
O QUE É QUE SE PASSA NO TABERNÁCULO? – ORAÇÃO E ESPACIALIZAÇÃO NA IGREJA TOKOISTA ANGOLANA

Ruy Llera Blanes

Nas primeiras páginas do seu texto inconcluído sobre a oração, Marcel Mauss (1909) debate-se com a definição da prece enquanto fato religioso e social: espiritual e/ou corporal, individual e/ou coletiva, ritualizante e/ou mitificadora... Essa reflexão se originava essencialmente do reconhecimento de que o ato da oração era um fenômeno central e/ou definidor da vida religiosa. A sua constatação era generalizante, e facilitava o seu posterior questionamento das origens e da “evolução” da oração.

É verdade que a reza, enquanto fenômeno ubíquo e ambivalente do religioso, poderia ser abordada de muitas outras perspectivas – seja como um ato mental (Salazar 2008), uma função cognitiva (Boyer e Liénard 2006), um ato performativo (Tambiah 1985 [1973]), um ato comunicacional ou enunciado (Herault 2000), uma questão de “economia local” (Soares 2005), uma forma de agência (Meyer 1998; Ghassem-Fachandi 2007), um mecanismo de construção de experiência através da participação (Blanes 2008; Luhrmann 2008), uma expressão gestual de crença (Sarró 2008b) etc.¹ É precisamente o seu carácter “revelador”, do qual fala Mauss, que nos permite moldá-la ao questionamento etnográfico.

Portanto, muito poderia ser dito sobre as questões epistemológicas e metodológicas levantadas no texto centenário de Mauss. Aqui, no entanto, pretendo apenas contrastar essa centralidade e “condição estruturante” da oração

(2002 [1909]:21) na chamada Igreja Tokoista, um movimento cristão profético de raiz angolana.² Essa igreja nasceu em 1949, após a descida do Espírito Santo ao seu líder fundador e profeta, Simão Gonçalves Toko, em Leopoldville (no então Congo Belga). Apesar desse acontecimento ter tido lugar no Congo, o fato de Toko e seus seguidores serem angolanos levou a que, depois da sua expulsão da colônia belga, tal culto se transformasse num movimento essencialmente angolano, que viria a ser novamente perseguido pelas autoridades coloniais (nesse caso a polícia política portuguesa – PIDE; ver Blanes 2009). Esse registo opressor, no entanto, não impediu que o organismo religioso se expandisse por todo o território angolano e fosse finalmente reconhecido em 1974 pelas autoridades portuguesas, poucos meses antes da sua retirada da colônia.³ Nas décadas seguintes, apesar do falecimento do profeta em 1984 e de posteriores conflitos entre distintos setores da liderança, a Igreja Tokoista se transformou num dos maiores movimentos cristãos de Angola – e, a partir da década de 1990, consolidou uma forte presença na diáspora angolana.

A Igreja Tokoista, enquanto movimento cristão de raízes protestantes – devidas à educação nas missões batistas locais do seu fundador – incorpora toda uma tradição de conceitualização doutrinal e ritual relativa à oração facilmente reconhecível para o estudioso de contextos cristãos. No entanto, a particularidade do seu desenvolvimento histórico – operado entre distintas adscrições doutrinárias e ideológicas (“africanizantes”, reformadoras, ecumênicas etc.) – atribui um interesse acentuado ao que se refere ao papel da prece no seu seio. Como veremos, através da combinação entre a análise histórica e a aproximação etnográfica, apercebemo-nos de que a oração cumpre, nessa prática religiosa, um papel estruturante, constituidor – tanto em termos doutrinários como experienciais e, sobretudo, políticos –, mas também é simultaneamente uma agência ordenadora, classificante, hierarquizadora.

Farei portanto essa análise crítica da “centralidade” da prece através de dois exercícios simultâneos: 1) a descrição do papel histórico que a oração assumiu na configuração de uma doutrina e ideologia religiosas “tokoistas”; e 2) a análise da sua inserção no contexto ritual e a determinação de distintas “modalidades de reza” no espaço dos cultos da igreja – mais concretamente, no espaço do tabernáculo que existe em cada local de celebração tokoista. Essa dupla proposta permitir-nos-á recuperar dois dos aspectos focados por Mauss na sua análise: por um lado, a ideia da oração como ponto de convergência de várias dimensões do fenômeno religioso, e portanto objeto e produto da circunstância e da “mudança religiosa” (Sarró 2009);⁴ e por outro, como um *ato assumido* de relação com a ordem divina – uma afirmação, uma atitude, um credo (Mauss 2002 [1909]:22). Invocarei, assim, dois momentos etnográficos distintos da Igreja Tokoista: em primeiro lugar, o momento histórico da sua fundação em 1949, definidor de uma doutrina, uma modalidade de ação e um

entendimento específico sobre a oração. Em segundo lugar, um episódio etnográfico de problematização da contextualização ritual, institucional e ideológica da oração, num teste a essas “capacidades reveladoras” da prece.

Ambos os momentos revelarão, espero, uma ideia central: a da “especialização” da oração, ou seja, a associação entre a prática da reza e a constituição de espaços de desigual acesso e entendimento no contexto eclesiástico. Essa proposta implica, portanto, atribuir um carácter agencial tanto ao espaço em si (no sentido lefebvriano de ser socializador) quanto à oração. Noutras palavras, pensar a prece como uma ação reveladora da forma como crenças pessoais, ideologias e práticas rituais convergem numa política de apropriação espacial que poderá negociar processos de diferenciação social – hierarquias, centros e margens (Cabral 2000).

Essa estruturação ideológica da oração é produto, como veremos, de duas ordens de ação distintas, mas convergentes: uma pragmática, que resulta da forma como a reza se constituiu, através do acontecimento e da prática religiosos, como elemento litúrgico no seio da igreja; e outra política, que provém do modo como a prece foi vista e interpretada (tanto desde o exterior da mesma como no seu interior), enquanto manifestação de uma ideologia de crença, e tomada como objeto, instrumento ou pretexto de ação.

159 Rue de Mayenge, Leopoldville

Sexta-feira, 25 de julho de 1949. A casa de papá Kinavuidi, na Cité Indigène de Leopoldville, vai-se enchendo de pessoas. São, na sua maioria, zombos – ou seja, bakongos angolanos emigrados da região do Uíge em Angola – e encontram-se lá para ouvir os ensinamentos do profeta Simão Toko, também ele um mukongo.⁵

Optaram por se reunir ali, no quintal, porque foram proibidos de o fazer na missão batista. Os missionários locais, estupefatos pela crescente afluência de crentes às reuniões promovidas por Toko – nunca a igreja estivera tão concorrida aos domingos –, perguntavam-lhe o que fazia. Ele respondia que estava ensinando a palavra de Deus “aos pretos” através dos livros.⁶ Para tal, tinha pedido a missionários da Watchtower que também andavam em Leopoldville que lhe enviassem versões da Bíblia em português (Grenfell 1998:212).

Por aqueles anos, Simão Toko já tinha ganho uma certa notoriedade nos círculos protestantes da cidade, desde que para ali emigrara da Maquela do Zombo (Uíge, Angola) e começara a ajudar nas tarefas de evangelização da missão batista. Criara igualmente um grupo coral que rapidamente chegou às centenas de cantores. Chamava-se “Coro de Quibocolo”, em honra da missão batista do Uíge, onde Simão crescera.

Uns anos antes, em 1935, quando se encontrava de passagem em Catete

(perto de Luanda), tivera uma visão, em que Deus apareceu para lhe explicar que “ia pôr qualquer coisa dentro dele que ele não iria compreender imediatamente” (Blanes 2009). Toko interpretou esse acontecimento como uma mensagem de que teria uma missão a cumprir no mundo. Daí que decidisse tomar o trabalho de evangelização como uma prioridade. Em 1946, já em Leopoldville, fora convidado a participar numa conferência de missionários protestantes. Quando tomou a palavra, fez uma oração a Deus, pedindo que o Espírito Santo descesse sobre a África e a salvasse das trevas.

Assim, nos anos que se seguiram, Simão Toko prosseguiu com as suas tarefas de evangelização procurando o esclarecimento através do Livro. Perante a resposta de Toko às suas perguntas, os missionários batistas refutaram, explicando que “os pretos não deveriam ter acesso à Bíblia”.⁷ O líder religioso decidiu, então, prosseguir a sua atividade fora da esfera batista.

No dia 25, portanto, convocava-se uma reunião especial para uma oração coletiva que pretendia “saber” se os anúncios de 1935 e 1946 seriam ou não cumpridos – e, em última instância, se o movimento do “tio Simão”, de certa forma, “valia a pena”. A resposta a essa “provocação” não tardou: durante tal noite, no meio de uma intensa sessão de oração, os presentes sentiram um forte vento, e alguns começaram a falar em línguas (Grenfell 1998) e a ter visões. Toko interpretou esse acontecimento como a resposta que esperava. O fenômeno prolongou-se durante horas:

[...] Então nesse dia, à meia-noite de sexta para sábado, reunimos e quando o relógio marcava as zero horas começou-se a ouvir dentro da casa pessoas a falar em outras línguas; o ruído que primeiro se sentiu foi em cima, no teto, então todo o mundo começou a falar em línguas estranhas, cada um profetizava, cada um falava e passou esse dia. De manhã, sábado, a fama correu por toda a Cidade Indígena [naquela altura era chamada “cidade indígena”] de Leopoldville e as pessoas que iam procurar ver ou saudar as outras pessoas que lá estiveram naquela noite também eram atacadas pelo Espírito Santo; toda a pessoa que ia para saudar ou para ver o que acontecia também era atacada pelo Espírito Santo. Então isso fez com que a cidade de Leopoldville fosse completamente abalada.⁸

O lugar transformou-se, nas palavras dos presentes, num tabernáculo (Blanes s.d.) – tanto no sentido físico (como um lugar de encontro, para a prática cotidiana da oração e a procura de bênção) como espiritual, enquanto conceito litúrgico que invocava uma determinada experiência religiosa (lugar de evidência da fé, espaço de manifestação). Nessa perspectiva, não pretendendo historicizar aqui as distintas genealogias e tradições judaicas e cristãs que

atribuem significância ao tabernáculo; vemos como essa narrativa fundadora se socorre da ambivalência do próprio conceito (enquanto conceito arquitetônico e enquanto *dwelling place*, no sentido atribuído por Tim Ingold [2000]) para metaforizar o espaço de confluência entre o físico e o imaterial, de invocação de uma presença para constituir uma prova de crença (Palmié 2002).

Seja como for, aquele dia de julho de 1949 é tido hoje como o momento fundador da igreja, porque propiciou o desligamento oficial das missões batistas (poucas semanas depois, em setembro de 1949) e, simultaneamente, serviu como cumprimento do círculo profético previsto por Simão Toko, firmando-se como a ocasião em que a África começou a ser espiritualmente libertada. Hoje, o dia 25 de julho é celebrado nas delegações tokoistas na África e na Europa como o dia em que “Deus visitou África”.

Um aspecto interessante desse processo, no entanto, foi o fato de a igreja se estruturar sobre um acontecimento de características pentecostais e carismáticas (a descida do Espírito Santo, a atribuição de dons). Apesar de se constituir como um movimento profético (seguidor das visões e anúncios de Simão Toko) e de inspiração batista (pela ortodoxia protestante), o ato fundador foi, afinal, carismático.

No que diz respeito a movimentos proféticos, um acontecimento desses não é necessariamente inédito – veja-se, a título de exemplo, os casos de Simon Kimbangu, também em Leopoldville (Martin 1975; MacGaffey 1983) e de Johannes Masowe e os apostólicos de Sexta-Feira no Zimbábue (Engelke 2007). No entanto, as implicações de tal fato para a posterior configuração doutrinal, ritual e experiencial de uma “crença tokoista” são, a meu ver, fundamentais. Em primeiro lugar, porque invocou a instalação de um tabernáculo como local sagrado de culto, definindo um espaço concreto como sendo “sagrado” dentro da configuração ritual da igreja, mas especialmente desenvolvendo uma proposta doutrinal com conotações ideológicas concretas. Num rápido exercício de correspondência bíblica, dir-se-ia que o tabernáculo tokoista assume a funcionalidade atribuída no Livro do Êxodo – a partir do momento em que Deus diz a Moisés “E me farão um santuário, e habitarei no meio deles” (Ex 25:8), mas sobretudo no capítulo 33, onde são dadas a Moisés as prescrições para construir o local onde Deus se manifestará (7-10). Quando Moisés entrava na tenda, Deus, sob a forma de uma coluna de fumo, descia e se comunicava com ele. O mesmo sucederá para os tokoistas no tabernáculo, no qual veem um cumprimento bíblico. Hoje, muitos crentes e líderes referem-se aos acontecimentos de 1949 como atos de “restauração” ou “relembramento” da igreja – onde Toko, através do Espírito Santo, obteve a visão de uma igreja (entendida no sentido lato, de comunidade cristã) original, verdadeira, fiel aos princípios bíblicos. A restauração seria feita precisamente através da invocação do tabernáculo, do santuário ou lugar de manifestação da presença divina na “igreja” na tradição hebraica.

Em segundo lugar, porque essa correlação entre um ato profético de visão e sabedoria e um ato carismático de presença suscita necessariamente uma reflexão sobre as continuidades entre profecia e carisma no que diz respeito à transposição entre as distintas modalidades de ação religiosa – nomeadamente, a da experiência pessoal da fé e a da prática litúrgica da oração.⁹ Obviamente, na doutrina cristã evangélica a profecia também é um carisma; mas nesse caso observamos ainda uma direcionalidade contrária: o profeta, através da sua atitude, produz carisma, e nesse processo o tabernáculo reproduz esse carisma ao delimitar um espaço e um tempo para a experiência pentecostal.

Há igualmente uma leitura política imediata para esse ato de “reação carismática” através da restauração e do relembramento: a contestação de uma “imposição” espiritual europeia através das missões coloniais. Tal como outros movimentos proféticos da região, como o kimbanguismo, o amicalismo e o mpadismo (ver Balandier 1963 [1955]; MacGaffey 1983; Sarró 2008), também o tokoísmo associava uma mensagem espiritual a uma reivindicação identitária (negra, africana) e a uma contestação política (contra a dominação do sistema colonial). Seria, portanto, uma reação no contexto da “situação colonial” (Balandier 1963 [1955]), no seio da qual o tabernáculo surgiria como um espaço de distinção ou separação entre uma fé cristã “autêntica” e outra “corrupta”.

Seja como for, a descida do Espírito Santo também atribuiu, aos frequentadores dos tabernáculos, a faculdade de “vaticinar”, ou seja, de obter sabedoria e prever o futuro – sabedoria que é adquirida da mesma forma que se fizera no 25 de julho de 1949: rezando e entoando cânticos. Através dos tabernáculos, os “vates” (isto é, vaticinadores) recebem “mensagens de Deus”, tal como é explicado nos princípios fundamentais de doutrina da igreja. Esses vates – originalmente, aqueles que estiveram presentes na rua de Mayenge e que obtiveram o dom do Espírito Santo, mas hoje todo e qualquer obreiro tokoísta que frequente o tabernáculo – simbolizavam um poder religioso inédito para um africano, fato que motivou a incompreensão dos agentes coloniais e missionários, que não equacionavam atribuir essa capacidade a um indígena.

Nos arquivos históricos da PIDE na Torre do Tombo existem algumas referências em segunda mão acerca da atividade nos tabernáculos, usadas precisamente para acusar Toko e seus seguidores de conspiração e traição da fé cristã, sugerindo inclusive a existência de atividades de cariz sexual ou demôníaco.¹⁰ Grenfell, por outro lado, sugere que foi precisamente esta ideia de “aliança direta com o espírito” – e consequentes alterações físicas e emocionais provocadas pelas orações – que Toko promulgava que mais assustou os missionários batistas, motivando-os a alertar as autoridades belgas (Grenfell 1998:214-215). Relatos oriundos dos primeiros anos em Angola fazem referência, no entanto, a uma maior reclusão nessa vertente (*idem*) – o que por sua vez nos sugere a progressiva reclusão da “oração no espírito” para dentro do tabernáculo e fora do “olhar público”.

Talvez fosse ainda mais incômodo, na realidade, para as autoridades eclesíásticas e políticas, o fato de Toko e seus seguidores rezarem com uma postura “provocativa”: de braços abertos, palmas viradas para cima e olhos abertos, a olhar para o céu.



Tokoistas em oração, Maquela do Zombo, Angola, c. 1972.

Fonte: Arquivos da PIDE, Torre do Tombo, Lisboa.

Essa postura, ensinada pelo profeta aos seus pupilos no seguimento da experiência pentecostal e entendida no seio tokoista diretamente como uma manifestação de fé, também denota outra filosofia: a ideia de a oração se constituir como um ato de comunicação direta (conversa) com o divino que não passa apenas pela submissão (como talvez se pudesse denotar numa postura de ajoelamento – ver Sarró [2008b]), mas também pela possibilidade de intercomunicação. Os tokoistas se referem frequentemente ao ato da oração como um “diálogo respeitoso com” ou um “oferecimento dos desejos a” Deus através de uma interpelação humilde.

Conformada historicamente por um acontecimento definidor, a prece é hoje partilhada no espaço coletivo da igreja tokoista como um “dever”, um ato a ser repetido o maior número de vezes possível. É o que acontece, por exemplo, no culto dominical, nas noites de jejum e, em particular, no “sucursal”, ou vigília em orações, levado a cabo nos dias de semana entre as dezenove e as vinte horas, precisamente, no tabernáculo.

A oração, no entanto, não se resume aos momentos culturais – que abordarei em seguida – mas antes se torna *pervasive*, recorrente na vida dos crentes: “o cristão deve orar sempre e sem cessar”, lê-se nos Princípios Fundamentais de Doutrina, “porque é na oração que ele [o cristão] encontrará o auxílio e a

proteção de Deus contra as ciladas do diabo Satanás. As Sagradas Escrituras recomendam orar muito e frequentemente: de manhã, à tarde, à noite, ao chegar a casa, e novamente ao sair, ao acordar, ao se deitar, viajando etc.” (p. 8). É ainda recomendado orar antes das refeições. E “publicamente na casa de Deus e no retiro de nossas famílias, e particularmente em nossos aposentos”, de acordo com o catecismo da Igreja.

Rua do Senhor Roubado, Odivelas, Lisboa

Domingo, 2 de março de 2008. Celebra-se, com certo atraso, o 90º aniversário de nascimento do profeta Simão Toko (nascido a 26 de fevereiro de 1918). Apesar do simbolismo da data, não há razão para alterar o curso do culto, cujo programa se encontra previamente delineado e explicitamente impresso na documentação do secretário em serviço, encarregado de explicar e executar o mesmo. Os líderes da igreja, os que presidirão a mesa (neste caso, o pastor em serviço, o secretário executivo, o evangelista e o líder dos coros), encontram-se ainda reunidos dentro do tabernáculo, de onde só sairão quando o coro da igreja entoar o hino “Vinde irmãos, no corpo do Senhor”, acompanhado pelos restantes crentes que se colocarem de pé. Um novo hino é então entoado: “O reino dos céus andarà”, e seguidamente, sem interrupção, a igreja recita em unísono:

Em Ti, Senhor, me refugio; nunca seja eu confundido. Na Tua justiça socorre-me e livra-me; inclina os Teus ouvidos para mim, e salva-me. Sê Tu para mim uma rocha de refúgio a que sempre me acolha; deste ordem para que eu seja salvo, pois Tu és a minha rocha e a minha fortaleza. Livra-me, Deus meu, da mão do ímpio, do poder do homem injusto e cruel, Pois Tu és a minha esperança, Senhor Deus; Tu és a minha confiança desde a minha mocidade. Em Ti me tenho apoiado desde que nasci; Tu és aquele que me tiraste das entranhas de minha mãe. O meu louvor será Teu constantemente. Sou para muitos um assombro, mas Tu és o meu refúgio forte. A minha boca se enche do Teu louvor e da Tua glória continuamente.

Trata-se dos primeiros versículos do salmo 71. Os crentes abrem as mãos e colocam-se em posição de recebimento; ou, em alternativa, juntam as palmas da mão uma contra a outra. Invariavelmente com os olhos abertos, dirigem o olhar para cima; não fora o teto falso a mediar, estariam a olhar em direção ao céu, onde se encontra o Pai. Segue-se o “Pai Nosso”:

Pai Nosso que estais no céu,
santificado seja o Seu nome,
vem a nós, o Seu reino,
seja feita a Sua vontade,
assim na terra como nos céus.

O pão nosso de cada dia nos dai hoje,
perdoe-nos as nossas dívidas,
assim como nós também
perdoamos aos nossos credores.
Não nos deixe cair em tentação,
mas livrai-nos do mal.



Tokoistas em oração, Lisboa, março de 2008.
Foto: Ruy Blanes.

Essa oração é recorrentemente feita “em salmos”, ou seja, é constituída pela citação e “recitação” de uma passagem de um dos salmos de David¹¹ em forma de prece. A sugestão proposta por tal atitude é múltipla: por um lado, parece estruturar o ato de oração em torno de uma fixação textual – e não de uma inspiração divina imprevisível – que disciplina a experiência de contato com o divino.

Por outro lado, no entanto, o fato de a oração ser “em salmos” também é significativo porque propõe, através do recurso literário presente na poesia e na prosa do Livro de Salmos, que essa conexão seja direta e não mediada. A propósito de um contexto religioso bastante diferente – um movimento evangélico cigano na Península Ibérica –, sugeri noutro texto que o Livro de Salmos constituía uma fonte importante de louvor, precisamente por conta de sua componente hínica (2008:189). No cenário tokoista, verifica-se uma proposta duplicada: os salmos constituem, sim, uma fonte musical, mas também um mecanismo de estruturação e formatação da reza.

A música (isto é, os coros e hinos) assume um papel central na dimensão experiencial e ritual da crença tokoista. Serve, uma vez mais, de informador histórico, já que a gênese do movimento é frequentemente situada no grupo coral, o referido “Coro de Quibocolo”, formado pelo próprio Simão Toko em Leopoldville. O profeta compôs ele mesmo centenas de hinos que viriam a ser transmitidos de igreja para igreja, sendo que muitos deles eram claramente inspirados pelo Livro de Salmos – alguns se tratavam mesmo de citações diretas desse. Hoje, uma boa parte dos cultos dominicais é dominada pela entoação de hinos e cânticos, a cargo de grupos corais formados entre os crentes da igreja.¹²

Esta tensão entre uma aplicação salmista estruturadora e disciplinadora e outra experiencial, comunicacional, é em si reveladora: denota que há não uma, mas várias modalidades de oração, e que são várias as formas de delimitação que lhe são associadas.

Proponho, entretanto, um salto temporal de regresso ao culto de 2 de março. Depois da oração, é levado a cabo o momento mais “público” do culto: são enumerados avisos e comunicados, recebidos e aplaudidos os visitantes – que por sua vez tomam a palavra em agradecimento –, entoados mais hinos, realizado o ofertório e ouvido o sermão do pregador em serviço. Chega então o momento final do culto. A seção de instrumentos volta a assumir posições e a acender os amplificadores. A guitarra introduz os acordes do hino “Voluntários de Cristo em fileira”. Todos sem exceção estão de pé, cantando o refrão: “Cristo vence, Cristo reina”, enquanto aguardam a saída do corpo de mesa – momento que indica que o culto está oficialmente finalizado. O etnógrafo, também de pé, observa a retirada do corpo de mesa e, assim que pode, relaxa a postura e arruma os seus pertences. Nesse ponto, aproveito para procurar algumas pessoas para pôr o assunto em dia, enquanto aguardo pela saída do evangelista, com quem combinara uma conversa.

O corpo de mesa se retira para o interior do tabernáculo, descalçando e colocando os sapatos encostados à parede junto à entrada.¹³ São acompanhados por mulheres tokoistas que exercem a função de “servidoras do tabernáculo”.¹⁴ Eu sou convidado a permanecer no quarto adjunto a tal espaço (a “secretaria” da igreja) para estar mais à vontade e conversar com os elementos da direção

que não presidiram à mesa (e portanto não são “obrigados” a entrar no tabernáculo). Habitado a essa situação, estou preparado para esperar vários minutos pela saída das pessoas que se encontram no interior, mas não deixo de me perguntar, secretamente: o que é que se passa lá dentro, no tabernáculo?

Ocorre que, como já foi possível perceber, nem todos têm acesso ao tabernáculo, apenas os servidores e cuidadores, “desde que a sua conduta cristã tenha a aprovação e o assentimento dos anciãos conselheiros da igreja”. Essa conduta implica, entre outras coisas, um código de vestimenta adequado. Contava-nos uma mamã tokoista em Luanda:

O tabernáculo é um lugar santo, na sua essência da palavra é um lugar santo, onde não entram realmente coisas que não são permitidas. Por exemplo, nós, os tokoistas, temos por regra: quando vamos ao tabernáculo, vamos de branco, não entramos com dinheiro, não entramos com relógio, não entramos com roupa de cores muito escuras – se for o branco, o creme ou uma cor assim clarinha, melhor ainda. [...] Estamos a falar de coisas que são proibidas no acesso ao tabernáculo... [Dezembro de 2007]

O Bispo Afonso Nunes, atual líder da Direção Central da Igreja, interrompia a nossa conversa com a mamã e detalhava:

... No tabernáculo temos que ir buscar a Bíblia para especificarmos porque é que no tabernáculo não se pode entrar só, porque a pessoa que entrar no tabernáculo primeiro tem que meditar dentro do seu coração se chega ou não chega. No passado – ainda Hebreus, capítulo 9, versículo 4 –, antigamente somente o sumo-sacerdote é que entrava no tabernáculo e uma vez por ano, mas agora na era de Cristo, Cristo pagou um preço tão precioso, essas coisas todas foram aniquiladas. [...] É assim que para entrar na casa de Deus temos que meditar primeiro, aí fora tem que pensar se o seu passado tem algo ou não tem algo, e anteriormente se você entra sem meditar primeiro, o espírito de Deus te ataca logo, vai-te dizer você fez isto, fez aquilo, não pode entrar aqui ou então tem castigo automaticamente. Então tem que entrar com o pé direito, isto é, tem que meditar durante o dia, não fiz nada, não tem problema, preparo-me de roupa branca para entrar na casa santa porque aí vou escutar a voz de Deus. É o lugar mais santíssimo da igreja. Como dizia, depois de concluirmos os princípios, ninguém mais pisa, só as pessoas indicadas e no momento próprio para irem adorar Deus. É esse sítio não é somente para receber mensagem para

consolar, mas também é o lugar próprio para sermos avisados dos acontecimentos vindouros [Dezembro de 2007].

O sentido de prescrição doutrinal e separação espacial motivado pelo tabernáculo é aqui evidente. Intui-se que, enquanto espaço de oração “pura”, vedado não só ao etnógrafo de ocasião – que desconhece mesmo a aparência do seu interior – como a grande parte da comunidade tokoista, serve de medida quantificadora do grau de inserção, pertencimento e compromisso do crente. Nesse contexto, o fato de haver uma prescrição ao nível da vestimenta associada à dimensão comportamental, que media a possibilidade de acesso ao tabernáculo, é significativa, exemplificando a confluência entre instrução, obediência e vontade própria de que nos falava Talal Asad a propósito dos regimes de disciplina e poder na religião cristã e islâmica (1993). A entrada no tabernáculo obriga, por princípio, ao comportamento consentâneo – ou pelo menos à autorreflexão do candidato que espera à porta para entrar –, conectando “estatuto” e “poder” através de uma ideologia da retidão explanada no contexto ritual (Bloch 1989) ou, para ser mais concreto, pós-ritual.

É verdade que essa dimensão normativa advinda da espacialização do ato de oração esbarra frequentemente em condicionantes práticos: nem sempre é possível reproduzir um tabernáculo. Daí que, como recolhi em vários relatos de tokoistas em Portugal, Holanda e Inglaterra, se optasse em determinados momentos pela improvisação: a constituição momentânea de tabernáculos na casa de crentes, a preparação de casas alugadas para realização de cultos etc.

No entanto, independentemente de equações variáveis, apercebemo-nos também que a própria existência de um tabernáculo como espaço de reclusão reproduz uma hierarquização da prece através da sua distribuição em momentos e espaços diferenciados. Como bem nos recordava David Parkin na sua proposta de entender o ritual enquanto “agência”, falamos de movimento, direção e posicionamento (Parkin 1992:12). Nesse caso, poderíamos argumentar que, através do tabernáculo, a oração produz posicionamento e delimitação, “ordena”, através da separação espacial, o pertencer religioso. O tabernáculo, por sua vez, revela a multiplicidade de “agências oratórias”: pública/restrita, individual/ritual etc.



Imagem 03: tabernáculo tokoista em construção, Luanda, 2007.
Foto: Ruy Blanes.

Conclusão

Concordamos, assim sendo, com Marcel Mauss: a oração é efetivamente um aspecto central da vida religiosa – pelo menos no que diz respeito aos crentes da Igreja Tokoista. Essa centralidade é manifestada no seu protagonismo fundador, ao provocar um espaço de invasão do Espírito Santo em Toko e seus seguidores. Também é manifestada na forma como, em contextos culturais, a reza ajuda a “escrever a história no espaço” (Santos-Granero 1998) reservado do tabernáculo e no corpo reto do crente em oração. Nessa perspectiva, portanto, o ato da prece encontra-se inserido em lógicas relacionais mais abrangentes de congregação no espaço de culto e consequente partilha experiencial (Mafra 2003; Blanes 2008).

É claro que essa forma de inscrição histórica no espaço e no corpo responde a uma “economia de oração” (Soares 2005:11) concreta, formada na negociação entre os aspectos corporais, experienciais e ideológicos da crença tokoista. Abrir os olhos em prece e olhar para o céu durante a reza implicam reconhecer um passado, escolher uma afiliação, pertencer, “acreditar”.¹⁵

No entanto, independentemente da plurivocalidade da oração (à qual certamente não foi feita justiça neste texto), emerge nessa descrição uma leitura da prece como ato – mas um ato que extravasa a intuição mais evidente do

aspecto comunicativo (Gill 1987:7368), constituindo-se antes como um sextante (Baumann 1999), um mecanismo de posicionamento através da separação, distinção e reclusão. Essa forma de agência, por sua vez, revela aquilo a que Henri Lefebvre chamaria de carácter contraditório da produção do espaço, promovido pela dinâmica entre uma percepção quantitativa (geográfica, física, geométrica) e qualitativa (derivada do uso e apropriação) do mesmo (1991 [1974]:352 e seguintes). Nesse caso, a mediação entre ambas as percepções é historicizada, agencial e política.

Nesta proximidade, a constituição de segmentações, descontinuidades ou acessos e aproximações diferenciados com relação ao “espaço sagrado” (o tabernáculo) promove e reproduz uma hierarquia mediada pela percepção da oração enquanto “ato moral” (Salazar 2008), como vimos através das palavras do bispo Nunes. O tabernáculo, no entanto, também é simultaneamente gerador e representante de uma imaginação e uma memória concretas, de um processo de constituição histórica do “local de culto tokoista” enquanto oposto a outros regimes e espacialidades religiosos, e transportador de um “conhecimento tokoista” (a profecia, o carisma) que é revelado no seu interior e filtrado para o espaço de interação ritual¹⁶. É, pelo menos, essa a “provocação” do tabernáculo perante aqueles que não têm acesso ao mesmo e que se questionam sobre o que se passa em seu interior.

Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal. (1993), *Genealogies of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore & Nova Iorque: Johns Hopkins
- BALANDIER, Georges. (1963) [1955], ‘Le messianisme Bakongo en tant que révélateur’. *Sociologie Actuelle de L’Afrique Noire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BAUMANN, Gerd. (1999), “Religion: baggage or sextant? Not immutable heritage, but positioning in context”. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. Londres & Nova Iorque: Routledge.
- BLANES, Ruy Llera. (s.d.), “Unstable biographies. The ethnography of memory and historicity in an angolan prophetic movement”, inédito.
- _____. (2009), “Remembering and suffering: memory and shifting allegiances in the angolan tokoist church”. *Exchange*, n° 38 (2): 161-181.
- _____. (2008), *Os Aleluias. Ciganos Evangélicos e Música*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- BLOCH, Maurice. (1989), “The disconnection between power and rank as a process”. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: Athlone Press.
- BOYER, Pascal; LIÉNARD, Pierre. (2006), “Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals”. *Behavioral and Brain Sciences*, n° 29: 1-56.
- CABRAL, João de Pina. (2000), “A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições”. *Andlise Social*, n° 153: 865-892.
- COYAULT, Bernard. (2008), “Un *kilombo* à Paris. Itinéraire d’une prophétesse de l’église évangélique du Congo”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 143: 151-174.

- ENGELKE, Matthew. (2007), *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley: University of California Press.
- HOUSEMAN, Michael. (2002), "Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity". *Social Anthropology* n° 10 (1): 77-89.
- GHASSEM-FACHANDI, Parvis. (2007), "About prayer. Abjection and urgency in an american holiness church". *Ethnography*, n° 8(3): 235-265.
- GILL, Sam. (1987), "Prayer". In: L. Jones (ed.). *Encyclopedia of Religion*, volume 11. Oxford: MacMillan, 2ª edição.
- GONÇALVES, José. (1967), "O tocoismo perante a sociedade angolana (relatório de material recolhido)". *Bulletin de l'I.F.A.N.* XXIX, sér. B, n° 3-4: 678-694.
- GRENFELL, James. (1998), "Simão Toco: an angolan prophet". *Journal of Religion in Africa*, n° 28 (2): 210-226.
- HÉRAULT, Laurence. (2000), "On va faire un moment de prière. Les jeunes chrétiens et l'apprentissage de la prière". In G. Dorival & D. Pralon (eds.). *Prières Méditerranéennes Hier et Aujourd'hui*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, pp.311-322.
- INGOLD, Tim. (2000), *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Oxford: Routledge.
- LEFEBVRE, Henri. (1991)[1974], *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.
- LUHRMANN, Tanya. (2008), "How do you learn to know that it is god who speaks?". In: D. Berliner & R. Sarró (eds.). *Learning Religion. Anthropological Approaches*. Oxford: Berghahn.
- MACGAFFEY, Wyatt. (1983), *Modern Congo Prophets: Religion in a Plural Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- MAFRA, Clara. (2003), "A sedução em tempos de abundância: análise dos templos pentecostais como objectos de arte". In: O. Velho(org.). *Circuitos Infinitos. Comparações e Religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar Editorial.
- MARY, André. (2005), "Histoires d'église: héros chrétiens et chefs rebelles des nations 'célestes'". In: L. Fourchard; A. Mary & R. Otayek (dirs.). *Entreprises Religieuses Transnationales en Afrique de l'Ouest*. Paris: Karthala.
- MAUSS, Marcel. (2002) [1909], *On Prayer*. Dordrecht: Springer.
- MARTIN, Marie-Louise. (1975), *Kimbangu: An African Prophet and his Church*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- MEYER, Birgit. (1998), "Commodities and the power of prayer: pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana". *Development and Change*, n° 29: 751-776.
- MOTTIER, Damien. (2008), "Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de la Cité de Sion". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 143: 175-194.
- OKEKE, Okechukwu. (1989), "Prophetism, pentecostalism and conflict in Ikenanzizi (1945 and 1972)". *Journal of Religion in Africa*, n° 19 (3): 228-243.
- PALMIÉ, Stephan. (2002), *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham, NC: Duke University Press.
- PARKIN, David. (1992), "Ritual as spatial direction and bodily division". In: D. De Coppet (ed.). *Understanding Rituals*. London: Routledge.
- PRATTEN, David. (2007), "Mystics and missionaries: narratives of the spirit movement in Eastern Nigeria". *Social Anthropology*, n° 15 (1): 47-70.
- SALAZAR, Carles. (2008), "Prayer and symbolisation in an irish catholic community". *Etnográfica*, n° 12 (2): 387-402.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. (1998), "Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia". *American Ethnologist*, n° 25 (2): 128-148.
- SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy. (2009), "Prophetic diasporas: moving religion across the Lusophone Atlantic". *African Diaspora*, n° 2: 52-72.
- _____; _____. (2009b), "Prophetic presences: the transnational dynamics of the Kimbanguist

- and Tokoist churches”, paper apresentado no painel “Christianismes indigènes et nations missionaires en Europe”, 30ème Conférence de la Société Internationale de Sociologie de la Religion. Santiago de Compostela, Espanha [28/07/2009].
- SARRÓ, Ramon. (2009), *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast. Iconoclasm done and undone*. Edinburgh: International African Library.
- _____. (2008), “Prophecies of suffering: entangled historicities in an african migrant church”, paper apresentado no African Studies Workshop. University of Chicago, Estados Unidos [11/11/2008].
- _____. (2008b), “Arrodíllate y creerás: reflexiones sobre la postura religiosa”, In: M. Cornejo; M. Cantón & R. Blanes (eds.). *Teorías y Prácticas Emergentes en Antropología de la Religión. Actas del Simposio*. San Sebastian: Ankulegi.
- SOARES, Benjamin. (2005), *Islam and the Prayer Economy. History and authority in a Malian Town*. Edinburgh: International African Library.
- TAMBLAH, Stanley J.. (1985) [1973], “Form and meaning of magical acts”. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Notas

- ¹ Para uma tipologia mais abrangente das distintas concepções da oração, ver Gill (1987).
- ² Esta pesquisa surge no âmbito de trabalho de campo iniciado em 2007 sobre essa igreja em Lisboa, Luanda e outras cidades europeias. Esse trabalho, desenvolvido no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e na Universidade de Leiden, foi possível graças a uma bolsa de investigação pós-doutoral atribuída pela Fundação para a Ciência e Tecnologia em Portugal, e à participação em dois projetos de investigação: “Recognizing christianity: how african immigrants redefine the european religious heritage” e “O atlântico cristão”, ambos coordenados por Ramon Sarró. Aproveito também para agradecer aos editores deste dossier, Clara Mafra e Ramon Sarró, por tornar possível a minha participação no mesmo, assim como aos pareceristas anônimos e ao José Mapril pelos seus comentários com relação ao texto.
- ³ A PIDE acabaria por participar involuntariamente na “expansão tokoísta” pelo território angolano já que, quando recebeu o grupo de “deportados” liderado por Simão Toko, optou por distribuí-los em distintos campos de trabalho de norte a sul de Angola, na expectativa de ver a dissolução do movimento. As consequências dessa opção, no entanto, foram contrárias ao pretendido, já que Toko e seus seguidores conseguiram angariar adeptos nas distintas províncias e assim tornar a Igreja Tokoísta um movimento “nacional angolano” (Blanes 2009).
- ⁴ Mais difícil será seguir a sequência desse argumento em Mauss: a de que a oração servirá como “indicador” do estado evolutivo de uma dada religião (2002 [1909]:23 e seguintes).
- ⁵ As palavras “mukongo” e “bakongo” designam o pertencimento à etnia bakongo – que na língua kikongo significa literalmente “os kongo”. Os bakongo, de origem bantu, estão histórica e geograficamente ligados à bacia do rio Congo, no que hoje corresponde ao norte de Angola e ao Baixo Congo. O prefixo “mu” remete ao singular e “ba”, ao plural. Por outro lado, “mamã” e “papá” são termos de uso comum nessa região, para indicar respeito pelo interlocutor.
- ⁶ Entrevista à RTP, data desconhecida.
- ⁷ Entrevista à RTP, data desconhecida.
- ⁸ Relato do bispo Afonso Nunes, atual líder da Direção Central da Igreja Tokoísta em Luanda, numa entrevista realizada em dezembro de 2007, em que me encontrava acompanhado pelos meus colegas Ramon Sarró e Fátima Viegas. Nunes afirmou que o espírito de Simão Toko foi personificado no seu corpo.
- ⁹ Ver Sarró e Blanes (2009; 2009b). Para apontamentos recentes e semelhantes sobre a correlação

profética-carismática no contexto africano ou da diáspora africana, ver por exemplo: Okeke (1989), Mary (2005), Pratten (2007), Coyault (2008) e Mottier (2008), entre outros.

- ¹⁰ Essas sugestões eram acompanhadas de acusações mais gerais do movimento de Simão Toko como uma seita conspiradora e perigosa. Ver o relatório “Movimento em Angola de seitas indígenas com caráter religioso”, 1956, PIDE/DGS, Delegação de Angola. Ver também Gonçalves (1967).
- ¹¹ Embora reconheça os debates sobre as questões de autoria dos diversos salmos, não faço aqui distinção entre o “David autor” e o “David personagem” contido nos mesmos. Na invocação cultural do momento de leitura/oração, os tokoistas também não fazem essa distinção.
- ¹² Outra fonte hínica importante é o hinário da IEBA – Igreja Evangélica Batista de Angola –, herdeira das antigas missões batistas nesse país (entre as quais a de Quibocolo), destruídas no início da década de 1960, quando da sublevação angolana. Depois da declaração da independência de Angola, em 1975, a Igreja Batista regressou ao território, já sob a forma de igreja angolana.
- ¹³ Na Igreja Tokoista de Lisboa, o tabernáculo se encontra numa sala adjacente ao espaço de culto, a que se acessa por um pequeno corredor numa das laterais. Não existe na Igreja Tokoista uma prescrição específica sobre a localização, formato e tamanho dos tabernáculos em relação aos espaços de culto. Tendo em conta a diversidade e disparidade de locais de culto tokoistas em Angola e na diáspora, tal prescrição seria irrealista. Procura-se apenas que aqueles sejam resguardados e de acesso restrito.
- ¹⁴ No templo sede da Direção Central da Igreja Tokoista no bairro do Golfe, em Luanda, o tabernáculo também incorpora “febes”, meninas virgens reconhecidas pela sua conduta cristã “pura”, que também exercem a função de “servidoras”. Essa figura da “febe” emergiu por inspiração da passagem de Romanos 16:1-2 (entrevista com as “mamãs tokoistas”, Luanda, dezembro de 2007).
- ¹⁵ Obviamente, a leitura aqui desenvolvida não permite pensar a fundo a correspondência entre o “ato externo” da oração e o “ato interno” de acreditar na oração enquanto forma de “praticar a religião” (Salazar 2008:401).
- ¹⁶ No entanto, também é verdade que a desigualdade no acesso e na distribuição do conhecimento religioso, e a segregação implicada no “segredo” e no “mistério” (ver Houseman 2002; Sarró 2009) associados a essa desigualdade nos obrigam a não esquecer a plurivocalidade e a orientação heterogênea provocadas pelo tabernáculo entre os crentes. Esse aspecto mediador e medidor do tabernáculo não é, portanto, linear.

Recebido em maio de 2009
Aprovado em outubro de 2009

Ruy Llera Blanes (ruy.blanes@gmail.com)

Antropólogo, é investigador pós-doutoral no Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) e *Guest Researcher* na Universidade de Leiden, Holanda. Desde 2007, as suas pesquisas incidem sobre movimentos cristãos africanos, incorporando questões de mobilidade, transnacionalidade, pertença e memória.

Resumo:

Este artigo revisita o texto clássico de Marcel Mauss sobre a oração (1909), invocando um dos seus principais argumentos – o da “centralidade epistemológica” do ato de prece no fenómeno religioso – como pretexto para a análise de processos rituais e doutrinários na chamada Igreja Tokoista, um movimento cristão profético de origem angolana. Fá-lo-ei através da análise da relação entre as categorias *a priori* desconexas de “oração” e “espaço”.

Palavras-chave: Igreja Tokoista, Angola, Profetismo, Oração, Espaço.

Abstract:

This paper revisits Marcel Mauss's classical text *On Prayer* (1909), invoking one of his main arguments – that of the epistemological centrality of the act of prayer in religious phenomena – as a pretext for the analysis of ritual and doctrinal processes in the “Tokoist church”, a Christian prophetic movement of Angolan origin. I will do so proposing a comprehensive approach to the seemingly disconnected categories of “prayer” and “space”.

Keywords: Tokoist church, Angola, Prophetism, Prayer, Space.