

## O Messias Entretanto Já Chegou. Relendo Balandier e o Profetismo Africano na Pós-Colônia

*Ruy Llera Blanes  
(Instituto de Ciências  
Sociais da Universidade de  
Lisboa)*

Desde o início de 2007, tenho desenvolvido trabalho de terreno com a Igreja Tocoista, um movimento cristão profético de origem angolana, numa investigação em curso em Lisboa que está a ser realizada em parceria com o meu colega Ramon Sarró (que por sua vez focalizou a sua pesquisa sobre uma igreja em vários aspectos próxima da Tocoista, a Igreja Kimbanguista) e que nos levou por mais de uma ocasião a Angola<sup>1</sup>. Na sua origem (na primeira metade do século XX), ambas as igrejas formavam parte de um universo de movimentos político-religiosos – onde se incluem outros fenómenos como o mpadismo ou o matsouanismo, entre outros – nascidos na região do Baixo Congo (Norte de Angola) e que vieram a ser conhecidos como “messiânicos”: sob o pretexto de uma mensagem profética (divulgada por Simão Toko, Simon Kimbangu, Simon Mpadi, André Matsoua e daí em diante), proclamavam a instalação de uma nova era espiritual livre da colonização missionária europeia através da chegada do messias, do paracleto ou do consolador. A essa proclamação juntava-se um discurso politizado de resistência ou mesmo combate aos projectos coloniais europeus – no caso, belga e português –, e portanto, de certa forma os discursos de libertação espiritual e política alimentavam-se mutuamente<sup>2</sup>.

Simon Kimbangu (1887-1951), nascido em Nkamba, uma aldeia situada a sul de Kinshasa (então Leopoldville), cresceu nas missões batistas locais, onde veio a exercer como catequista. Em 1921, abandonou a missão e começou o seu próprio ministério em Leopoldville, acabando preso pelas autoridades belgas passados poucos meses. Viveu durante 30 anos na prisão da então Élisabethville (hoje Lubumbashi), onde viria a falecer em 1951. Apesar do movimento de seguimento de Simon Kimbangu ter sido desenvolvido pela sua mulher (Marie Mwilu) e filho (Joseph Diangienda), as circunstâncias do seu (curto) ministério e vida em prisão, e as memórias das mesmas, transformaram Kimbangu numa figura religiosa e simultaneamente num líder com um forte impacto político e ideológico na região (ver Balandier 1963 [1955]; MacGaffey 1983; Sarró 2009b).

A biografia de Simão Gonçalves Toco (nascido em 1918, portanto na geração seguinte ao caso anterior) apresenta várias semelhanças e paralelismos, nomeadamente no que diz respeito à sua matriz étnica bakongo, a sua formação nas missões batistas (e posterior emancipação das mesmas); certamente, Toco terá sido inspirado pelo movimento de Simon Kimbangu (embora não de modo exclusivo; ver Blanes 2009). Dir-se-ia à primeira vista que foi um dos inúmeros movimentos que surgiram por inspiração do exemplo anterior. No entanto, o percurso particular do seu movimento distanciou e o diferenciou da matriz profética bakongo: tendo nascido igualmente em Leopoldville<sup>3</sup>, o facto de Toco e os seus seguidores serem de origem angolana levou a que fossem presos e deportados do Congo Belga sob a acusação de conspiração. Uma vez em Angola, o seguimento de Simão Toco transcendeu a barreira étnica e se transformou num “fenômeno angolano”, associado ao processo de libertação, independência e constituição nacionalista deste país (Grenfell 1998; Blanes 2009).

O contexto do Baixo Congo e Angola é, como vemos, um caso complexo e fascinante na história e sociologia do religioso em tempos coloniais. Marcada, desde a chegada de Diogo Cão à bacia do rio Congo em 1482, pela presença centenária de missões europeias e nomeadamente católicas no território do então Reino do Congo, esta região viria, após a Conferência de Berlim de 1884, a receber ao longo do século XX várias missões protestantes, em particular batistas, que se multiplicariam pelo interior das colónias belga e portuguesa (Freston 2004). Esta pluralização de ideologias cristãs, de acordo com alguns autores, estaria na raiz da formação de consciências independentistas (ibid.: 119-121), e em particular do surgimento de expressões cristãs autóctones progressivamente autonomizadas – como foi o caso das igrejas em análise neste artigo, que respondiam a contextos históricos de subjugação e violência extrema<sup>4</sup>. No caso tocoísta por exemplo, a mensagem de emancipação político-espiritual de Simão Toco revestia-se de um conceito reformista de “relembração”, que rejeitava a versão “branca”, “colonial” e “europeia” do cristianismo e procurava regressar a uma versão “original” (portanto não hierarquizada e opressora) da fé cristã (Blanes 2009). O resultado, tal como na Igreja Kimbanguista, seria o de um movimento religioso ideologicamente conservador, que rejeitava tanto o cristianismo colonial como a tradição africana de bruxaria e apelava a uma acção contra o *status quo*.

No entanto, este não foi, como sabemos, caso único. Outras forças, como os movimentos zionistas ou etiópicos da África do Sul (Sundkler 1961 [1948]; Leenhardt 1966), ou o harrismo (Shank 1983; Dozon 1995; Bureau 1996) e os movimentos aladura (Peel 1968) na África Ocidental, também viriam a constituir objeto de estudo para a compreensão do processo de independentização africana. Mas casos como o do kimbanguismo, por exemplo, viriam a ser paradigmas desta linha de pensamento, e foi através do seu estudo que antropólogos como Georges Balandier (e posteriormente Wyatt MacGaffey) desenvolveriam um importante corpo teórico sobre pessoa, religião e sociedade que viria a ter um forte impacto na antropologia africanista e da religião das décadas subsequentes<sup>5</sup>. Para Balandier por exemplo, o estudo destes movimentos entre os bakongo representava um caso único de “dinâmica social” dentro daquilo a que o próprio chamava de “a situação colonial” (1955). Levando a cabo trabalho de terreno precisamente na década que antecedeu a independência política do Congo, Balandier pôde testemunhar como o sistema colonial produzia, através da reacção (messiânica) dos sujeitos nele inseridos à força, o seu próprio fim.

O seu livro *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire* (1955), que resultara da sua tese de doutoramento defendida um ano antes, inauguraria este percurso e viria a marcar tanto a academia francesa como a sociologia, história e antropologia africanista subsequentes. A sua proposta de estudo comparativo entre as sociedades coloniais bakongo (Congo) e fang (Gabão) abriria, como veremos, um campo de reflexão teórica e heurística que ultrapassaria a mera abrangência territorial.

Para quem, tal como nós, se propôs estudar estes movimentos cinco décadas depois do trabalho seminal de Balandier, não é possível deixar de pensar num aparente paradoxo teórico (ou espécie de “profecia incumprida”): incorporando o seu esquema de forma literal, movimentos como o kimbanguismo e o tocoísmo, após as independências dos respectivos países, perderiam, por assim dizer, a sua condição ontológica: a luta contra a opressão política e espiritual do projecto colonial (ver Sarró e Blanes 2009). No entanto, não só tal coisa não aconteceu como hoje nos encontramos perante dois movimentos bem vivos, transformados e globalizados. E mais, analisando a situação atual na região, com movimentos como os Nsilulu (Ngodi 2006) ou Bundu Dia Kongo (liderado por Ne Mwanda Nsemi), entre muitos outros, percebemos que nos Congos (Congo-Brazzaville e Congo-Kinshasa) e no norte de Angola não só estes movimentos continuam a “fazer sentido” como parecem obedecer, apesar do fim do colonialismo, a paradigmas existenciais distintos ao da exclusiva “resistência” política.

Por outro lado, apesar do fim dos sistemas imperiais e da situação pós-colonial (ou neo-colonial, conforme a perspectiva) em que a África se encontra hoje<sup>6</sup>, o profetismo, messianismo ou milenarismo continuam a ser formas de experiência religiosa importantes neste continente – e, já agora, no mundo (Dozon 1995; Robbins e Palmer 1997). Não só o profetismo é um eixo ontológico constitutivo de entidades religiosas importantes – Testemunhas de Jeová, Mórmones, Adventistas, etc.; ver por exemplo Ceriani (2008) – como transcende a esfera do religioso e popula a esfera do político (ver Queiroz 1965; Agamben 2005; Blanes no prelo).

Nas páginas que se seguem, procurarei, através da indagação do percurso e das ideias de Balandier, demonstrar que não só esse paradoxo é aparente como também que a contribuição do antropólogo francês ainda é muito relevante para a antropologia política e da religião contemporâneas, continuando a oferecer-nos grelhas interpretativas para entender o os movimentos religiosos e sua inserção social nos dias de hoje (ver Copains 2001 para um argumento na mesma linha).

## BALANDIER E A “SITUAÇÃO ANTROPOLÓGICA”

---

Para tal, proponho fazer um exercício de contextualização histórica para tentar perceber em que ambiente é que Balandier levou a cabo a sua produção científica – um exercício que também é um processo de descoberta para quem, como eu, nem sequer era um projecto de pessoa nos anos em que Balandier se encontrava em Dakar, Libreville, Leopoldville ou Brazzaville, entre outros lugares.

Convém, no entanto, começar pela seguinte ressalva: a produção científica de Balandier, que se estende ao longo de quase sete décadas, não se resume aos problemas aqui discutidos. Para muitos antropólogos e sociólogos,

aliás, talvez Balandier seja mais conhecido pela sua produção noutras áreas que não o messianismo bakongo. Penso, por exemplo, nas suas obras *Antropologia Política* (1967), *Anthropo-logiques* (1974) e os seus ensaios sobre o quotidiano (1971), onde são permanentes as referências a uma sociologia dinâmica, a uma psicologia coletiva, à dialéctica entre “tradição” e “mudança”, às relações de poder, à contestação e à mudança (“mutação”). A sua “sociologia do desenvolvimento” (1956), entre outras, teve um impacto inegável não só no âmbito académico, mas também no político<sup>7</sup>. Outros exemplos poderiam ser aqui invocados; no entanto, penso que será seguro afirmar que esses ensaios de síntese teórica não seriam possíveis sem a sua experiência de terreno em África e consequente produção (Balandier 2002)<sup>8</sup>.

Chegado a esta região pela primeira vez em 1951, Balandier desenvolverá um ensaio de “sociologia atual” e uma “sociologia da dependência” que repercutirá em duas obras fundamentais: *Sociologie actuelle de l’Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* (1955) e *Sociologie des Brazzavilles Noirs* (1955b)<sup>9</sup>. Nelas – sobretudo na primeira –, desenvolverá o seu enquadramento sobre a “situação colonial”, onde, a partir de uma abordagem holística (incluindo as vertentes histórica, política, cultural e psicológica), defende em primeiro lugar a necessidade de pensar a sociedade como um fenómeno plural e heterogéneo, com sujeitos e grupos em interação mas com interesses e objectivos diferentes e frequentemente opostos, produzindo “dominantes” (colonizadores) e “dominados” (colonizados). Seria, portanto, necessária uma abordagem das divisões e fraturas (ou “turbulências” – ver Maffesoli e Rivière 1985) para melhor perceber as dinâmicas de mudança social produzidas pelo “contacto cultural”; aliás, Balandier não concebe perceber a sociedade sem recorrer às ideias de conflito e crise – mais a mais num contexto histórico “exemplar” (no sentido de ser revelador de lógicas e tensões) como o da descolonização.

Será a partir deste enquadramento que Balandier vai olhar para a situação particular dos movimentos religiosos na região do Baixo Congo enquanto “campos privilegiados de observação” (1963 [1955]:483) para a sua reflexão sobre a mudança social<sup>10</sup>. Utilizando como marco de referência os trabalhos precursores de Maurice Leenhardt (1976 [1902]) e Bengt Sundkler (1961 [1948]), Balandier vai propor um esquema que procura questionar três vertentes: 1) o “estado atual” da sociedade bakongo da época, colonizada por belgas e portugueses; 2) as condicionantes históricas do ponto de vista político-religioso (a memória do antigo Reino do Kongo e a tradição local de “ngunzismo” – ver MacGaffey 1970, 1977); e 3) a “individualidade” (personalidade, psicologia) dos líderes messiânicos – nomeadamente, a de Simon Kimbangu, o primeiro profeta de uma linhagem que incluirá Simon-Pierre Mpadí (fundador da Igreja dos Negros) e Simão Toco, entre muitos outros.

Balandier construirá um retrato do kimbanguismo como uma “reação racial” (bakongo) à colonização política e espiritual (1963 [1955]:432) através da capacidade de congregação propiciada pela figura de Kimbangu, antigo catequista batista que optou por se emancipar e pregar, por sua própria conta, o regresso do Salvador à África e para os africanos. Descrevendo como a atividade de Kimbangu viria a impregnar outros movimentos religiosos – e, sobretudo, as associações políticas que mais tarde desembocariam nos movimentos de resistência anti-colonial –, Balandier apercebe-se que está perante uma observação “real” sobre as origens de uma forma particular de nacionalismo

comparável ao que estava a ocorrer um pouco por todo o continente (1963 [1955]:486) e que se veio a cristalizar nos processos de independência africanos.

Neste contexto, é possível perceber que as suas preocupações acerca da “dinâmica” e “mutação” social o aproximavam mais a figuras britânicas da Escola de Manchester como Max Gluckman ou posteriormente Victor Turner do que propriamente à antropologia levada a cabo no seu próprio país (Voyé 2002:14)<sup>11</sup>. Por exemplo, se, na mesma época, Gluckman debatia a crise e o conflito na Zululândia, África do Sul (1955), na França começava a ganhar protagonismo a antropologia estruturalista do mito e do pensamento, protagonizada por Lévi-Strauss e outros. Neste contexto, Balandier posicionar-se-á tanto em oposição ao estruturalismo como ao funcionalismo britânico anterior à Escola de Manchester<sup>12</sup>.

Aliás, ao longo da sua trajetória académica, Balandier acabará precisamente por propor e representar um projeto alternativo àquilo a que poderemos chamar de hegemonia heurística da escola estruturalista – um dualismo que persiste na academia francesa até aos dias de hoje: onde uns procuram entender *systemes de pensée* e lógicas universais subjacentes, outros procuravam a agência do sujeito e a sua reação a um determinado contexto histórico (ver Jamin 1996 e o prefácio em Balandier 1987 [1967]). Aqui, o eixo de divisão heurística encontrar-se-ia entre o problema da “individualidade/coletividade”, por um lado, e o da “sincronicidade/diacronicidade”, por outro.

Em relação ao primeiro aspecto, se a posteriori nos é possível detectar algumas continuidades com o tipo de abordagens culturalistas norte-americanas promovidas por Ruth Benedict (1934) e Margaret Mead (1928, 1935), preocupadas pelo lugar do indivíduo na *gestalt* (no âmbito da escola da *culture and personality*), na realidade Balandier inspira-se mais nos debates sobre “psicologia racial” presentes em autores coetâneos como Roger Bastide (1948) e Frantz Fanon (1952) para explicar a situação de desestruturação dos sujeitos coloniais (1963 [1955]: 15 e seguintes). E fá-lo ainda incorporando o prisma historicista e situacional que parecia faltar a Benedict e Mead e que por sua vez encontraremos posteriormente em Louis Dumont (em particular em *Homo Aequalis*, publicado em 1983). Isto por sua vez, leva-nos ao segundo ponto: a incorporação historicizante de Balandier deve ser lida à luz de uma importante ruptura epistemológica com a prevalência da herança maussiana na antropologia francesa, presente nas máscaras Dogon de Marcel Griaule e as suas expedições (1938) ou mesmo na África fantasma de Michel Leiris (1934) – que efectivamente se preocupava com o indivíduo e a história, mas num registo autobiográfico.

Podemos dizer que, para Balandier, o trabalho de pesquisa sociológica (entendida no sentido lato e não disciplinar) em África o obrigou a olhar para três inevitabilidades: em primeiro lugar, os espaços e contextos culturais motivados por processos de inovação e mudança social e política (independências políticas, mudanças económicas, modernização democratização, etc.); em segundo, a importância dos sistemas religiosos e a sua mudança, por sua vez reveladores de novas configurações políticas; e finalmente, os mecanismos e linguagens que esses sistemas políticos assumiam nesse processo de mudança. Em suma, na sua obra distinguimos uma constante insistência na problemática da “ruptura” das continuidades sócio-culturais e a complexidade das relações entre “tradição e modernidade” que é em tudo oposta ao projecto estruturalista – que por sua vez, e contudo, viria a ser “hegemônico” na antropologia francesa (e não só) do pós-guerra e décadas subsequentes<sup>13</sup>.

## BALANDIER, A “SITUAÇÃO PÓS-COLONIAL” E O CUMPRIMENTO PROFÉTICO

---

Apesar dessa hegemonia, não deixa de ser verdade que o trabalho de Balandier sobre os messianismos bakongo foi, como comecei por afirmar, inspirador para toda uma linhagem de africanistas que estudaram, nas décadas subsequentes, questões de política e religião em África, nomeadamente no esforço de compreensão dos acontecimentos que marcaram este continente a partir da segunda metade do século XX.

No entanto, uma crítica possível a estas propostas poderia remeter para o “prazo de validade” das mesmas: sim, é possível compreender que a imposição repressiva dos sistemas coloniais belga e português acabou por favorecer uma resposta de resistência político-espiritual, como foi o caso das igrejas em discussão. No entanto, uma vez finalizado o processo colonial, qual a pertinência da análise “balandieriana”? Qual, finalmente, a prescrição de uma abordagem preocupada com a “questão local” e a sua informação histórica?

Os casos que nos encontramos a estudar hoje parecem mostrar que a questão política e o contexto colonial não seriam assim tão determinantes para a existência dos mesmos, e que talvez tivesse ficado algo por explicar na obra de Balandier. O trabalho de atualização histórica que temos vindo a desenvolver mostrou como estes movimentos se renovaram e reconfiguraram ao ponto de se tornarem instâncias e atores sociais fundamentais na Angola e na RD Congo de hoje. No caso kimbanguista, as transformações verificadas desde os momentos fundacionais foram notáveis. Liderada por Joseph Diangienda, filho de Kimbangu, a igreja foi reconhecida em 1959 (portanto na véspera da independência da RD Congo) e experienciou um processo de institucionalização, crescimento e hierarquização que a transformou num dos principais movimentos cristãos na RD Congo e com uma forte presença entre as redes migratórias congolezas na Europa e América do Norte. Entretanto, Nkamba, terra natal de Simon Kimbangu, foi transformada em santuário e local de peregrinação para milhares de congolezes e angolanos. A própria memória do líder se alterou e hoje Simon Kimbangu já não é recordado como um profeta mas sim como o próprio Espírito Santo (ver, entre outros, Mélice 2006; Eade e Garbin 2007; Sarró 2009c).

Por sua vez o tocoísmo, hoje a segunda maior igreja cristã em Angola a seguir à Igreja Católica, é a única de cariz “autóctone” com implantação em nível nacional. Conta igualmente com mais de um milhão de seguidores neste país. Além do mais, tal como a Igreja Kimbanguista, conheceu nas últimas décadas um processo de transnacionalização e “transcontinentalização” que promoveu a sua redefinição como uma igreja universal para além das fronteiras étnicas (bakongo), nacionais (angolana) ou continentais (africanas) que a marcaram nos seus primeiros tempos<sup>14</sup>. Esse processo de transnacionalização, por sua vez, ocorreu após o falecimento do profeta em 1984, o que é revelador do processo transformativo que a igreja conheceu após o período colonial e simultaneamente nos devolve ao problema da liderança profética – já que foi após a instalação de uma nova liderança no ano 2000, com a chegada do atual bispo da igreja (Afonso Nunes), que ocorreram grandes transformações institucionais, litúrgicas e doutrinárias (ver Blanes 2009)<sup>15</sup>. A Igreja Tocoista passou a ser uma “direção universal” e a palavra de ordem passou a ser a expansão e evangelização; simultaneamente, o ano 2000 inaugurou uma “nova era”, a era

do Milénio de Cristo, onde o “tabernáculo foi restaurado” (Blanes no prelo) e foi iniciada a construção de um novo templo na zona sul de Luanda.

Mais ainda, esse processo de reconfiguração implicou, em ambos os casos (embora de forma diferenciada e independente, e com resultados distintos), o reconhecimento ideológico de um cumprimento profético, isto é, de que, com Simão Toco e Simon Kimbangu não só se anunciou, proclamou a vinda do paraclete, do messias, como os próprios profetas (ou as suas reencarnações – ver Sarró, Blanes e Viegas 2008; Blanes 2009) eram o próprio messias, implicando assim uma nova era espiritual em África e no mundo. Nesta linha de raciocínio, a própria atribuição escatológica do conceito de “messianismo” identificado por Balandier deixaria de fazer sentido.

Neste contexto, poder-se-ia dizer que ambas as igrejas conheceram, na transição para a época pós-colonial, um processo de “rotinização” (invocando a expressão de Max Weber), isto é, de transformação de um movimento de seguimento de um líder profético numa entidade eclesiástica social e juridicamente reconhecida através de processos de complexificação organizacional e burocratização (ver Sarró e Blanes 2009). No caso da Igreja Tocoista, por exemplo, apesar da perseguição a que foi submetida nos últimos anos do período colonial<sup>16</sup>, esta viria a conhecer um processo de institucionalização através de uma intensa correspondência postal entre Simão Toco e os seus seguidores: durante um período de exílio forçado na ilha de São Miguel nos Açores, imposto pelo governo português, o profeta intercambiou milhares de cartas com os seus seguidores em Luanda, através das quais desenhou um corpo eclesiástico (composto por direções, grupos e classes), um corpo doutrinário (assente numa postura reformista, conservadora, e numa ideologia de carisma) e uma visão societal (onde a igreja seria um interlocutor pacífico na construção da Angola pós-independência) que redundaria no posterior reconhecimento oficial pelo estado português em 1974, nas vésperas da independência angolana (Blanes 2009, 2009b).

Mas também é verdade que tanto o tocoísmo como o kimbanguismo experienciaram, neste processo de evolução histórica e de transformação institucional, importantes fraturas sociológicas e ideológicas no seu seio, que levaram a episódios de divisão, confrontação e violência entre os seus membros, questionando mesmo a sobrevivência dos mesmos (ver Sarró, Blanes e Viegas 2008; Blanes 2009). Apesar da complexidade que acompanha esses processos, estas fraturas poderiam responder àquilo que chamamos de *surviving prophecy*, a tentativas de “sobreviver” à profecia: o desmoronamento, é verdade, da situação colonial que facultava a sua ontologia religiosa, mas também e sobretudo um problema de revezamento geracional após o falecimento do profeta original – Simão Toco em 1984 e Simão Kimbangu em 1951 (ver Sarró e Blanes no prelo).

Portanto, independentemente do fim da situação colonial, continuamos a observar neste *surviving prophecy* uma dinâmica balandieriana de situação, crise e reação. No caso da Igreja Tocoista, a sua história recente é paradigmática: sistematicamente perseguida pelo regime colonial português, viu, com a independência de Angola em 1975, o seu estatuto de movimento religioso legítimo, finalmente reconhecido. No entanto, com a nova orientação anti-religiosa do governo do MPLA de Agostinho Neto, voltou a ser objeto de perseguição policial e entrou na clandestinidade. Com a mudança de gabinete e entrada de José Eduardo dos Santos, a política em relação aos assuntos religiosos em Angola foi sendo progressivamente moderada. Mas quando o caminho para uma existência

pacífica parecia certo, a morte do profeta Simão Toco em 1984 desencadeou uma violenta disputa interna entre diferentes sectores da igreja e que provocou múltiplos processos de divisão e separação<sup>17</sup>. Neste momento, a Igreja Tocoista convive com uma dinâmica dúplice: uma tendência de divisão, despoletada pela crise de sucessão e perpetuada pelas distintas modalidades de memória do profeta existentes na igreja (Blanes no prelob), e uma tendência de difusão, motivada pelo seu processo de diáspora e pelo projecto “universal” do atual líder, o Bispo Afonso Nunes<sup>18</sup>.

## CONCLUSÃO : BALANDIER O MESSIAS

---

Quando perguntamos quer a um tocoista como a um kimbanguista como é que eles interpretam as crises experienciadas pelas suas igrejas nas últimas décadas, a resposta é curiosamente semelhante: fazem parte de um processo previsto pelo próprio profeta e refletido vezes sem conta nas Escrituras Sagradas. A crise é um processo inevitável, uma prova de fé que culminará numa unidade espiritual futura. Apesar das posições radicalmente opostas que marcam os participantes nos dois conflitos, todos os intervenientes coincidem em que se trata de uma “crise necessária” que fará com que todos cresçam espiritual e socialmente.

Para os tocoistas, por exemplo, os episódios de crise fazem parte da sua própria “história de sofrimento”, marcada, tanto no tempo colonial como pós-colonial, pela turbulência (Blanes 2009; para um discurso semelhante entre os kimbanguistas, ver Sarró 2009b). Neste sentido, poder-se-ia dizer que, para além do óbvio recurso ao discurso da experiência cristã de martírio e sacrifício (a que, de resto, o próprio Balandier fazia referência no seu retrato de Simon Kimbangu em *Sociologie Actuelle...*), existe no tocoísmo e no kimbanguismo uma linguagem (e memória) balandieriana de poder, crise e dinâmica social que nos permite compreender qual o peso do passado na situação “atual”, seja ela colonial ou pós-colonial. Percebemos então qual a “prescrição” do seu projeto: a dinâmica e a transformação.

Apesar de Balandier não nos oferecer, na sua teoria sobre os messianismos e a reação colonial, uma matriz explícita para entender os processos de rotinização religiosa que em última instância os transformam em pós-messianismos pós-coloniais, como o próprio afirmará no prefácio à terceira edição de *Sociologie Actuelle...*, o seu estudo da sociedade colonial, que caracterizava como sujeitas aos constrangimentos da ambiguidade e ambivalência, permitiria-lhe perguntar sobre a particularidade da “situação colonial”, mas também sobre a sua eventual aplicabilidade em outros contextos sociais (1971 [1955]:ix). Portanto, tal como foi capaz, na década de 1950, de identificar essa situação colonial, Balandier também continua, até aos dias de hoje, a refletir sobre a “condição pós-colonial”, uma situação que considera ser tão “totalizante” como fora a condição colonial (2007:24). Neste sentido, tal como sugere Balandier e encontramos em reflexões posteriores na antropologia francesa sobre a *mondialisation* (Copains 2001; Bayart 2010; entre outros), esta não será senão um produto da situação colonial, onde África e os africanos são apenas uma das perspectivas em jogo. É aqui que nos apercebemos que, mais do

que uma “noção conjuntural”, estamos perante um “modelo sociológico e histórico” (Copains 2001).

Finalmente, vemos como a grelha interpretativa de Balandier – um homem preocupado com os problemas epistemológicos e ideológicos do trabalho etnográfico e as suas implicações políticas – era contrária a uma visão estática, despolitizada e “irreal” de fazer antropologia. Como afirmou posteriormente numa Conferência Marcel Mauss, tratava-se de “restituir [aos africanos] a sua história em toda a sua complexidade, e aprender a conhecê-los no movimento que revelou a forma como negociam atualmente as suas relações, como se relacionam com os acontecimentos de hoje” (1999; tradução minha).

---

*Ruy Llera Blanes é investigador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Visiting Fellow na London School of Economics and Political Science*

## NOTAS

---

- 1 Este texto é uma revisão e expansão significativa de uma comunicação apresentada no III Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, que teve em lugar em Lisboa em Setembro de 2009, no âmbito de um painel “História da Antropologia: Diálogos com a Antropologia Contemporânea”, organizado por João Leal e Frederico Delgado Rosa. Agradeço aos organizadores e aos participantes no evento as suas críticas e comentários. Igualmente, não teria sido possível escrever este texto sem o valioso contributo de Ramon Sarró, que me ensinou sobre a importância do trabalho de Balandier e com quem discuti muitas das problemáticas aqui apresentadas, tanto no ambiente académico como em pleno terreno. Obviamente, este texto também é uma singela homenagem a Balandier, uma das grandes figuras da antropologia contemporânea.
- 2 Existe na literatura aqui abordada uma profusão de conceitos com significados distintos mas com utilizações semelhantes – messianismo, profetismo, milenarismo –, o que em parte deriva de tradições conceptuais anglófonas ou francófonas. Aqui, privilegiarei o termo “profetismo”, mas empregarei igualmente “messianismo” para me referir às elaborações teóricas de Balandier. Para uma discussão da problemática, remeto para Dozon (1978 [1974]) e Anderson e Johnson (1995).
- 3 Simão Toco tinha emigrado para Leopoldville para trabalhar na missão batista desta cidade enquanto líder de coro e catequista. Em Julho de 1949, quando já se começava a distanciar ideologicamente dos missionários belgas, organizou uma noite de vigília e oração junto com muitos dos seus alunos e seguidores. Nessa noite, o Espírito Santo desceu sobre eles e começaram a falar em línguas e profetizar. Este acontecimento, interpretado no seio da igreja como o momento em que o Espírito Santo desceu sobre África, é recordado como o momento fundacional do tocoísmo.
- 4 O Baixo Congo, na época, fazia parte do Estado Livre do Congo e, após 1908, do Congo Belga. O norte de Angola conheceria, ao longo do século XX, a versão mais activa e repressora do colonialismo português depois da instauração em 1933 do regime do Estado Novo. Neste contexto, o aparecimento de ambos os movimentos coincide com o início da queda dos respectivos regimes coloniais, materializada na independência do Congo em 1960 e de Angola em 1975.
- 5 Ver, a título de exemplo, Peel (1968), Dozon (1978 [1974]), Fernandez (1982) e MacGaffey (1983), entre outros (para uma revisão da literatura, ver Sarró 2009). A Igreja Tocoísta acaba por ser, neste contexto, um caso inverso de virtual desconhecimento da mesma na academia.
- 6 Penso aqui, como pano de fundo, nas reflexões sobre a condição africana no apogeu da modernidade e do neoliberalismo (ver, por exemplo, Mamdani 1996; West 2005; Comaroff e Comaroff 2006; Ferguson 2006).
- 7 Foi, aliás, Balandier quem propôs, no livro *Le Tiers-Monde, Sous-développement et Développement* (1956), o termo “Terceiro Mundo” - inspirado no teórico da Revolução Francesa Abbé Sieyès e o seu tiers état, mas involuntariamente tornado universal na sua aceção inglesa, Third World -, em referência à situação dos povos africanos e a sua relação com os empreendimentos coloniais.
- 8 É provável que a sua experiência como resistente na II Guerra Mundial também tenha contribuído. Balandier viveu os movimentos de libertação e o processo de descolonização africana “desde dentro” e era crítico do sistema colonial, pelo que a sua antropologia pode ser considerada como um posicionamento político perante os grandes acontecimentos do século XX: as Guerras Mundiais e a Descolonização (Balandier 2009; Voyé 2002). É também conhecida a sua afiliação ao Partido Comunista francês e a influência marxista de antigos professores como Maurice Halbwachs (idem), sendo portanto possível fazer uma interessante leitura das suas teorias a partir da matriz marxista – a ontologia social, o poder, a dialética histórica, as estruturas sócio-económicas – (ver Amselle 1986). Não o farei aqui por não constituir esse o objectivo deste texto.
- 9 Balandier já publicara anteriormente textos preliminares sobre a situação colonial e sobre os messianismos bakongo (1951, 1953), que no entanto aparecem revistas e enquadradas em *Sociologie Actuelle*...
- 10 Como referimos acima, o livro não se restringe no entanto ao caso bakongo. Se na primeira parte Balandier elabora a sua proposta teórica sobre a “situação colonial” e a sua negação, na segunda e terceira debruçar-se-á sobre as mudanças sociais entre os fang do Gabão (secção 2) e finalmente entre os bakongo (secção 3, mais em foco neste artigo), para então se debruçar conclusiva e comparativamente sobre a questão da sociologia dinâmica e das mudanças sociais.

- 11 Essa afinidade é evidente no seu capítulo sobre a situação colonial em *Sociologie Actuelle...*, onde assume se identifica com a postura historicista de Gluckman (Balandier 1963 [1955]).
- 12 Não é, no entanto, frequente encontrar referências explícitas a essa aproximação de Balandier à Escola de Manchester nas “histórias da antropologia” (ver por exemplo Bloch 1983; Werbner 1990). Este silêncio é interessante de constatar, mais tendo em conta a importância que o problema do religious change viria a assumir para antropólogos e historiadores britânicos a trabalhar em África nas décadas subsequentes. Veja-se, a título de exemplo, Ranger e Kimambo (1972) ou Peel (2000), entre outros.
- 13 Obviamente, mesmo reafirmando o impacto do projecto estruturalista na antropologia durante a segunda metade do século XX, não quero com isso subalternizar as abordagens historicistas e o seu impacto epistemológico na antropologia. Penso aqui, por exemplo, na antropologia norte-americana e em figuras como Sidney Mintz (1985), Marshall Sahlins (1981) e, posteriormente, Jean e John Comaroff (1992).
- 14 Ver Blanes (2009). Hoje em dia, a Igreja Tokoista conta com delegações e igrejas em vários países da África Subsaariana (RD Congo, Namíbia, Zâmbia, Moçambique), Europa (Portugal, Espanha, França, Holanda, Bélgica, Inglaterra, Itália) e até no Japão.
- 15 Nunes afirmou que tinha sido visitado e “incorporado” pelo espírito de Simão Toco, que assim regressou à terra após o falecimento e ida para o céu (Blanes 2009, 2011, 2011b). Esta afirmação implicou a renovação da memória coletiva em relação ao profeta original, tendo em conta que a grande maioria dos crentes tocoistas aceitou essa reivindicação.
- 16 O governo português, através da sua polícia política a PIDE, recebeu Simão Toco e centenas dos seus seguidores em 1950 pelas mãos das autoridades belgas, que os tinham preso em Leopoldville pouco após o momento fundador de 1949. Desde esse momento até à sua saída do território angolano, os portugueses submeteram Toco e muitos dos seus adeptos a campos de trabalho, prisões, torturas e exílios (ver Blanes 2009b).
- 17 Em 1992, quando o governo angolano procedeu a uma campanha de reconhecimento oficial e legalização de movimentos religiosos, foram registadas três “Igrejas Tokoistas” distintas (ver Viegas 1999; Blanes 2009). Hoje ainda persistem diversos grupos, sendo que os principais são a Direcção Central (a facção maioritária) e os chamados 12 Mais Velhos.
- 18 No caso da Igreja Kimbanguista, as disputas internas surgiram já no século XXI e na geração dos netos de Simon Kimbangu, após o falecimento do último dos filhos do profeta. Ver Sarró, Blanes e Viegas (2008).

## BIBLIOGRAFIA

---

- AGAMBEN, Giorgio. 2005. *Política y Mesianismo* (edição de Alfonso Galindo). Madrid: Biblioteca Nueva.
- AMSELLE, Jean-Loup. 1986. "Au-delà de l'anthropologie marxiste". *AA.VV., Afrique Plurielle, Afrique Actuelle: hommage à Georges Balandier*. Paris: Karthala.
- ANDERSON, David e Douglas H. JOHNSON. 1995. *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*. Londres: James Currey.
- BALANDIER, Georges. 1951. "La Situation Coloniale". *Cahiers Internationaux de Sociologie* 11: 44-79.
- \_\_\_\_\_. 1953. "Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire". *Cahiers Internationaux de Sociologie* 14: 41-65.
- \_\_\_\_\_. 1955. *Sociologie Actuelle de L'Afrique Noire*. Paris: Presses Universitaires de France (2ª Edição, 1963 ; 3ª Edição, 1971).
- \_\_\_\_\_. 1955b. *Sociologie des Brazzavilles Noirs*. Paris: Armand Collin.
- \_\_\_\_\_. 1956. *Le « Tiers Monde ». Sous-Développement et Développement*. Paris : Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Sens et Puissance, les Dynamiques Sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Anthropo-logiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. 1987 (1967). *Antropologia Política*. Lisboa: Presença.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Ce que j'ai appris de l'Afrique". *Journal des Africanistes* 69(1): 259-270.
- \_\_\_\_\_. 2002. "De l'Afrique à la surmodernité : un parcours d'anthropologue. Entretiens avec Georges Balandier". *Le Débat* 110: 3-15.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Préface". In Marie-Claude Smouts (dir.), *La Situation Postcoloniale. Les Postcolonial Studies dans le débat français*. Paris: Sciences Po.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Le Dépaysement Contemporain. L'Immédiat et L'Essentiel. Entretiens avec Joel Birman et Claudine Haroche*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BASTIDE, Roger. 1948. *Sociologie et Psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BAYART, Jean-François. 2010. *Les Études Postcoloniales. Un Carnaval Académique*. Paris: Karthala.
- BENEDICT, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Nova Iorque: Houghton Mifflin.
- BLANES, Ruy. 2009. "Remembering and Suffering: Memory and Shifting Allegiances in the Angolan Tokoist Church". *Exchange* 38(2): 161-181..
- \_\_\_\_\_. 2009b. "Circunscrição Moral: Mobilidade, diáspora e configurações doutrinárias na Igreja Tokoista". In Renato do Carmo & José Alberto Simões (orgs.) *A Produção das Mobilidades: Redes, espacialidades e trajectos num mundo em globalização*. Lisbon: Imprensa de Ciências Sociais,
- \_\_\_\_\_. No prelo. "Prophetic Lives. Leadership, charisma and the global in the Angolan Tokoist Church". In André Mary & Sandra Fancello (eds). *Christianismes Indigènes et Nations Missionnaires en Europe*. Paris: Karthala.
- \_\_\_\_\_. No prelo. "Unstable Biographies. The Ethnography of Memory and Historicity in an Angolan Prophetic Movement". *History and Anthropology* 22(1).

- BLOCH, Maurice. 1983. *Marxism and Anthropology: The history of a relationship*. Londres: Routledge.
- BUREAU, René. 1996. *Le Prophète de la Lagune. Les Harristes de Côte d'Ivoire*. Paris: Karthala.
- CERIANI, César. 2008. *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- COMAROFF, John e Jean COMAROFF. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: University of Chicago Press.
- COPAINS, Jean. 2001. "La « situation coloniale » de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique ?". *Cahiers Internationaux de Sociologie* 110: 31-52.
- DOZON, Jean-Pierre. 1978 [1974]. "Os Movimentos Político-Religiosos (sincretismos, messianismos, neotradicionalismos). 3, Análise de dois tipos de movimentos político-religiosos: o kimbanguismo e o kitawala". In Marc Augé (org.). *A Construção do Mundo (Religião, Representações, Ideologia)*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. 1995. *La Cause des Prophètes: Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris: Seuil.
- DUMONT, Louis. 1983. *Essais sur l'Individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Le Seuil.
- EADE, John e David Garbin. 2007. "Reinterpreting the relationship between the centre and periphery: pilgrimage and sacred spatialisation among Polish and Congolese communities in Britain". *Mobilities* 2(3): 413-424.
- FANON, Frantz. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil.
- FERGUSON, James. 2006. *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*. Durham, NC: Duke University Press.
- FERNANDEZ, James. 1982. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- FRESTON, Paul. 2004. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLUCKMAN, Max. 1955. *Custom and conflict in Africa*. Oxford: B. Blackwell.
- GRENFELL, James. 1998. "Simão Toco: An Angolan Prophet". *Journal of Religion in Africa* 28(2): 210-226.
- GRIAULE, Marcel. 1938. *Masques Dogon*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- JAMIN, J. 1996 (1991). "La Antropología Francesa". In Pierre Bonte & Michel Izard (eds.). *Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.
- LEENHARDT, Maurice. 1966. "Prophetisme Africain". *Le Monde Non Chrétien* 79/80: 53-62.
- \_\_\_\_\_. 1976 (1902). *Le Mouvement Ethiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*. Paris: Academie de Sciences d'Outre-Mer.
- LEIRIS, Michel. 1934. *L'Afrique Fantôme*. Paris: Gallimard.
- MACGAFFEY, Wyatt. 1970. "The Religious Commissions of the Bakongo". *Man* 5(1): 27-38.
- \_\_\_\_\_. 1977. "Cultural Roots of Kongo Prophetism". *History of Religions* 17(2): 177-193.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Modern Congo Prophets: Religion in a Plural Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- MAFFESOLI, Michel e Claude Rivière (eds). 1985. *Une Anthropologie des Turbulences. Hommage à Georges Balandier*. Paris: Berg International Éditeurs.
- MAMDANI Mahmood. 1996. *Citizen and Subject : Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MEAD, Margaret. 1928. *Coming of Age in Samoa. A psychological study of primitive youth for western civilisation*. Nova

lorque : William Morrow.

\_\_\_\_\_. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Nova Iorque: William Morrow.

MÉLICE, Anne. 2006. "Un Terrain Fragmenté. Le kimbanguisme et ses ramifications". *Civilisations* 54(1-2): 67-76.

MINTZ, Sidney. 1985. *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking Press.

NGODI, Etanislás. 2006. *Milicianisation et Engagement Politique au Congo Brazzaville*. Paris: L'Harmattan.

PEEL, J.D.Y. 1968. *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*. London: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2000. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1965. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus / Editora da Universidade de São Paulo.

RANGER, T.O. e Isaria Kimambo. 1972. *The Historical Study of African Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

ROBBINS, Thomas e Susan Palmer. 1997. *Millennium, Messiahs, and Mayhem: contemporary apocalyptic movements*. Londres: Routledge.

SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

SARRÓ, Ramon. 2009. *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone*. Edimburgo: Edinburgh University Press for the International African Institute.

SARRÓ, Ramon. 2009b. "O sofrimento como modelo cultural: reflexões antropológicas sobre a diáspora religiosa africana". In Chiara Pussetti & Luis Silva Pereira (orgs.). *Sufrimento e Diversidade*. Lisboa: ISPA.

SARRÓ, Ramon. 2009c. "Kongo en Lisboa. Un ensayo sobre la reubicación y la extraversion religiosa". In Y. Aixelà, J. Martí e Ll. Mallart (eds). *Introducción a los Estudios Africanos*. Vic: Ceiba.

SARRÓ, Ramon e Ruy Blanes. 2009. "Prophetic diasporas: moving religion across the Lusophone Atlantic". *African Diaspora: Journal of Transnational Africa in a Global World* 2(1): 52-72.

\_\_\_\_\_. No prelo. "Geração, Presença e Memória na Igreja Tocoista em Angola". *Etnográfica*.

SARRÓ, Ramon, Ruy Blanes e Fátima Viegas. 2008. "La guerre dans la paix: ethnicité et angolaité dans l'Église kimbanguiste de Luanda". *Politique Africaine* 110: 84-101.

SHANK, David. 1983. "The Prophet Harris: a historiographical and bibliographical survey". *Journal of Religion in Africa* 14(2): 130-160.

SUNDKLER, Bengdt G. M.. 1961 (1948). *Bantu Prophets in South Africa*. Oxford: Oxford University Press.

VIEGAS, Fátima. 1999. *Angola e as Religiões*. Luanda : Edição de Autor.

VOYÉ, Liliane. 2002. "L'Anthropologue à l'Épreuve du Temps". *Recherches Sociologiques* 3 (2): 1-5.

WERBNER, Richard. 1990. "South-Central Africa: The Manchester School and After". In Richard Fardon (ed.). *Localizing Strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edimburgo: Scottish Academic Press.

WEST, Harry. 2005. *Kupilikula. Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press.

## **O Messias Entretanto já Chegou. Relendo Balandier e o profetismo africano na pós-colônia**

### **RESUMO**

---

Uma das teorias mais marcantes na antropologia africanista das últimas décadas foi a proposta de Georges Balandier sobre a “situação colonial” e, nomeadamente, o seu retrato do surgimento de movimentos religiosos de caráter messiânico ou profético na região do Congo no contexto de reivindicações anti-coloniais mais ou menos politizadas. Neste artigo pretendo visitar as principais teorias de Balandier a partir do estudo de caso de duas igrejas cristãs proféticas da mesma região - o Kimbanguismo e o Tocoísmo – onde desenvolvi, junto com o meu colega Ramon Sarró, trabalho de terreno em Portugal e Angola. Este exercício de reflexão sobre o papel do profetismo contemporâneo no Congo e em África será igualmente uma reivindicação da pertinência e atualidade da produção científica de Balandier, um dos grandes nomes das ciências sociais francesas do século XX.

**PALAVRAS-CHAVE:** Georges Balandier; Religião; Profetismo; Congo; Angola.

## **And the Messiah Arrived. Re-reading Balandier and African Prophetism in the Postcolony**

### **ABSTRACT**

---

One of the most impacting theories in the anthropology of Africa of the last decades has been Georges Balandier’s theorization of the “colonial situation”, and namely his portrait of the development of messianic and prophetic religious movements with a strong political accent in the Lower Congo region. In this article I propose to revisit Balandier’s main theories through the case study of two prophetic movements of this region – Kimbanguism and Tokoism – with which, together with my colleague Ramon Sarró, I have developed fieldwork in Portugal and Angola. This essay is also an appraisal of the current pertinence of Balandier’s proposals for the study of these movements in contemporary transnational and postcolonial times.

**KEYWORDS:** Georges Balandier; Religion; Prophetism; Congo; Angola.

Recebido em 04/07/2010

Aprovado em 25/11/2010