente nunca haviam exigido nada do tipo. Além do papel já conhecido dos pastores nas transações matrimoniais das jovens de suas igrejas (Laurent, 2003; Van Dijk, 2004), esse conflito fraticida coloca em destaque os limites do modelo patriarcal espiritual e confronta Abraham com certas contradições na lógica de recriação de uma família ideal sobre a qual ele estruturou sua atividade. Diferentemente das igrejas africanas fundadas sobre uma identidade etnonacional relativamente homogênea, como a Mossi (Laurent, 2003) ou a Akan (Fancello, 2006), nas quais “[...] a relação com a autoridade da

¹² Todavia o casal pastoral frequentemente não é mais do que uma engrenagem entre outras, intercambiável, nas igrejas pentecostais de maior envergadura.

igreja inspira [...] às vezes estruturas de autoridade da igreja tradicional [...] e estruturas do parentesco” (Fancello, 2005, p. 85-86), nenhum pano de fundo cultural homogêneo justificava no presente caso, do ponto de vista do multiculturalismo afixado por sua igreja¹³, que Abraham exigisse esse dote. Assim, Abraham foi evidentemente pego pelos seus próprios princípios culturais. Princípios que alguns de seus fiéis (antilhanos e outros) não compartilhavam, e que seu próprio irmão espiritual, mesmo que congolês como ele, desqualificava, por sua conversão, pela qual ele deveria, teoricamente, renunciar às leis de costume e à autoridade da tradição. O papel estruturante do parentesco espiritual encontrava seus primeiros limites.

Abraham perdeu finalmente o controle dessa transação simbólica que ele pensava, no entanto, que lhe seria proveitosa. Não somente via sua secretária e chefe de coral reforçar a jovem igreja que seu irmão espiritual criou na França alguns meses mais tarde, e com a qual ele se encontrou objetivamente em concorrência, mas ele nem mesmo celebrou, como estava combinado, o casamento. Pior, ele foi humilhado quando descobriu que esse casamento seria celebrado por outro de seus irmãos espirituais, que havia também fundado, depois de um período prolongado na igreja de Abraham, sua própria igreja. Ainda por cima, a simpatia que Lucie inspirava nos fiéis, até mesmo a exemplaridade desse jovem casal, que oferecia um modelo de identificação normativo e uma alternativa à insegurança matrimonial que prevalecia na igreja do profeta solteiro Abraham¹⁴, atraiu inevitavelmente alguns deles para as igrejas de seus irmãos espirituais, contribuindo para seu enfraquecimento. Apesar da tentativa de mediação de seu pai espiritual, os dois irmãos ficaram irreconciliáveis. As relações primogênito/caçula foram

¹³ Essa igreja foi majoritariamente frequentada por imigrantes africanos de diversas origens (Benim, Gabão, Costa do Marfim, Camarões, República do Congo e República Democrática do Congo...) e muitos antilhanos.

¹⁴ Devemos nos lembrar, já que é um elemento capital para análise da elaboração de seu poder carismático, que o profeta Abraham chegou à França solteiro, mesmo que ele fosse casado com uma congoleza no Canadá.

um ponto importante de discórdia. Na verdade, ainda que Abraham fosse (biologicamente) mais velho que Théophile, continuava sendo seu caçula espiritual, já que havia sido formado e consagrado pastor antes dele. Théophile considerava, então, a título dessa anterioridade que hierarquizava as relações entre irmãos espirituais, que ele lhe devia respeito, senão obediência. E, no lugar de reforçar as alianças com sua fraternidade espiritual, a falha dessa transação simbólica e a teimosia de Abraham opondo-se à autoridade de seu irmão mais velho espiritual contribuíram para que ele se isolasse em sua “linhagem”.

ESTHER, A *PRIMEIRA DAMA*

Esse golpe duro coincide com a chegada a sua igreja de uma mulher gabonesa de trinta e cinco anos que ele jamais reconheceu como sua filha espiritual, sem dúvida porque ela já era casada (sem ser “mamãe”) em Libreville, no Gabão, mas à qual ele não demoraria a pedir que fizesse o papel de “primeira dama”. Os dois haviam se encontrado durante uma missão que Abraham havia organizado alguns meses antes no Gabão, e o marido dessa mulher, em prol das dificuldades financeiras, julgara útil mandá-la à França para ganhar dinheiro. Considerando, em uma forma de inversão dos papéis homem/mulher nas migrações de trabalho, que sua esposa tinha mais chances do que ele de encontrar um trabalho na França (faxina, cozinha, cabeleireira, pequeno comércio), ele havia pedido que Abraham aceitasse abrigar sua esposa e, se fosse o caso, que a ajudasse a encontrar um emprego. Muito rapidamente, essa mulher distinguiu-se por sua maturidade, sua bela voz diatônica, sua experiência com igrejas e com o trabalho evangélico. Abraham a confiou cada vez mais responsabilidades, até o dia em que a rebatizou como Esther. Evidentemente, esse nome não foi escolhido sem motivos. Há vários meses, Abraham, que tinha avisado a alguns de seus fiéis mais próximos que estava a partir de então em processo de divórcio, vinha fazendo seu sermão sobre a história de Esther, que representava para ele o símbolo dessas mulheres

que oram em silêncio para se tornarem a esposa legítima de homens que, a exemplo do rei Assuero, “[...] não são casados com a mulher que Deus escolheu para eles”. Um bom modo de colocar em evidência sua própria insegurança matrimonial, e, sobretudo de atizar a competição entre mulheres rivais. Assim que essa gabonesa foi rebatizada como Esther, não se tinha nenhuma dúvida, para os bons entendedores, que era ela a escolhida entre aquelas que estavam competindo para se tornar primeira dama.

Esther rapidamente assumiu essa nova legitimidade que lhe foi dada. E em vez de procurar um emprego para fornecer as necessidades de seu marido, ela resolveu servir a Deus em tempo integral, colocando-se a serviço de seu “esposo espiritual”, na perspectiva hipotética de uma aliança conjugal com um “homem de Deus”, que pode ser interpretada como uma estratégia de mobilidade social e uma maneira de ser bem sucedida em sua migração. Uma noite, Abraham confirmou em particular o que ela já havia compreendido: “Você é a mulher que deve me acompanhar em meu ministério”. Mesmo que lisonjeada, ela se permitiu lembrá-lo de que era casada. Mas, sabendo que o casamento não tinha futuro – seu marido, mais velho que ela, tinha sido “mais ou menos”, ela diz, “imposto por sua família”, e o afastamento contribuía inevitavelmente para o desgaste de sua relação –, Abraham a incitou a se divorciar¹⁵. Porém, Esther tinha medo de que seu divórcio provocasse um “escândalo”. Ela assegura, então, em um primeiro momento, ter rejeitado seus avanços, antes de aceitá-los com uma condição: que ele também se divorciasse. Abraham não via as coisas de outro jeito, aparentemente. Esther tornou-se sua “prometida” e, por antecipação, ele a incitou a “[...] entrar em seu futuro papel de primeira dama”.

“É sua casa”, ele disse a ela, sobre sua residência; “Imponha-se sobre as meninas!”. Já que nada era oficial, Esther, prudente, teve o cuidado de se reservar um papel que parecia com o de filha (e não com o de esposa), de maneira que nada de seu acordo secreto se revelasse. Mas ninguém era bobo. A posição de Esther rapidamente se tornou insustentável. Ela oscilava, no

¹⁵ Essa incitação, que pode ser surpreendente vinda de um pastor, era muito comum.

sistema hierárquico, entre seu papel oficial e aquele que ela projetava por antecipação. Seu comportamento não deixava de traduzir essa ambivalência. Esther acompanhava frequentemente Abraham a Paris com o único motivo de “passear”, e ela mesma acabou por ser separada, pela iniciativa de Abraham, das outras filhas que moravam em sua casa na periferia, ainda que a regra fosse até então que todas dividissem o mesmo quarto. A proximidade entre eles não deixou de provocar ciúmes e a decepção de algumas pretendentes. Conscientes de que eram a partir de então desqualificadas na competição para conquistar o coração do profeta, algumas preferiram deixar sua igreja, enquanto outras, na própria casa, intensificavam a competição que se cristalizava nas pequenas coisas que alimentavam seu cotidiano: uma delas, por exemplo, disputava com Esther o privilégio de fazer as unhas de Abraham, mas não tolerava que Esther, por outro lado, pudesse preparar a comida dele. A situação perdurou assim por meses, até que a vida de Esther se acomodasse de acordo com o que Abraham lhe havia dito. Como que presos por seu “destino bíblico”, eles acabaram por consumir sua união espiritual e tiveram relações sexuais, mesmo que tivessem combinado não oficializar a natureza de sua relação até que os dois estivessem oficialmente separados. Eles se encontravam, então, em segredo, conscientes de que o divórcio e o segundo casamento de um “homem de Deus” não aconteceriam sem causar problemas. Se sua união não levava à adesão de fiéis, a reconfiguração do esquema familiar que estruturava a igreja arriscava efetivamente ameaçar a perenidade dessa família em oração e de abalar a figura que Abraham se moldou de pai espiritual e marido em potencial.

ACUSAÇÃO DE FEITIÇARIA

De outubro de 2002 a abril de 2003, Abraham esteve no Canadá por aproximadamente seis meses, para se divorciar, como havia prometido a Esther. Desconfiado do comportamento de seus irmãos espirituais, que havia chamado anteriormente para substituí-lo, ele havia organizado um “conselho dos doze”, constituído por seus fiéis mais próximos, e solicitado

duas mulheres evangelistas, para assegurar o ínterim¹⁶. Porém, sabendo que sua igreja organizava habitualmente uma vigília de oração na passagem de ano, ele havia solicitado um predador congolês estabelecido em Londres, para assegurar essa predicação, e nomeado o único fiel branco de sua igreja, um funcionário territorial de cerca de trinta anos, casado e jovem pai de família (que chamarei de Éric), como coordenador desse evento. A nomeação de Éric tinha um teor simbólico particular. Ela pode ser considerada como uma forma de concretização do imaginário da reconquista e da re-evangelização da França que, mesmo que mobilize numerosas igrejas pentecostais africanas e estructure, mais ou menos na mesma época, o carisma visionário de vários pastores profetas na França, muito raramente se materializa, por outro lado, na conversão de fiéis brancos. A exposição de Éric, cuja liderança estava na mesma ocasião posta à prova, era então para Abraham uma oportunidade de encarnar o motivo de sua missão na França.

Porém, esse acontecimento, que Abraham dirigiu a distância em Montreal, não teve o sucesso esperado. A vigília do ano-novo havia atraído uma centena de fiéis e sobre isso ele podia ficar satisfeito. Mas o “conselho dos doze” que ele havia organizado se destruiu. No centro da tormenta, Bérénice, uma de suas “filhas espirituais”, que havia feito relações de afinidade com Esther, ambas gabonesas, era acusada por Éric de ter exercido uma influência negativa sobre a igreja e, pior ainda, de ter semeado a discórdia contestando a liderança que Abraham lhe havia investido. O conflito entre eles gerou, algumas semanas mais tarde – e é isso que me interessa –, uma acusação de feitiçaria formulada contra Bérénice por uma mulher de uns sessenta

¹⁶ O contexto em que ele solicitou essas duas pastoras convida a reconsiderar em parte sua postura “liberal”, tendo em vista o ministério das mulheres exteriores à sua igreja. Na verdade pode-se apostar que ele as solicitou porque elas representavam a seus olhos um perigo menor, para sua igreja, do que recorrer a seus “irmãos espirituais”, e que ele as julgava menos suscetíveis de tomar seus fiéis para criarem suas próprias igrejas.

anos (chamarei de Henriette) que Éric conhecia de longa data¹⁷, e na qual Abraham havia reconhecido um “dom” de “visão”.

O PODER DA VISÃO

Tudo, no plano da mediação simbólica do conflito entre Éric e Bérénice, partiu de um sonho que ela havia tido alguns anos antes; um sonho que respondeu outro sonho, de Henriette. Pouco tempo depois de ter encontrado o profeta Abraham, Bérénice havia efetivamente sonhado, diz ela, com um “[...] cemitério abandonado onde estavam alinhadas as tumbas dos servos de Deus”. Em cada uma delas, estava escrito em letras grandes o nome de Jezabel. Algumas semanas depois da vigília de ano-novo coordenada por Éric, enquanto uma das predadoras que Abraham havia chamado ensinava sobre “o espírito de Jezabel” – um espírito que “combate as obras de Deus” e tenta “derrubar os servos de Deus os seduzindo”, ela explica – Bérénice acreditou que deveria contar seu sonho. Estava enganada. Porque ela que pensava “edificar o povo de Deus” atestando a veracidade dessa ameaça, na verdade, passaria por dificuldades. Éric, com o qual ela tinha um conflito público desde que disse que ele não estava à altura da liderança que Abraham o confiou, a repreendeu por essa confissão, que era uma revelação para ela, mesmo que inconsciente, e rapidamente se espalhou o rumor de que Bérénice podia ser uma “bruxa” possuída pelo espírito maléfico de Jezabel.

Alguns dias mais tarde, Henriette, condicionada pelo julgamento de Éric sobre Bérénice e pelo relato detalhado que ele lhe havia feito sobre seu conflito, sonhou que essa última entrava em sua casa para “combatê-la” e “matá-la”. A interpretação dessa “visão” noturna – ou seja, um sonho cujo *status* ambíguo deve ser notado, já que pode ser tanto um enunciado de visões proféticas quanto suporte privilegiado da atividade feiticeira – não deixava espaço, segundo ela, para dúvidas. Tudo formava uma evidência:

¹⁷ Ambos haviam se encontrado alguns anos antes em uma igreja precedente que frequentavam.

a confissão de Bérénice, a análise de Éric e sua própria visão noturna. Em uma reunião de oração organizada semanalmente na casa de um dos fiéis, Henriette pediu a palavra: “Deus me mostrou que há um agente de Satanás em nossa igreja”, preveniu. E, depois de um momento de silêncio, ela nomeou sua acusação: “Bérénice foi enviada pelo diabo para destruir a igreja”. A finalidade desse ato de acusação era claramente para arbitrar o conflito entre Bérénice e Éric. Desqualificava Bérénice para melhor afirmar a liderança de Éric, que esta última havia tido a leviandade de contestar. A exposição do contexto de enunciação traduz, então, de modo exemplar, os propósitos interpessoais desse tipo de manipulação simbólica.

Assim que ouviu seu nome, a jovem gabonesa saltou de seu lugar, insultou Henriette e a ameaçou fisicamente.¹⁸ Para muitos fiéis, sua impulsividade a traía e acusava, por sua postura defensiva, a prova de sua culpa. Bérénice, que nas entrevistas que fiz com ela, admitia retrospectivamente ter cometido um erro e faltado com perspicácia cedendo a sua raiva, imediatamente soube que essa acusação de feitiçaria a colocava em uma situação difícil. Não somente não tinha, ela analisa, nenhuma esperança de “libertação”, já que essa acusação fazia dela uma “bruxa consciente”, mas, sobretudo, não tinha mais lugar para as duas: era ela ou Henriette. E Bérénice rapidamente compreendeu que as refutações que ela formulava nos dias seguintes não faziam diferença diante da palavra de autoridade que Henriette havia pronunciado. Na verdade, as duas mulheres tinham *status* diferentes na igreja, e parece importante parar por um momento nesse ponto para medir e analisar o poder alternativo, e potencialmente subversivo, do dom da visão que é por vezes reconhecido nas mulheres.

Enquanto não era atribuído a Bérénice, apesar de sua proximidade com o profeta, nenhum dom particular – “eu rezo, eu obedeco, e isso é tudo”, ela resume –, Henriette, além de ser uma “mamãe”¹⁹, havia tido o

¹⁸ Esses elementos são relacionados na base de observações diretas.

¹⁹ As “filhas”, ou seja, as mulheres solteiras e sem filhos, devem respeito às “mamães”, sendo uma hierarquização já conhecida entre as mulheres na África.

dom da visão, reconhecido por Abraham e, mais tarde, na volta de uma peregrinação que fez a Jerusalém, o *status* de “intercessora das Nações”²⁰. Bérénice também participava, localmente, do grupo de intercessores que Abraham havia criado em sua igreja parisiense, mas ela reconhece “[...] jamais ter ganhado nada de mais”. Seu *status* então não tinha como ser comparado com o “internacional” de Henriette. Em contrapartida ao dom da visão que Abraham havia reconhecido em Henriette, ele esperava, como uma forma de reciprocidade, que ela lhe oferecesse um excedente de legitimidade carismática atestando sua inspiração divina. Assim, ele a convidou em várias ocasiões para o altar – “para o altar”, diz Bérénice, “[...] não se chama mesmo qualquer um!” – para que ela fizesse o relato das visões através das quais ela revelava, de um jeito encantador, tudo o que Deus queria ver acontecer através da atividade carismática de Abraham. O fato de que sua peregrinação a Jerusalém tinha conferido um *status* “internacional” a seu dom de visão reforçava igualmente, assim, a dimensão “internacional” do carisma de Abraham. Dessa forma, desconfiar da pertinência da acusação de feitiçaria formulada por Henriette, baseada em uma “visão”, acabava por colocar diretamente em questão o carisma de Abraham. Bérénice sabia que estava presa nesse jogo das hierarquias implícitas. E, como todos os fiéis, ela esperava febrilmente o retorno do profeta para que ele arbitrasse, tomasse posição, decidisse o destino a dar a esse conflito simbólico que o engajava, antes de mais nada, na medida em que Bérénice era uma de suas filhas mais devotas, e sobretudo para que ele colocasse um pouco de ordem em sua igreja que, cada vez que ele se ausentava, via a coesão de seus membros vacilar.

²⁰ Em setembro de 2001, Henriette participou de uma “reunião dos intercessores das nações”, organizada por Tom Hess, fundador da *Jerusalem House of Prayer for All Nations*, que é especializada em organizar peregrinações evangélicas em Israel.

O TRABALHO DE MEDIAÇÃO DAS MULHERES

Quando voltou, Abraham organizou um encontro com Henriette, que nesse meio-tempo tinha se afastado da igreja, sem conseguir convencê-la de voltar atrás em seu julgamento sentencioso. Ele também não conseguiu convencer Éric (que tinha visto sua liderança falhar por causa das críticas de Bérénice antes de ser confortado pela acusação de bruxaria da qual ela foi alvo) a reintegrar sua igreja. Éric, efetivamente, tinha tomado a decisão de colocar seu investimento religioso a serviço do predador congolês que Abraham havia convidado para a vigília de ano-novo. Tendo consciência da perenidade de sua atividade profética, seu “poder carismático” eclipsado pela exposição de seu duplo invertido (o “poder feiticeiro” de uma das filhas que vivia com ele), a acusação de bruxaria feita por Henriette contra Bérénice era aos olhos dos fiéis um presságio tão ruim que fez com que vários deles fugissem. Por consequência, ela afetava inevitavelmente o fundamento de seu próprio carisma: como seria possível, de verdade, que um profeta – ou seja, aquele que entende as coisas do “mundo espiritual” – tivesse podido ter como filha uma suposta bruxa cujo objetivo era destruir a obra de Deus que ele reclamava? Mais ainda, para os fiéis que sabiam decodificar, estava claro que essa acusação de bruxaria colocava diretamente em questão a ambiguidade de sua relação com as mulheres. Abraham tinha sucumbido às tentações? A gravidade desse momento de crise teve por efeito a queda dos efetivos de sua igreja: mais ou menos quinze fiéis, no máximo, assistiam ao culto de domingo quando Abraham voltou para a França, alguns meses depois.

Quando voltou, Abraham refugiou-se em uma forma de penitência e silêncio que ninguém nunca tinha visto. A sobriedade de seu vestuário (um colarinho romano e um sobretudo preto no lugar de terno e gravata extravagante) traduzia até mesmo certa inclinação para o arrependimento. Ele tomou a decisão de não dar sermões por um mês, mantendo-se longe do altar e deixando aos pastores convidados o cuidado de “restaurar” sua autoridade – “[...] ele é seu papai, você lhe deve respeito e obediência”. Abraham acabou por romper o silêncio que havia mantido pedindo publicamente, durante

sua primeira predicação dominical, às três filhas que viviam sob seu teto para que se mudassem, evocando sem se incomodar a reputação que haviam feito dele (sobre seu “deslize”, ele diz) de ser muito rodeado de mulheres (até em sua casa na periferia), e de manter com algumas entre elas relações ambíguas que a instabilidade de sua situação matrimonial podia deixar suspeitas. Das três jovens chamadas, apenas Bérénice foi coagida a fazê-lo, mesmo que tudo indicasse, considerando a proximidade e a cumplicidade de Bérénice e Esther, ambas gabonesas, que essa acusação visava indiretamente a essa última, mas não podia alcançá-la por causa de seu *status* de “primeira dama”. Abraham então finalizou por repudiar Bérénice que, no entanto, foi a base de sua atividade na França. Ele concordava assim com a acusação de bruxaria que, designando uma de suas filhas como uma bruxa possuída pelo espírito de Jezabel, incriminava um jogo de sedução sobre o qual ele havia fundado uma parte de seu poder carismático. Mas ele tinha esperanças, fazendo emenda honorável, de criar novas bases.

Assim, essa acusação de bruxaria que colocava novamente em questão os próprios fundamentos de seu poder carismático pelo realce da “natureza feiticeira do poder de Deus” (Tonda, 2000, p. 48), pode ser analisada como um meio hábil, através das mediações das mulheres, de preservar sob o domínio dos homens o exercício do poder carismático dirigindo a eles uma espécie de crise de honra e incriminando, prioritariamente, a influência nefasta do “poder feiticeiro” das mulheres “sedutoras”, mais do que as tentações inerentes do poder carismático. Sem demorar-me além da medida na situação pessoal de Bérénice, digamos, ainda assim, que, dentre todas aquelas que viviam com Abraham, ela era incontestavelmente a mais vulnerável. Não somente ela havia contraído poliomielite no Gabão, quando tinha dois anos, o que a deixou com uma grande deficiência no quadril que a fazia mancar muito (ora, a doença ou a deficiência são frequentemente interpretadas pelos fiéis como um sinal da atividade demoníaca), como ela também tinha tido que renunciar seus estudos superiores sob as injunções de Abraham e não trabalhava. Além disso, sua situação na igreja tinha recentemente se fragilizado desde que sua mãe, residente em Libreville, não podia

mais fazer doações à atividade carismática do profeta Abraham, como tinha por hábito. Renunciando a Bérénice, Abraham pensava então estar cortando pela raiz um “galho morto” de sua linhagem espiritual e negociando uma espécie de crise de honra que lhe permitia manter as aparências com aqueles que continuavam fiéis a ele. Projetando-se resolutamente no futuro, alguns de seus colaboradores, aliás, interpretavam sua atitude da seguinte maneira: eles estavam convencidos de que, pedindo para as mulheres saírem da casa dele, Abraham estava preparando seu novo casamento para dar à sua igreja, enfim, a estabilidade matrimonial que lhe faltava. E não se tinha nenhuma dúvida, segundo eles, de que sua futura esposa se encontrava entre as duas mulheres que ele havia autorizado ficar ao seu lado. Esther, que ele jamais havia tomado por filha espiritual, mas reconhecida espiritualmente como primeira dama, acreditava firmemente que seria ela.

DECLÍNIO DO PARENTESCO ESPIRITUAL

A capacidade de Abraham de dar a volta por cima não deve ser negligenciada. Os efetivos de sua igreja foram na verdade expiados e renovados, mesmo que uma boa parte dos novos fiéis não tivesse sabido mais do que pouca coisa das histórias que tinham abalado seu poder carismático. Ele pediu para seus pais carismáticos, especialmente o ganês instalado em Londres, para reforçar sua autoridade e organizar uma cruzada de evangelização que atraiu cotidianamente, em três dias, mais de cem pessoas. Sua igreja era de novo frequentada por mais ou menos sessenta fiéis regulares quando ele convidou, no verão de 2003, seu irmão biológico (que chamarei de Victor), também pastor na Alemanha, para um fim de semana de pregação no qual este último foi encarregado de fazer um anúncio oficial que recolocou definitivamente em questão as estruturas do parentesco espiritual sobre as quais Abraham tinha fundado o essencial de sua atividade carismática em Paris.

O SEGUNDO CASAMENTO (POR CONVENIÊNCIA) DO PROFETA

Uma dezena de fiéis, entre os mais próximos de Abraham, encontra-se em sua casa, na segunda, para agradecer Victor por sua visita, quando este adiantou-se para tomar a palavra e anunciar que seu irmão, “seu papai”, disse ele, precavido, havia se divorciado. A esperança de que sua relação secreta pudesse enfim ser oficializada podia ser vista no rosto de Esther. No entanto, em meio à celebração, Victor apressou-se em precisar que “[...] a família [no sentido carnal do termo] se encarregou de encontrar para ele uma nova esposa no país”. Depois de um momento de silêncio e hesitação, ele fez um sinal com a cabeça a uma jovem que ninguém conhecia, para que ela se apresentasse na frente deles com um passo incerto. O acolhimento foi glacial. Chegada à antevéspera de Kinshasa, essa jovem de pele clara era a nova esposa do profeta. Constrangida, ela compreendeu logo que sua integração na família espiritual de Abraham traria problemas, e que seu marido sem dúvida não havia lhe dito tudo sobre as relações ambíguas que mantinha em sua igreja. A partir do momento em que esse anúncio de casamento foi feito, as estruturas de parentesco espiritual sobre as quais o profeta solteiro Abraham tinha fundado sua atividade carismática se encontraram duramente afetadas. Nunca, efetivamente, seus mais próximos fiéis (tanto filhos como filhas) consideraram essa mulher como sua “mamãe espiritual”. E, de fato, Abraham ficou dividido entre o parentesco espiritual, que ele tinha valorizado em sua igreja como uma forma alternativa de sociedade, e a autoridade do parentesco carnal ao qual ele se voltou para justificar essa união conjugal. Colocado mais uma vez frente a frente a suas contradições, Abraham nunca teve oportunidade de celebrar religiosamente esse casamento, que acabou sendo de fato, e essa não é uma contradição pequena num universo pentecostal, um “casamento por conveniência”²¹.

²¹ De acordo com a lei francesa, a situação de duas “esposas” não o permitia provavelmente se casar no civil. No entanto, as igrejas pentecostais africanas geralmente consentem

SEGREDOS DE FAMÍLIA

Depois de vários meses de uma coabitação tempestuosa entre a nova esposa de Abraham e Esther, que acabou por deixar o pavilhão do profeta, as línguas não tardaram a se desenrolar. Algumas filhas espirituais do profeta, mortificadas, confessaram secretamente ter tido uma relação amorosa com ele, revelando também a dimensão incestuosa de seu poder carismático e a contradição estrutural que ele não deixou de criar se apresentando como um pai espiritual e marido em potencial. Mas o golpe de misericórdia veio daquela que ele havia feito implicitamente sua primeira dama. Esther, que havia começado um processo de divórcio que a afastou definitivamente de sua família em Libreville, confessou publicamente, perto de um ano depois do anúncio do segundo casamento de Abraham, que ela havia “dormido”, em suas próprias palavras, com ele. Para defender-se, Abraham a acusou várias vezes de ser uma “bruxa”, e de ter “combatido” sua nova esposa, exerceu na ocasião múltiplas pressões para que ela voltasse atrás com sua proposição, o recurso da bruxaria dessa vez sendo insuficiente para restaurar sua autoridade carismática, ainda que esse conflito que opunha diretamente Abraham e uma de suas fiéis próximas não passasse mais pela mediação simbólica das mulheres que, como no caso já comentado de Henriette e Bérénice, permitiu-lhe preservar sua legitimidade. Aos olhos de todos, Abraham havia se tornado alguém impossível de se defender. Mesmo seus filhos – as implicações para eles eram ainda maiores, já que eles viam afundar todas ou parte de suas aspirações a se tornarem líderes, na medida em que, segundo o princípio de filiação espiritual, “[...] herda-se o que o pai espiritual nos transmitiu [...]” (suas virtudes e seus vícios) – acabaram por deixá-lo. Além das relações amorosas, sexuais e “incestuosas” que ele havia tido com suas filhas espirituais, eles não compreendiam simplesmente como um profeta teria podido aceitar a imposição, por sua família carnal,

em alguns casos. Sobre esse assunto, ver Rick Van Djik (2004) a respeito da migração ganense para os Países Baixos.

de um casamento arranjado com uma jovem que não conhecia, já que com seu status de refugiado canadense, Abraham não havia tido oportunidade de retornar ao Congo fazia quase dez anos.

As ligações da família carnal e das tradições, com as quais o convertido supostamente deve ter rompido, contavam mais que a família espiritual que ele havia recriado a seu redor? Alguns fiéis tinham acabado por admitir que as filhas do profeta pudessem ter uma competição para se tornar sua prometida, como se se tratasse de uma rivalidade sã e leal, e muitos haviam até mesmo tido consideração por uma ou outra. Mas eles não pareciam poder tolerar que seu pai espiritual, em uma postura aparentemente contraditória com sua atividade evangélica, cedesse à pressão de sua família carnal e recorresse ao costume para se casar novamente com uma jovem de Kinshasa que, ainda que convertida, continuava sendo aos olhos deles um “mau partido”. Assim, o registro do parentesco espiritual, sobre o qual Abraham fundou sua atividade carismática, deve ser analisado não como uma sociabilidade de substituição, mas como uma estrutura dupla que, longe de distanciar definitivamente a atividade supostamente maléfica de tradições familiares e ancestrais, pode ser presa e desqualificada por elas. Ainda que limitado a um espaço social restrito (a casa do profeta), esse estudo de caso, marcado pelo celibato de Abraham, convida a ponderar sobre a tese do “*complete break with the past*” (Meyer, 1998) e a compreender a medida da relação ambígua, paradoxal, entre as estruturas familiares e linhagens herdadas, e as formas eletivas de sociabilidade pentecostal. “O mal”, escreve André Mary, é de todo modo inscrito “em alguma parte nos conflitos e ressentimentos acumulados no meio intrafamiliar” (2002b, p. 9). Assim, quer se trate de um processo de *desparentalização* “carnal” ou de *reparentalização* “espiritual”, o parentesco permanece um elemento central da sociabilidade pentecostal que pode colocar em perigo o meio, tanto ele é inscrito no cerne do “pensamento feiticeiro” (Yengo, 2008).

CONCLUSÃO

Concluindo, parece necessário lembrar que a atividade do profeta Abraham foi fundada sobre um registro de filiação e de parentesco espiritual instituído em detrimento de uma forma de divisão do trabalho evangélico mais convencional (pastor, diácono, ancião). Nessas estruturas elementares do parentesco espiritual (o pai, os avós, os irmãos, os filhos, as filhas), a análise de modalidades de transmissão do poder faz emergir o fato de que as mulheres são excluídas do exercício de liderança e da pregação, para benefício de uma dominação masculina que as predadoras exteriores por vezes realçaram, sem jamais colocarem em questão. As mulheres dessa igreja encontraram-se assim voltadas para as hierarquias marginais (o canto, associado a uma “dimensão estética” (Maskens, 2009), constitui um dos melhores exemplos) e frequentemente tem certas aptidões reconhecidas (cozinha, acolhimento, limpeza, secretariado) que, mesmo sendo justificadas por uma lógica de apelo divino, inscrevem-se incontestavelmente em uma continuidade das competências (domésticas) que lhes são geralmente atribuídas (Fancello, 2005). O caso de Henriette é sensivelmente diferente e constitui um bom exemplo do poder potencialmente subversivo da “visão” que por vezes é reconhecido nas mulheres. Sua palavra tem autoridade. E se, na maioria dos casos, essa autoridade é posta a serviço da dominação masculina (existem igrejas em que esse carisma “feminino” é instituído), essas mulheres podem ocasionalmente contestar o poder carismático dos homens, inclusive de maneira tortuosa, como no caso da acusação de bruxaria que Henriette formulou contra Bérénice.

Mais interessante (e difícil de acessar do plano metodológico) parece-me ser o papel essencial da sedução homem/mulher na elaboração do poder carismático de Abraham. Como tantos outros pastores fundadores de igrejas, esse “chefe de família” fundou sua atividade sobre uma contradição estruturante: ele representava efetivamente o pai espiritual e o marido ideal, mas sobretudo o “marido em potencial” para todas essas jovens, entre as quais ele havia escolhido filhas, que desejavam se casar e ascender socialmente

através do casamento, em uma forma de promoção social, virando uma “mamãe pastora”. O fato de que ele era um pastor-profeta solteiro (sua esposa legítima tendo ficado no Canadá) evidentemente contribuiu para reforçar esse fator. Anos depois da implosão de sua igreja, em uma de nossas numerosas entrevistas, Bérénice interpelou-me perguntando a seguinte questão, como que para me colocar na pista das razões que explicavam, segundo ela, o fracasso de Abraham: “Por que você acha que nenhum casamento jamais foi celebrado em sua igreja?” Efetivamente não faltavam solteiros, no entanto, e os casamentos são geralmente interpretados como um sinal de “bênção” para o pastor que os celebra em sua congregação. Mas Abraham exercia provavelmente um monopólio muito grande da sedução para que as jovens pudessem considerar outros homens com interesse. Ele era o “melhor” partido. A competição entre aquelas que tentaram seduzi-lo acabou, no entanto, por se degenerar, e sua exemplaridade como pai espiritual e marido potencial foi colocada em xeque.²²

A ambiguidade de sua relação com as mulheres, que é a base de seu poder carismático, incontestavelmente contribuiu para seu enfraquecimento e causou sua ruína. Mesmo aquelas que ele acreditava possuir terminaram por despossuí-lo de seu poder carismático. Abraham foi “derrubado”, segundo a fórmula usada. Mas o que me parece mais revelador da violência simbólica contra as mulheres nesse universo é que aquela que se acreditava prometida a fazer o papel de primeira dama, Esther, antes de ser traída pelo casamento (por conveniência) de seu marido espiritual, pagou um alto preço por sua

²² Outro elemento de explicação pode ser confirmado. Como os registros metafóricos do parentesco são estruturantes, os casamentos entre irmãos e irmãs parece ter sido excluído nessa igreja, como se estivessem implicitamente considerados como “incestuosos”. Os dois casamentos evocados neste artigo, porque uniram as filhas do profeta com jovens membros de outras igrejas de sua fraternidade espiritual, parecem atestar isso – a circulação de mulheres é geralmente fundada na proibição do incesto. Mas essa hipótese deve ser afirmada com muita precaução, já que conhecemos as recaídas consequências simbólicas que um pastor pode conseguir por um casamento entre dois membros de sua igreja. Alguns, aliás, fazem disso uma especialidade.

liberdade de expressão. Sua reputação de “[...] mulher que faz os homens de Deus falharem [...]”, ou seja, de sedutora, senão de mulher fácil, representada de maneira metafórica pelo espírito de Jezabel, que teria a possuído, a precedeu em todas as igrejas onde ela, em seguida, tentou se inserir, por causa, sem dúvida, de um princípio de solidariedade entre “homens de Deus” e do medo inspirado por essas mulheres que revelam a natureza feiticeira do poder de Deus e que podem fazer fracassar o poder carismático dos homens. Aos olhos dos fiéis, é significativo que Esther seja designada como a principal responsável pela implosão da igreja e pelo fracasso de Abraham. Os homens são certamente falhos, mas jamais culpados. Eles não seduzem: eles são seduzidos. As relações de sedução, fundadas sobre a contradição estruturante entre pai espiritual e marido em potencial, mesmo que sejam o princípio do exercício do poder carismático de alguns “homens de Deus”, são negadas como tais por uma hierarquização da culpabilidade que preserva seu poder carismático. Assim, as mulheres detêm um poder feiticeiro que, assim como alimenta o poder carismático dos homens, pode igualmente ameaçá-los. Ele deve, como tal, ser constantemente regrado através de dispositivos de libertação e de exorcismo que representa, em geral, um corpo a corpo sexuado entre os homens dotados de um poder carismático e mulheres possuídas. É, então, na responsabilidade atribuída às mulheres de fazerem fracassar os “homens fortes” e de serem, como escreve Sandra Fancello, as “eternas Evas” (2005, p. 85), que reside, parece-me, o principal recurso da dominação masculina e da violência simbólica contra elas nessas igrejas.

REFERÊNCIAS

- ADOGAME, Afe. Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements and the Politics of Religious Networking in Europe. *Nova Religio, The Journal of Emergent and Alternative Religions*, v. 7, n. 2, p. 24-41, 2003.
- _____. “I Am Married to Jesus!”: The Feminization of New African Diasporic Religiosity. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 143, p. 129-150, 2008.

ASHFORTH, Adam. *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 2005.

BAROU, Jacques. Les immigrations africaines en France au tournant du siècle. *Hommes et Migrations*, n. 1239, p. 6-18, sept./oct. 2002.

DEVISCH, René. La violence à Kinshasa ou l'institution en négatif. *Cahiers d'études africaines*, v. 38, n. 150-152, p. 441-469, 1998.

ENGELKE, Matthew. Past Pentecostalism: Notes on Rupture, Realignment, and Everyday Life in Pentecostal and African Independent Churches. *Africa: the Journal of the International African Institute*, v. 80, n. 2, p. 177-199, 2010.

FANCELLO, Sandra. Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 3, p. 78-98, 2005.

_____. *Les Aventuriers du pentecôtisme ghanéen: Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris: IRD-Karthala, 2006. (Collection Religions Contemporaines).

_____. Travailler sans affinité: l'ethnologue chez les "convertis". *Journal des anthropologues*, Actes du colloque: L'empathie en anthropologie, n. 114-115, p. 65-90, 2008.

FANCELLO, Sandra; MARY, André. *Chrétiens africains en Europe: prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris: Karthala, 2010.

FATH, Sebastien. La gestion du stigmaté, entre local et global: trois mega-churches afrocaribéennes à Paris. In: ENDELSTEIN, Lucine; FATH, Sebastien; MATHIEU, Séverine (Éd.). *Dieu change en ville: religion, espace, immigration*. Paris: L'Harmattan, 2010. p. 115-136.

FINE, Agnès. *Parrains, marraines: la parenté spirituelle en Europe*. Paris: Fayard, 1994.

FUMANTI, Mattia. A Light-Hearted Bunch of Ladies: Irreverent Piety and Gendered Power in the London Ghanaian Diaspora. *Africa*, v. 80, n. 2, p. 200-223, May 2010.

GAITSKELL, Deborah. Devout Domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa. In: WALKER, Cheryl. *Women and Gender in Southern Africa to 1945*. Claremont: David Philip Publishers, 1990.

_____. Power in Prayer and Service: Women's Christian Organizations. In: ELPHICK, Richard; DAVENPORT, Rodney. *Christianity in South Africa: a Political, Social and Cultural History*. Berkeley: University of California, 1997.

SCHILLER, Nina Glick et al. Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-Again Incorporation. *American Ethnologist*, v. 33, n. 4, p. 612-633, 2006.

HACKETT, Rosalind. Women and New Religious Movements in Africa. In: KING, Ursula. *Gender and Religion*. Oxford: Blackwell, 1995. p. 257-290.

HARRIS, Hermione. Yoruba in diaspora: an African church in London. London: Palgrave Macmillan, 2006.

HÉRITIER, Françoise; COPET-ROUGIER, Elisabeth (Éd.). La parenté spirituelle. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1995.

JULES-ROSETTE, Bennetta. Women in Indigenous African Cults and Churches. In: STEADY, Filomina Chiona. *The Black Woman Cross-Culturally*. Cambridge, MA: Schenkman, 1981.

_____. Privilege without Power: Women in African Cults and Churches. In: TERBORG-PENN, Rosalyn; HARLEY, Sharon; RUSHING, Andrea (Ed.). *Women in Africa and the African Diaspora*. Washington: Howard University Press, 1987. p. 101-119.

KERGOAT, Danièle. *Les Ouvrières*. Paris: Éditions du Sycomore, 1982.

- LANDAU, Paul. *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*. London: Currey, 1995.
- LAURENT, Pierre-Joseph. *Les Pentecôtistes du Burkina Faso: mariage, pouvoir et guérison*. Paris: Karthala, 2003.
- MARY, André. La tradition prophétique ivoirienne au regard de l'histoire. *Cahiers d'études africaines*, v. 37, n. 145, p. 213-223, 1997.
- _____. La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan. *Religiologiques*, Montréal: Université du Québec, p. 53-77, 1998.
- _____. Prophètes pasteurs: la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire. *Politique africaine*, n. 87, p. 69-94, 2002a.
- _____. Préface. In: TONDA, Joseph. *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala, 2002b. p. 5-10.
- _____. *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2009.
- MASKENS, Maïté. Identités sexuelles pentecôtistes: féminités et masculinités dans les assemblées bruxelloises. *Autrepart*, n. 49, p. 65-81, 2009.
- MATE, Rekopantswe. Wombs as God's Laboratories: Pentecostal Discourses of Femininity in Zimbabwe. *Africa*, v. 72, n. 4, p. 549-568, 2002.
- MEYER, Birgit. "Make a Complete Break with the Past": Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in Africa*, v. 28, n. 3, p. 316-349, 1998a.
- _____. Les Églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de "la tradition". *Anthropologie et Sociétés*, v. 22, n. 1, p. 63-83, 1998b.
- _____. Christianity in Africa: from African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology*, v. 33, p. 447-474, 2004.
- MOTTIER, Damien. Pentecôtisme et migration: le prophétisme (manqué) de la "Cité de Sion". *Archives de sciences sociales des religions*, n. 143, p. 175-194, 2008.

- _____. Réveils prophétiques et entrepreneuriat charismatique: creuset congolais et prophétisme ivoirien en France. In: FANCELLO, Sandra; MARY, André. *Chrétiens africains en Europe: prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris: Karthala, 2010. p. 155-178.
- MOYET, Xavier. *Pentecôtisme en Afrique de l'Ouest: entre délivrance et possession matérielle: étude comparative du message de la prospérité dans deux nouvelles églises*. 2007. Thèse (Doctorat en Ethnologie et Anthropologie Sociale) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.
- NDAYWEL, Isidore. La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993). *Cahiers africains*, v. 3, n. 6, p. 1-55, 1993.
- NDIAYE, Pap. *La condition noire: essai sur une minorité française*. Paris: Calmann-Levy, 2008.
- PEEL, John. Gender in Yoruba Religious Change. *Journal of Religion in Africa*, v. 32, p. 136-166, 2002.
- PFEIFFER, James; GIMBEL-SHERR, Kenneth; AUGUSTO, Orvalho Joaquim. The Holy Spirit in the Household: Pentecostalism, Gender, and Neoliberalism in Mozambique. *American Anthropologist*, v. 109, n. 4, p. 688-700, 1997.
- SIMON, Benjamin. African Christians in the German-Speaking Diaspora of Europe. *Exchange*, v. 31, n. 1, p. 23-35, 2002.
- TER HAAR, Gerrie. *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*. Fairwater: Cardiff Academic Press, 1998.
- TONDA, Joseph. Capital sorcier et travail de Dieu. *Politique africaine*, n. 79, p. 48-65, 2000.
- _____. *Le Souverain moderne: le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala, 2005.

VAN DIJK, Rijk. From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, v. 27, n. 2, p. 135-159, 1997.

_____. Negotiating Marriage: Questions of Morality and Legitimacy in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, v. 34, n. 4, p. 438-467, 2004.

WEBER, Max. *Sociologie des religions*. Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Gossein, introduction de Jean-Claude Passeron. Paris: Gallimard, 1996.

WILLAIME, Jean-Paul. Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 105, p. 5-28, 1999.

YENGO, Patrice. Le monde à l'envers: enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo. *Cahiers d'études africaines*, Paris, n. 189-190, p. 297-323, 2008.

Recebido em: 30/11/2014

Aprovado em: 09/01/2015