

revista ANTHROPOLÓGICAS
Ano 18, 25(1):107-127, 2014

O Líder é o Profeta, o Profeta é o Líder. Continuidades e descontinuidades da liderança carismática no contexto angolano

Ruy Llera Blanes^a

Neste texto pretendo refletir sobre a questão da liderança religiosa tal e como é explanada no contexto de movimentos cristãos proféticos angolanos. Refletirei sobre a permanente permutabilidade entre os conceitos político e religioso de liderança, utilizando o conceito de carisma como elemento destabilizador dessa relação, através da sua participação no processo de definição da categoria de profetismo. Argumentarei, finalmente, que o carisma é um mecanismo de regeneração a partir de continuidades sócio-políticas, e não tanto um iconoclasmo no seu estado puro, como defendia Max Weber.

Profetismo; Carisma; Liderança; Classificação; Angola.

Tanto no campo da antropologia como da filosofia política, vários autores têm argumentado acerca da forma como o problema da liderança política é, frequentemente, informado por noções religiosas ou sacralizantes (Vries 2006). Concomitantemente, o inverso foi igualmente explorado: a forma como a liderança religiosa se encontra irremediavelmente investida de um carácter político (Balandier 1955).

^a Investigador Pós-Doutoral, University of Bergen. Investigador Principal, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Department of Social Anthropology, Fosswinceklsgate 6, Floor 8, 5007 Bergen, Norway. E-mail: Ruy.Blanes@sosantr.uib.no.

Tratar-se-á, como na linha das sugestões recentes de Agamben, de uma teologia política ou de uma política teológica, através das quais detectamos os fundamentos mútuos – pelo menos no que ao contexto europeu diz respeito (Agamben 2011).

Talvez o campo conceptual onde essa permutabilidade se revelou mais profícua tenha sido o da noção de carisma, inaugurado como problema sociológico através da indagação da sua contribuição para organização económica da vida social e política por Max Weber (1947). Resumindo, para Weber, o carisma explicava o processo de instituição de liderança e autoridade em distintas sociedades, onde se verificava um processo colectivo de ‘atribuição’ de um carácter extraordinário a um líder, no qual eram imbuídos processos de legitimação e institucionalização que eram por sua vez formas de organização social. No entanto, como também sabemos, o carisma também é um tropo com uma carga semântica e experiencial enorme para líderes e seguidores religiosos, invocando questões de poder, discurso mediação, manifestação, etc. Aliás, a própria história etimológica do conceito – emergido no grego antigo e com expressão na tradição cristã romana – nos recorda que a sua configuração é essencialmente religiosa, remetendo para a ideia de dom divino que extravasa de Deus para os seres humanos por obra do Espírito Santo. Hoje, uma parte significativa da experiência cristã assenta na crença no poder carismático, seja por intermediação de um ‘especialista’ – por processos históricos de dispensação – ou por acesso direto ao Espírito Santo (Campos & Mauricio Júnior 2013).

Neste texto, pretendo argumentar que a polivalência semântica do carisma é o indicador central que permite entender a dupla composição – política e religiosa – do fenómeno da liderança, mas também desconstruí-la, detectando as respectivas continuidades e discontinuidades, descortinando a possibilidade de análise das lideranças religiosas para além do seu conteúdo espiritual. Noutras palavras, o carisma permite-nos entender lideranças através das suas fronteiras e limitações, e admitir que a liderança religiosa não se encapsula no domínio

do espiritual; pelo contrário, o carisma revela as componentes estética, temporal, psicológica e política da liderança religiosa, permitindo-nos sair do encapsulamento espiritual com que emerge, frequentemente, na literatura da antropologia da religião (Blanes 2013). Argumentarei, finalmente, que independentemente do invólucro espiritual com que é construída, a liderança religiosa é formada em continuidade com os campos: político, estético e econômico.

Weber já definira, no seu estudo inovador, a autoridade carismática como um tipo de liderança subversiva e revolucionária, na medida em que se desligava da ordem tradicional e burocrática existente e, através de uma noção de vocação espiritual (*'calling'*, na versão inglesa), inaugurava novas modalidades de organização sócio-política (Weber 1947:360-2). No entanto, tal como proponho aqui, o que estará, frequentemente, em causa será mais um processo de *'translação'*, no sentido lévi-straussiano, de significados e indexicalidades que reconfiguram, sem necessariamente rejeitar, iconoclasticamente, as ordens sociais estabelecidas.

Este argumento surge no âmbito das reflexões que tenho vindo a desenvolver nos últimos anos, relativamente, a movimentos cristãos de carácter profético na África, mais especificamente, a história e situação contemporânea de uma igreja angolana denominada de Igreja Tokoista, cujo nome advém do seguimento do seu profeta fundador Simão Gonçalves Toko (1918-1984). Nessa pesquisa, concluí que o problema da liderança religiosa se encontrava determinado, frequentemente, por um problema de identificação e classificação (*quem era, realmente, o líder fundador?*), mediada por processos de complexificação temporal e transformação territorial (Blanes 2014). No âmbito desta discussão, a noção de profeta ou profetismo aparecia como problema fundamental e de difícil resolução, tanto em termos de definição sociológica¹ como de categoria émica de identificação e atribuição. Ainda hoje, volvidos trinta anos após o falecimento de Simão Toko em Luanda, observo e participo em discussões sobre a figura e o legado do líder, inseridas no âmbito de disputas políticas entre distintos

sectores do seguimento de Simão Toko e as respectivas reivindicações de legitimidade e autenticidade no que diz respeito à recordação e ‘manutenção da memória’ do fundador (Blanes 2011, 2014).

Antes de desenvolver esse raciocínio aqui, proponho uma pequena reflexão sobre a complexa relação entre carisma e liderança, de forma a poder definir o campo de reflexão relativo aos profetismos em África e Angola em particular. Concluirei defendendo que o esforço, émico e ético, de produção de uma continuidade conceptual em torno da liderança religiosa, é em si mesmo a causa da profusão semântica e descontinuidade que detectamos na análise de movimentos proféticos como a Igreja Tokoista.

Carismas políticos e teológicos

Depois de várias décadas de prevalência do esquema weberiano, que o enquadrou no âmbito de processos de organização sócio-política e de autoridade, o problema do carisma foi objeto de revisão e complexificação, sem no entanto, abdicar da relevância interpretativa do pensador alemão. Um exemplo foi o trabalho desenvolvido por Charles Lindholm, que procurou introduzir uma analítica psicológica na antropologia da religião, recordando que o carisma é uma construção coletiva, que depende tanto da liderança como do próprio seguimento (Lindholm 1990, 2003). Neste contexto, refere-se à linha ‘durkheimiana’ do carisma, apontando-se o seu carácter coletivo e socializado. Como sugeriram Shills (1965) e Eisenstadt (2003), o carisma encontra-se, mais do que no âmbito da teologia, no âmbito da sociedade.

Efetivamente, na ciência política exploraram-se várias vezes as dimensões não religiosas do carisma, focalizando, precisamente, na parte do esquema weberiano da liderança e carácter ‘extraordinário’ da mesma no que diz respeito a processos de instauração e redefinição de autoridade política. Um caso paradigmático é obviamente o de Hitler e o nazismo, profusamente estudado sob este prisma (Pinto, Eatwell & Larsen 2007). Mas, como nos recordou também Stephan

Feuchtwang (2008) no seu exercício de ‘aplicação’ do conceito de carisma ao contexto político chinês, é preciso atentar tanto ao contexto como ao conteúdo do carisma enquanto fonte de autoridade, e enquadrar a possibilidade de haver não um carisma, mas sim, vários carismas. É neste sentido que ele distingue entre ‘bom’ e ‘mau’ carisma, alertando para as dimensões morais e éticas – do bem-estar ao problema da *accountability* – que afetam o processo de legitimação coletiva (Feuchtwang 2008). Implícita nesta ideia encontra-se também outra dimensão explorada por Feuchtwang junto com Wang Mingming: a arregimentação estética implicada no processo de legitimação, que configura as “fontes do carisma” (Feuchtwang & Mingming 2001: 19) e as transforma em tradição e, simultaneamente, potencialidade (Feuchtwang & Mingming 2001). Noutras palavras, a autoridade e legitimação carismática pode assentar tanto e simultaneamente em percepções e reconhecimentos de lógicas históricas, como no potencial ‘explosivo’ (Feuchtwang & Mingming 2001) de inovação, transformação – ideia que, espero, fique mais evidente no exemplo empírico que abordo em baixo. Em qualquer caso, esta distinção, a meu ver, é fundamental para trabalhar o conceito de carisma enquanto elemento desestabilizador, e não redutor ou redefinidor da problemática da liderança religiosa.

Uma narrativa implícita que perpassa estas propostas é, precisamente, um argumento relativo à dinâmica e transformação social: tal como Weber detectava a relevância do carisma enquanto autoridade política, promotora de mudança social (1947), os distintos contextos e estudos de caso discutidos pelos distintos autores preocupados com o carisma questionam processos de inovação, transição e transformação. No contexto religioso, esta dinâmica torna-se evidente tanto na análise de movimentos religiosos enquanto promotores de mudança social nos contextos onde emergem como sofrendo eles próprios processos de transformação – institucionalização, racionalização, expansão, etc. (Lindholm 2013). No que diz respeito ao cristianismo em particular, como refere Ramon Sarró, o debate que emerge a partir do estudo de

versões pentecostais e evangélicas do cristianismo, no caso particular da África, provocou precisamente uma reflexão acerca do problema da ruptura e/ou continuidade (Sarró 2012) – o que, por sua vez, não está desligado das vertentes teológicas e políticas com que o tropo do carisma circula nestes movimentos (Campos & Mauricio Júnior 2013). Desde este ponto de vista, o dom carismático, como diria Simon Coleman (2004), despoleta e desconstrói relações entre pessoas, e entre elas e o divino, afetando dimensões morais e subjetivas – mas também económicas e políticas. Daí que frequentemente a figura do ‘líder carismático’ se aplique a contextos tão díspares como o pastor de igreja, o profeta, a testemunha, o pregador, o gestor, etc., e configure manifestações e agencialidades diversas naqueles que o experienciam e invocam. O carisma circula, provoca e transmuta, criando e recriando processos de organização e agrupamento social. É um ‘mestre da desordem’, seguindo as palavras de Bertrand Hell (1999).

Assim, como diria Feuchtwang, o que está em causa no carisma não é tanto a individualidade de quem o incorpora ou veicula, mas o facto de se concentrar, numa pessoa (ou instituição, ou coisa), uma “fonte de expectativa para o extraordinário” (Feuchtwang 2008:94). Como propus noutro texto, a propósito do mesmo contexto empírico que descrevo aqui, esse carácter extraordinário é também um argumento para a transformação social a través da inauguração profética de novas percepções temporais (Blanes 2013), expectativas de revolução ou reforma frequentemente involucradas num processo messiânico. É o caso dos profetismos bakongo que descrevo na seção que se segue, mas também de outros movimentos bem conhecidos na literatura antropológica, como os ‘cultos *cargo*’ (Worsley 1957; Lattas 1992; Jebens 2004) ou os messianismos amazônicos (Fernandez & Brown 2001; Negrão 2001; Cepec 2009). É desde este ponto de vista que o carisma se manifesta como uma ideologia com consequências políticas.

Este exercício de desconstrução do carisma permite-nos chegar a duas conclusões parciais: o reconhecimento de que o carisma, sendo

recorrentemente, uma expressão – causa ou consequência – de liderança, não se esgota nesse terreno, antes configurando-se como participante no processo através da invocação de múltiplas dinâmicas de conexão e reconhecimento; e que, mais do que refletir um processo de sacralização do político, o carisma extravasa e complexifica a relação entre ambos os campos, provocando, frequentemente, mais descontinuidades do que continuidades.

É o que acontece, a meu ver, no que diz respeito à ligação bastante complexa e produtiva entre carisma e profecia, que se verifica em diversos contextos religiosos. Se do ponto de vista teológico, frequentemente, a profecia é uma manifestação e qualidade do carisma (visão, presciência), do ponto de vista político também é uma fonte de autoridade e simultaneamente um argumento turneriano de *communitas* e transformação social, através duma dinâmica de liderança e seguimento. Historicamente, são incontáveis os exemplos de formação de movimentos religiosos a partir de uma profecia, desde o Montanismo ao movimento mórmon de Joseph Smith Jr. Na secção que se segue, procuro exemplificar estes processos, indagando a relação entre carisma, profecia e individualidade profética.

Definindo profetas no Congo e Angola

A região do Baixo Congo e norte de Angola é conhecida por uma longa tradição de movimentos religiosos autóctones de base cristã que foram sendo conhecidos por ‘profetismos Kongo’ (MacGaffey 1986) ou ‘messianismos Bakongo’ (Balandier 1955). De tal forma que se pode estabelecer uma historiografia linhageira entre movimentos históricos como o de Dona Beatriz ‘Kimpa Vita’ (1684-1706) e outros movimentos que emergiram no período tardo-colonial, como o do Kimbanguismo, o Mpadismo e o Tokoismo (Balandier 1955; MacGaffey 1983; Sarró & Blanes 2009). Esta historiografia emerge tanto no campo émico, produzida e reproduzida pelos líderes e seguidores dos

movimentos acima mencionados, como no campo ético, identificada pelos distintos académicos que escreveram sobre os mesmos².

Georges Balandier (1955) e Wyatt MacGaffey (1983), que estudaram o mesmo movimento (Kimbanguismo) em distintos momentos históricos entre o período tardo-colonial e o pós-colonial, puderam não só contribuir com etnografias com um valor histórico importante, mas também aprofundar um tropo, que posteriormente, viria a ser componente da teologia política contemporânea: o reconhecimento do carácter eminentemente político da liderança religiosa, em particular no caso profético, onde o discurso, inerentemente, escatológico (messiânico) prenuncia, inevitavelmente, uma mudança na ordem das coisas. No caso do Congo, tratava-se, portanto, de um discurso anti-sistema, revolucionário que preconizava o fim do sistema colonial. Mais recentemente, Ramon Sarró, que elaborara um estudo sobre liderança, geração e memória na Guiné-Conakry (2008), pesquisou as continuidades e evoluções da nomenclatura da liderança estabelecidas no campo do seguimento de Simon Kimbangu, em parceria com Anne Mélice (Sarró & Mélice 2010). No seu caso, concluiu que existe na historiografia relativa a Kimbangu uma constante composição e recomposição do carácter profético da sua vida e obra, através do desenvolvimento de uma 'linhagem profética', transmitida de modo consanguíneo de pai para filho e neto (Sarró, Blanes & Viegas 2008).

No meu caso, através do estudo de uma igreja nascida na mesma matriz étnica e territorial que a Kimbanguista, mas cuja história se desenvolve posteriormente em Angola, fui elaborando, num processo análogo com a construção narrativa que os próprios seguidores de Toko desenvolvem, uma etnografia histórica do movimento através da reconstrução biográfica do fundador Simão Toko (1918-1984), figura incontornável do movimento, e do seu legado nos dias de hoje - tendo em conta que a Igreja Tokoista é uma das principais instituições cristãs em Angola, com acima de um milhão de seguidores. Antigo aluno e professor nas missões baptistas do norte de Angola (região onde nascera), Simão Toko encontrava-se em 1949 no Congo

Belga em Leopoldville (hoje Kinshasa) quando teve uma experiência carismática – a descida do Espírito Santo sobre ele e um grupo de seguidores seus, que lhe atribuiu uma missão de reforma espiritual na África e no mundo e indicou que deveria fundar um movimento autônomo de reforma espiritual. Essa iniciativa, ocorrida no momento de gênese dos movimentos políticos de libertação política congolezes e angolanos, levantou suspeitas das autoridades belgas, a ponto de expulsarem Toko e centenas de seus seguidores – todos de nacionalidade angolana – para a colônia portuguesa. Aí, viriam a conhecer sucessivos episódios de perseguição: prisão, exílio e trabalho forçado – o que por sua vez não impediu o movimento de prosseguir e aumentar a sua base de apoio, graças à lealdade dos seguidores, que resistiam à violência e, simultaneamente, tornavam-se agentes proselitistas nas áreas onde se encontravam exilados. No período pós-independência, viriam a conhecer um novo período de perseguição, motivado pelo enquadramento político do novo país, caracterizado por uma política anti-religiosa e pela perseguição da oposição política ao regime (Blanes & Paxe 2015). A situação duraria até à década de 1980 quando, após o falecimento de Toko, o próprio governo do MPLA viria, progressivamente, a alterar a sua abordagem ao fenómeno do religioso. A história do movimento tokoista é portanto, também, uma história de ‘sofrimento’ (Blanes 2011) caracterizada pelo fato extraordinário da liderança de Toko ter sido uma ‘ausência involuntária’, forçada pelas perseguições impostas pelos regimes colonial (português) e pós-colonial (angolano). Essa ausência não só não implicou o desaparecimento do seguimento, mas pelo contrário coincidiu com a sua multiplicação demográfica. Isto explica, em parte, a complexidade e heterogeneidade semântica que a figura de Simão Toko inspira nos seus seguidores nos dias de hoje (Blanes 2014³).

Desde este ponto de vista, um dos problemas identificados nesta persistência e complexidade, tanto por Sarró como por mim, foi a questão da temporalidade, isto é, a forma como a percepção da liderança profética foi mediada por questões de presença e memória,

cujos componentes vão variando conforme a geração e o lugar de produção. Frequentemente, invoca-se o problema da ‘presença’ (Sarró 2010) como conceito definidor e delimitador. Argumentamos, tanto em conjunto (Sarró & Blanes 2009) como individualmente, que estas dinâmicas eram motivadas por um processo político característico da história das religiões: o problema da sucessão geracional e da ‘dispensação carismática’ do profeta. Quando um movimento religioso surge em torno de uma figura profética e carismática, o que acontece quando essa mesma figura ‘desaparece’? Neste processo, despoletam-se vários questionamentos: que processos de legitimação política permitem a continuação do movimento para além do fundador? Quais os mecanismos de estabelecimento de ortodoxia e heterodoxia? Que regimes de recordação entram em ação? O argumento aqui, portanto, é que esses questionamentos engajam num processo classificatório: quem foi ‘realmente’ Simon Kimbangu? A resposta variará conforme o posicionamento histórico, geográfico, ético e político do interlocutor. No que diz respeito a Toko, ele foi, e é, visto ora como um profeta, paracleto, redentor, messias, Jesus Cristo africano, reformista, político, dirigente, líder, sábio, etc. Esta multiplicidade classificatória resultou de uma composição de fatores, que incluem o fato de o movimento de seguimento, inicialmente ocorrido numa circunscrição étnica específica – um grupo bakongo oriundo do Uíge emigrado em Leopoldville –, ter transcendido essa circunscrição e transformado, paulatinamente, num movimento multiétnico angolano e posteriormente transnacional e diaspórico. Mas, também, o fato de como referi acima, a liderança de Toko ter sido condicionada pelo seu constante exílio e ausência de contato direto com os seus seguidores – o que por sua vez contrasta com a lealdade que lhe prestavam. E finalmente, pelo fator geracional, ele próprio motivador de dinâmicas de inovação e/ou conservação no que diz respeito ao seu legado. O conflito que despoletou na igreja após o seu falecimento em 1984, e que provocou uma desestruturação institucional que separou vários grupos e lideranças intermediárias entre si, é um reflexo destas distintas dinâmicas, assim como na incapaci-

dade de desenvolver um mecanismo de transição política consensual. O conflito interno continua até aos dias de hoje, regenerando, constantemente, os debates sobre a figura e memória do líder fundador e o seu respetivo legado.

Portanto, tal como se depreende do uso múltiplo de descritores referentes a este tipo de liderança, nesta reflexão a categoria de profeta é particularmente complexa, na medida em que encapsula distintos níveis de significação e agência, mas onde em qualquer caso o carisma parece assumir um papel central. Numa obra seminal, David Anderson e Douglas Johnson intitulada *Revealing Prophets* (1995), discutem esta complexidade revisitando a tradição classificatória académica europeia relativa à ‘especialização religiosa’ na África Oriental a partir da clássica introdução da categoria de ‘profeta’, por parte de Evans-Pritchard, para descrever a religião entre os Nuer. Uma das conclusões da sua reflexão é que não é possível desligar a classificação e categoria de liderança da sua ‘localidade’ e ‘genealogia’. Recordam igualmente que, tendo isto em conta, a profecia e o profeta são, iminentemente, públicos, inseridos num idioma e tradição específicos ao qual reportam. Requerem uma plateia, por assim dizer (Johnson & Anderson 1995: 20). Essa tradição, no entanto, não é, necessariamente, localizada geograficamente, mas sim ideologicamente. Neste sentido, a ‘tradição’ pode ser tanto uma história local de práticas de adivinhação como a própria Bíblia, ou a noção de transmissão linhageira, por exemplo. O que estará em causa, então, serão as dinâmicas de conexão, como diria Sarró (2013): as ligações através das quais se identifica e constrói uma tradição. É neste sentido que Johnson e Anderson falam de ‘profetismo revelador’, na medida em que torna explícitas as conexões, as legitimações e contestações, tanto no âmbito espiritual como no prosaico, quotidiano.

O que ressalta desta análise é, portanto, a necessidade de destrinçar a noção de ‘profeta’ enquanto categoria bíblica e enquanto categoria extrínseca a uma tradição conceptual e teológica particular. Como

consequência, deparamo-nos com os limites da própria categoria do ‘religioso’, por relação à profecia e carisma.

Desde este ponto de vista, o caso de Simão Toko é particularmente relevante. Como referi acima, o movimento tokoista surgiu em 1949 a partir de uma experiência carismática ocorrida em Leopoldville. No entanto, essa experiência não redundou necessariamente na atribuição colectiva de um dom carismático a um líder individual. Por um lado, iniciou uma tradição profética no seio da igreja, o ‘vaticínio’, através do qual determinados membros – os chamados ‘*corpos vates*’ – obtêm a capacidade de realizar trabalho espiritual com dons graças à possessão espiritual por parte de profetas bíblicos (Daniel, Jeremias, etc.) e profetas ‘modernos’ (Simon Kimbangu, por exemplo). Esse trabalho espiritual é carismático, na medida em que é mediado por dons de origem divina. Por outro lado, o trabalho profético-carismático é desligado do trabalho de liderança política, na medida em que os *corpos vates* são figuras discretas no universo tokoista, desenvolvendo os seus trabalhos no âmbito dos chamados tabernáculos – espaços de reclusão e trabalho espiritual – da igreja⁴. Simão Toko, apesar de incorporar carismas e partilhar a sua visão através de profecias, nunca se afirmou como um profeta ou um corpo vate. Pessoalmente, ele preferia ressaltar a sua condição de dirigente, ocupando-se administrativamente de um movimento de reforma cristã, mas nunca colocando-se num patamar espiritualmente superior ao dos seus seguidores. No entanto, os seus seguidores nunca cessaram de lhe atribuir um carisma particular, individual, por forma a justificar a sua lealdade para com o seu projeto. A questão fulcral estaria em que as distintas sensibilidades e tendências dentro do universo tokoista lhe atribuíam – e atribuem ainda hoje – distintos ‘modos carismáticos’, isto é, ressaltavam carismas diferentes: um *carisma psicológico, individual*, exemplificado na recordação de Toko como uma pessoa atrativa com qualidades relacionais excepcionais; um *carisma espiritual*, reconhecendo o carácter profético da sua mensagem e o ‘milagre’ da sua sobrevivência a múltiplas tentativas de assassinato perpetradas pelos regimes colonial e

pós-colonial; um *carisma político*, justificado pelo reconhecimento da sua capacidade de influência no espaço público angolano; um *carisma organizacional*, justificado pela sua capacidade de estruturar um movimento institucional com as características e extensão da Igreja Tokoista num contexto particular de perseguição e clandestinidade; etc. As crises institucionais e políticas verificadas após o falecimento de Toko em 1984 são vistas pelos vários intervenientes como um ‘falhanço’ na capacidade de reproduzir esses carismas⁵.

Liderança, espírito e tradição

Tanto no caso de Toko como no do próprio Kimbangu, o debate persiste até aos dias de hoje: Qual a influência da ‘tradição’ na instauração de um regime de autoridade em redor dos respectivos líderes? E, tendo em conta o seu caráter messiânico e libertário, até que ponto os movimentos em causa supuseram ‘roturas’ das mesmas tradições? O argumento que prevalece na historiografia sobre estes movimentos é a sua proposta de ruptura com o sistema colonialista (Marcum 1969; Pélissier 1978). Esta argumentação, reproduzida igualmente pelos próprios agentes do sistema colonial, focaliza a atenção para a vertente revolucionária destes movimentos, acabando por ressaltar a sua qualidade ‘moderna’ – na medida em que se tratariam de propostas orientadas para um ‘estado futuro’ a partir de um processo de contestação política que seria simultaneamente de inovação espiritual. No entanto, movimentos como o tokoista incorporam tanto uma dimensão milenar e messiânica como uma mensagem reformista e conservadora, apelando a uma lógica de ‘tempo original’ prévio ao processo de corrupção espiritual e política provocado pela ‘europeização’ do cristianismo e posterior inserção no projeto imperial europeu. Esta lógica refere tanto à dimensão religiosa, cristã, como à social e política.

Nesta linha, como identificou Jean-Pierre Dozon (1974, 2006), existe neste tipo de fenómeno uma constante apropriação e reapropriação de conceitos de tradição e modernidade que faz com que ideia

– recorrente à época – de apresentá-los como meros ‘sincretismos’ se apresenta insuficiente. Dozon notava que o sincretismo implicava noções de autoctonia, empréstimo e alteridade (Dozon 1974:83), ou seja, a possibilidade de que um movimento local (por exemplo, a tradição espiritual bakongo) incorporasse um elemento forâneo (por exemplo, o cristianismo) e produzisse um movimento social ‘moderno’. Esse movimento, então, tornar-se-ia em algo ‘novo’ (uma igreja) ou então um “neo-traducionalismo” (Dozon 1974:87). Wyatt MacGaffey (1977) engajaria num exercício semelhante quando indagava sobre as “raízes culturais” do profetismo bakongo, embora recordando que:

“o processo sincrético é governado por poderosos fatores ideológicos e sociais de origem indígena que transformaram parcialmente não só a doutrina cristã, mas também os missionários que a trouxeram, sem o seu conhecimento” (MacGaffey 1977:192 – tradução minha).

O sincretismo, portanto, não é mais um processo unívoco. A questão, como viria a notar o próprio Dozon mais tarde (2006), é que se trata de um processo mais ambivalente e complexo, frequentemente, mediado por ideologias competidoras sobre o significado de ‘tradição’ e ‘modernidade’. Certamente, prosseguindo a lógica inicial, correríamos o risco de entrar num processo interminável de circularidade classificatória. Este tipo de reconhecimento devolve-nos ao debate estabelecido por Wyatt MacGaffey (1970) relativamente às ‘comissões religiosas’ dos Bakongo, através das quais inseria Simon Kimbangu dentro de uma tipologia de liderança local onde circulavam noções flutuantes de ‘chefe’ (*mfumu*), mago (*nganga*) e profeta (*ngunza*), cada qual revelando a dificuldade de destrinçar tão facilmente tanto o ‘local’ do ‘forâneo’ como o ‘religioso’ do ‘político’. Neste sentido por exemplo, Simon Kimbangu era, no tempo do seu ministério, profeta, mas também, curador (*healer*) e professor.

Por outro lado, se é frequente encontrar nos estudos sobre estes movimentos uma análise da sua contribuição ou impacto no cristianismo, muitas vezes, se ignora o impacto que ambos tiveram sobre a

tradição local. No caso concreto de Toko, notei frequentemente a duplicidade imagética criada em redor da sua figura, apresentada tanto através de uma condição religiosa como de uma condição ‘culturalista’, invocando, alternadamente, elementos espirituais como políticos. Mas, também, pude perceber o impacto que o ministério de Toko teve no sistema sócio-político local bakongo do norte de Angola, quebrando algumas normatividades pré-estabelecidas como seja a gerontologia e a especialização ritual. O novo regime de associação e liderança promovido por Toko, embora inspirado na tradição coletivista e mutualista bakongo (Blanes *no prelo*), provocou novas solidariedades e estatutos que confrontavam o ‘mundo dos velhos’ (Margarido 1966) e os ‘usos e costumes’ (Gonçalves 1967), em particular no que dizia respeito a componentes rituais, (por exemplo, a rejeição da dança e do fetichismo) e a hábitos comportamentais (vestimenta, etc.). No entanto, nas minhas conversas em Luanda com tokoistas bakongo, notei que não se trataria tanto de uma mera rejeição de tradição por parte de Toko, mas antes um processo de crescimento no seu seio⁶, posteriormente transcendida pelo fato de o tokoísmo se transformar numa instituição trans-étnica e multinacional.

Através destes debates apercebemo-nos do peso histórico e epistemológico que a noção de ‘tradição’ desfruta no contexto bakongo, onde a própria noção de normatividade que ela invoca se sobrepõe à das próprias necessidades de classificação com que especulamos aqui. Neste caso específico, a ideia de ‘tradição bakongo’ (Van Wing 1959; Bortolami 2012), frequentemente, associada a uma ideia de coletivismo linhageiro (*kanda*) usualmente ligado a uma territorialidade concreta, através do qual a questão da liderança surge patrimonializada e hierarquizada no seio de um processo de identificação mais abrangente (Pereira 2004). Essa tradição, apesar de se investir frequentemente com uma capa de imobilismo e estabilidade, sujeitou-se, nos momentos colonial e pós-colonial – aos quais se pode somar a questão da urbanização e da guerra que assolou Angola ao longo de três décadas, entre outras coisas –, a processos de reestruturação relevantes. A con-

tinuidade e emergência de movimentos cristãos como o tokoísmo fazem parte deste histórico de recomposição permanente da ‘tradição’, participando no processo de auto-constituição através da sua contestação e/ou continuação.

A sugestão que pretendo deixar neste ponto é que o carisma pode se revelar um instrumento útil para pensar as ‘comissões’ bakongo, ajudando a compreender o processo social de constituição de hierarquias de liderança e, simultaneamente, a sua contestação. No caso do tokoísmo, apreciamos como a própria construção de Toko como um líder carismático absorveu e reconfigurou noções plurais de ‘tradição’, passando ele próprio a participar no complexo.

Conclusão: continuidades e discontinuidades

Os antropólogos que trabalhamos em contextos religiosos tendemos a empregar uma definição mais ou menos aberta da própria categoria de ‘religião’, uma que nos permita produzir um campo de continuidade e comparabilidade conceptual inteligível. Frequentemente, no entanto, essa procura de continuidade implica, precisamente, o ignorar das discontinuidades e fraturas com que, frequentemente, nos deparamos no nosso trabalho empírico. No caso concreto da religião, esse esforço, frequentemente, se traduz em exercícios de delimitação institucional, ritual, discursiva, etc. Desde este ponto de vista, frequentemente, deparamo-nos com um campo de análise onde observamos uma continuidade entre o religioso e o político, que apesar de manifestar potencialidades epistemológicas não permite escapar da circularidade da narrativa de: ‘o político é religioso, o religioso é político’. Tendo isto em conta, considero útil a utilização de uma categoria desestabilizadora como a de carisma, na medida em que permite detectar as permutações e limitações da referida continuidade política-religiosa. Na qualidade de argumento de pluralidade, heterogeneidade e transformação social, o carisma assume um carácter revelador

que, por sua vez, torna explícitos os distintos processos classificatórios envolvidos no processo.

No caso da Igreja Tokoista, uma das primeiras conclusões que retirei foi o reconhecimento de um processo colectivo de ‘retrato compósito’ da figura de Simão Toko, retrato motivado pelas distintas operações de memória envolvidas na sua recordação, por sua vez invocadas por complexos processos de mobilidade, transição geracional e contestação política. Esse retrato compósito alimentava-se, simultaneamente, de elementos religiosos e não religiosos, apelando tanto a uma ou várias tradições epistemológicas teológicas como a distintas noções de ‘tradição’.

Neste contexto, observa-se, no sentido oposto ao de Weber, um processo de atribuição de autoridade carismática que, mais do que advogar um iconoclasmo sócio-político, absorve, reconfigura e translada elementos de tradição e inovação para o seu seio. Desde este ponto de vista, o carisma não é forâneo, não repudia o envolvimento no quotidiano (Weber 1947:446); pelo contrário, ele emerge da vontade regeneradora do quotidiano, tanto da parte do líder carismático como dos seus seguidores.

Notas

1 O meu colega e amigo Ramon Sarró, que desenvolve a sua pesquisa sobre um movimento limítrofe oriundo da RD Congo, o Kimbanguismo (Sarró 2009; Sarró & Blanes 2009; Sarró & Mélice 2010), partilhou vários momentos de trabalho de terreno comigo em Lisboa e Angola. Atento a esta problemática definicional, mais do que uma vez ele me perguntou: porquê, e em que medida, é que a Igreja Tokoista é ‘profética’? Este texto surge também no âmbito das respostas e discussões que emergiram a partir daí.

2 Na minha pesquisa, inseri o Tokoísmo na mesma tradição, embora com ressalvas importantes e notando a ambiguidade da construção narrativa em causa (Blanes 2014).

3 A capa da edição inglesa do livro (Blanes 2014) é precisamente um retrato do profeta, elaborado a partir de uma fotografia de Simão Toko de autoria desconhecida. A foto foi tirada no Vale do Loge, uma pequena aldeia no distrito do Uíge, onde Toko

e seus seguidores viveram na década de 1950 após a sua expulsão de Leopoldville para Angola, tendo sido submetidos a trabalho forçado (Blanes 2013b).

4 Como explico noutra lugar (Blanes 2014), isto não significa, no entanto, que o seu trabalho espiritual não tenha implicações políticas.

5 Desde o ano 2000, uma das facções maioritárias do universo tokoista – hoje considerada hegemónica – é liderada pelo Bispo Afonso Nunes, que reivindica o facto de ter sido ‘revestido’ pelo espírito de Simão Toko, procedendo-se assim a um mecanismo de ‘prolongamento biográfico’ de forma a legitimar a sua liderança atual (Blanes 2011).

6 Um exemplo foi o fato de Simão Toko ter empregado, na organização institucional do movimento, a categoria de ‘tribo’ como entidade aglutinadora de tokoistas do mesmo background cultural no seio da igreja (Blanes 2014). Essa categoria reportava tanto a uma noção de tradição local como de tradição bíblica, por relação às tribos de Israel.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 2011. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press.
- BALANDIER, Georges. 1955. *Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BLANES, Ruy. *No prelo*. “Mutuality, Resistance and Egalitarianism in a Late Colonial Bakongo Christian Movement.” In CHRISTOYANNOPOULOS, Alexandre & ADAMS, Matthew (eds): *Essays in Anarchism and Religion*.
- _____. 2014. *A Prophetic Trajectory. Ideologies of Place, Time and Belonging in an Angolan Religious Movement*. Oxford: Berghahn.
- _____. 2013a. “Extraordinary Times: Charismatic Repertoires in Contemporary African Prophetism.” In LINDHOLM, Charles (ed.): *The Anthropology of Religious Charisma. Ecstasies and Institutions*, pp. 147-167. Nova Iorque: Macmillan.
- _____. 2013b. “Da Confusão à Ironia. Expectativas e Legados da PIDE em Angola.” *Análise Social*, XLVIII (1):30-55.
- _____. 2011. “Unstable Biographies: The Ethnography of Memory and Historicity in an Angolan Prophetic Movement.” *History and Anthropology*, 22(1):93-119.
- BLANES, Ruy & PAXE, Abel. 2015. “Atheist Political Cultures in Independent Angola.” *Social Analysis*, 59(2), (*no prelo*).
- BORTOLAMI, Gabriele. 2012. *I Bakongo. Società, Tradizioni e Cambiamento in Angola*. Tese de Doutorado. Sassari: Università degli Studi di Sassari.

- CAMPOS, Roberta & MAURICIO JÚNIOR, Cleonardo. 2013. "As Formas Elementares da Liderança Carismática: O Verbo e a Imagética na Circulação do Carisma Pentecostal." *Mana*, 19(2):249-276.
- CEPEC, Michael. 2009. "The Myth of the Gringo Chief: Amazonian Messiahs and the Power of Immediacy." *Identities*, 16(2):227-248.
- COLEMAN, Simon. 2004. "The Charismatic Gift". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 10:421-442.
- DE VRIES, Hent & SULLIVAN, Lawrence (eds). 2006. *Political Theologies, Public Religion in a Post-Secular World*. Nova Iorque: Fordham University Press.
- DOZON, Jean-Pierre. 2006. D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps. *Socio-Anthropologie*, 17-18. (<http://socio-anthropologie.revues.org/index449.html>; acesso em novembro 2014).
- _____. 1974. "Les Mouvements Politico-Religieux: Syncrétismes, Messianismes, Néo-traditionalismes." In AUGÉ, Marc (ed.): *La Construction du Monde: Religion, Représentations, Idéologie*, pp. 75-111. Paris: F. Maspero.
- EISENSTADT, Shmuel. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Part 1*. Leiden: Brill.
- FERNÁNDEZ, Eduardo & BROWN, Michael. 2001. *Guerra de Sombras. La Lucha por la Utopía en la Amazonía Peruana*. Peru & Buenos Aires: CAAAP/CAEA-CO-NICET.
- FEUCHTWANG, Stephan. 2008. "Suggestions for a Redefinition of Charisma." *Nova Religio*, 12(2):90-105.
- FEUCHTWANG, Stephan & MINGMING, Wang. 2001. *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China*. London and New York: Routledge.
- GONÇALVES, José J. 1967. "O Tocoismo Perante a Sociedade Angolana (Relatório de Material Escolhido)." *Bulletin de l'Institut Fondamentale de l'Afrique Noire*, 29(3-4):678-694.
- HELL, Bertrand. 1999. *Possession et Chamanisme, les Maîtres du Désordre*. Paris: Flammarion.
- JEBENS, Holger. 2004. *Cargo, Cult, and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- JOHNSON, Douglas & ANDERSON, David. 1995. *Revealing Prophets in Eastern African History*. London: James Currey.
- LATTAS, Andrew. 1992. "Hysteria, Anthropological Disclosure and the Concept of the Unconscious: Cargo Cults and the Scientisation of Race and Colonial Power." *Oceania*, 63(1):1-14.
- LINDHOLM, Charles (ed.). 2013. *The Anthropology of Religious Charisma. Ecstasies and Institutions*. Nova Iorque: Macmillan.
- _____. 1990. *Charisma*. Oxford: Wiley & Sons.

- MACGAFFEY, Wyatt. 1983. *Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- _____. 1977. "Cultural Roots of Kongo Prophetism." *History of Religions*, 17(2):177-193.
- _____. 1970. "The Religious Commissions of the Bakongo." *Man (New Series)*, 5(1):27-38.
- MARCUM, John. 1969. *The Angolan Revolution: The Anatomy of an Explosion (1950-1962)*. Boston, MA: MIT Press.
- MARGARIDO, Alfredo. 1966. "L'Église Toko et le Mouvement de Libération de l'Angola." *Le Mois en Afrique*, 5:80-97.
- NEGRÃO, Lisias. 2001. "Revisitando o Messianismo no Brasil e Profetizando o seu Futuro." *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46):119-129.
- PÉLISSIER, René. 1978. "A la Recherche d'un Dieu Anti-Colonialiste." In *La Coloniedu Minotaure. Nationalismes et Révoltes en Angola (1926-1961)*, pp. 159-188. Orgeval: Éditions Péliissier.
- PEREIRA, Luena. 2004. *Os Bakongo de Angola: Religião, Política e Parentesco num Bairro de Luanda*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- SARRÓ, Ramon. 2014. Galileo and the Slaves: Religion and the Art of Reconnecting. Paper apresentado no workshop "Connections in the Religious Atlantic", Lisboa.
- _____. 2012. "The Love Boat, or the Elementary Forms of Charismatic Life." *Journal of Religion in Africa*, 42(3):453-459.
- _____. 2010. "Map and Territory: The Politics of Place and Autochthony among Baga Sitem (and their Neighbours)." In KNÖRR, Jacqueline & TRAJANO FILHO, Wilson (eds). *The Powerful Presence of the Past. Integration and Conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill.
- _____. 2009. "Kongo en Lisboa: un ensayo sobre la reubicación y extraversion religiosa." In Yolanda AIXELÁ et al. (eds.): *Introducción a los Estudios Africanos*, pp. 115-129. Barcelona: CEIBA.
- _____. 2008. *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone*. Edimburgo: International African Library.
- SARRÓ, Ramon & BLANES, Ruy. 2009. "Prophetic Diasporas. Moving Religion Across the Lusophone Atlantic". *African Diaspora*, 2(1):52-72.
- SARRÓ, Ramon, BLANES, Ruy & VIEGAS, Fátima. 2008. "La Guerre en temps de Paix. Ethnicité et Angolanité dans l'Église Kimbanguiste de Luanda". *Politique Africaine*, 110:84-101.
- SARRÓ, Ramon & MÉLICE, Anne. 2010. "Kongo and Lisbon: The Dialectics of Center and Periphery in the Kimbanguist Church." In FANCELLO, Sandra & MARY, André (eds.): *Chrétiens Africains en Europe: Prophétismes, Pentecôtismes et Politique des Nations*, pp. 43-68. Paris: Karthala.

- SHILLS, Edward. 1965. "Charisma, Order, and Status." *American Sociological Review*, 30(2):199–213.
- VAN WING, J. 1959. *Études Bakongo. Sociologie – Religion et Magie*. Bruxelas: Desclée du Brower.
- WEBER, Max. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. Glencoe, IL: Free Press.
- WORSLEY, Peter. 1957. *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London: McGibbon and Kee.

Abstract: In this text I propose to debate the problem of religious leadership as it is played out within Angolan Christian prophetic movements. I will discuss the permanent permutability between the political and religious concepts of leadership, using the concept of charisma as a destabilizing element of that relationship, through its participation in the process of definition of the category of prophetism. I argue that charisma is a mechanism of regeneration from socio-political continuities, and not so much an iconoclasm in its pure state, as Max Weber famously argued.

Keywords: Prophetism; Charisma; Leadership; Classification; Angola

Recebido em setembro de 2014.
Aprovado em novembro de 2014.