

Departamento de Sociologia

**Dinâmicas de Resiliência Social nos Discursos e Práticas
Tokoístas no Icolo e Bengo**

Abel Marcelino Vieira Paxe

Dissertação Submetida como Requisito Parcial para Obtenção do Grau de
**Mestre em Estudos Africanos – Desenvolvimento Social e Económico
em África: Análise e Gestão**

Orientador:

**Doutor João Milando
Investigador Sénior do CEA-ISCTE**

Setembro, 2009



Instituto Universitário de Lisboa

Departamento de Sociologia

**Dinâmicas de Resiliência Social nos Discursos e Práticas
Tokoístas no Icolo e Bengo**

Abel Marcelino Vieira Paxe

Dissertação Submetida como Requisito Parcial para Obtenção do Grau de
**Mestre em Estudos Africanos – Desenvolvimento Social e Económico
em África: Análise e Gestão**

Orientador:

Doutor João Milando
Investigador Sénior do CEA-ISCTE

Setembro, 2009

Dedicatória

Memória de Bukhamiana (Gaça Lelo)

Aos meus Pais Afonso e Maria Paxe

À Maria e Wina pela compreensão

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só se tornou possível devido ao apoio de algumas pessoas e instituições. A eles, o meu profundo reconhecimento. Contudo, seria injusto se não particularizasse algumas pessoas que, generosamente, partilharam comigo as suas experiências, ideias e o seu escasso tempo.

Um particular apreço ao Doutor João Milando pela disponibilidade em orientar o meu trabalho, e por ter suportado todas as *vertigens* que eventualmente esta dissertação lhe tenha provocado. Obrigado pela generosidade com que me ensinou os primeiros passos em direcção à pesquisa em torno da resiliência social. O apoio e confiança depositada em mim no âmbito do projecto foram fundamentais para mim e para o resultado do trabalho que apresento aqui.

Aos professores do Mea-16 obrigado pelas ferramentas conceptuais e metodológicas ministradas. Fidel Reis, obrigado pelas redes e recursos proporcionados. Cornélio Caley, Abreu e Isaac Paxé, Clemencio Keta gratos pela continuidade e persistência. Ramon Sarró, Marina Temudo e Ruy Blanes, mesmo terem sido escassas as nossas conversas informais, revelaram-se de extrema importância para este percurso que empreendi. Mahumane e Bismuanga, uma crítica quando é construtiva é sempre bem-vinda, obrigado. Zé Carlos, Marta, Inés, Kobe, Joana, Pascoal, Emanuel, Ilda e Suzana obrigado pelos programas *revolucionários*. Ao pessoal do ICS – Ana Luísa e Raquel Carvalheira – obrigado por tudo.

Agradeço o apoio financeiro da Fundação Calouste Gulbenkian que me concedeu uma bolsa de estudos, sem a qual não teria sido possível a dedicação exclusiva a este trabalho. Agradeço também à fundação Volkswagen Stiftung pelos recursos oriundos do projecto Angola/Namíbia, particularmente na pessoa do coordenador da componente Angolana Franz W. Heimer.

Resumo

Esta Dissertação pretende ser uma contribuição para o estudo da problemática da construção de uma identidade nacional/territorial integrada em Angola. Tem como objecto o modo como certas crenças e práticas religiosas, no Icolo e Bengo, estiveram relacionadas com determinadas “estratégias de sobrevivência” face ao projecto político de produção de identidades sociais integradas. Analisam-se as percepções dos prosélitos tokoístas sobre os discursos e práticas resultantes das políticas religiosas do MPLA/Estado, assim como os “expedientes de sobrevivência” de prosélitos tokoístas locais, certas dinâmicas de capital social sustentadas pelas *tribos* e *classes* da mesma igreja. O estudo sugere que, os prosélitos tokoístas no Icolo e Bengo mantiveram uma significativa capacidade de auto-regulação, não obstante os constrangimentos derivados de determinadas políticas religiosas adoptadas pelo MPLA/Estado. O trabalho de campo foi feito entre Abril e Julho de 2008, e envolveu prosélitos tokoístas que residem em Icolo e Bengo, alguns *anciãos e conselheiros* da Igreja central de Luanda, e algumas pessoas que não sendo prosélitos, são no entanto conhecedoras da problemática em análise.

Palavras-chaves: Resiliência social, Capital social, Religião, Violência e Identidade.

Abstract

This dissertation seeks to be a contribution for the study of the construction of an integrated national/territorial identity in Angola problematic. The object of the study is to analyze the way some religious beliefs and practice, in Icolo e Bengo, was connected to the setting up of “*survival strategies*” due to the production of integrated social identities. The field work was carried out between April and July 2008, and targeted *tokoístas* followers who live in Icolo e Bengo, some *anciãos e conselheiros* (counselors) of Luanda Central Church, and some people – though not being followers of tokoism, are acquainted to the issues of the study. The paper will discuss issues such as: 1) the perception of tokoism followers about the discourse and practices that have resulted from MPLA /State religious policies; 2) the nurturing of “*survival practices*” in some *tokoístas* followers’ deeds in Icolo e Bengo; 3) the search for elements in “*tribos and classes*” that may generate some dynamics of social capital. In this perspective, it shall be suggested that through religion, the tokoism followers in Icolo e Bengo kept a significant capacity of self – regulation in spite of the hindrances resulted from some religious policies adopted by MPLA / State.

Key – Words: social resiliency, social capital, religion, violence and identity.

Índice

| | |
|---|----|
| Introdução | 1 |
| O Problema | 2 |
| O Objecto de estudo..... | 4 |
| O Pressuposto do Estudo..... | 5 |
| A Justificativa do estudo..... | 5 |
| Metodologia: âmbito e limitação do estudo..... | 6 |
| Estrutura do trabalho..... | 9 |
| Capítulo 2 | |
| Fundamentação Teórica | 10 |
| A resiliência social | 10 |
| Resiliência social e capital social | 13 |
| Resiliência social, capital social e religião | 15 |
| Identidade social | 18 |
| Os olhares da psicologia | 20 |
| Os olhares da sociologia | 21 |
| O conceito de violência | 22 |
| Capítulo 3 | |
| Marxismo-leninismo, Homem novo e Religião numa Conjuntura revolucionária | 24 |
| O Icolo e Bengo: breve caracterização..... | 24 |
| O panorama religioso..... | 26 |
| Dinâmicas multiculturais..... | 27 |
| A Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo..... | 31 |
| Filosofia, fontes e ética doutrinal e rituais | 32 |
| Estrutura organizacional..... | 34 |
| O contexto ideológico e a gestão das instâncias de legitimação política..... | 38 |
| Escola e as FAPLA, construindo categorias..... | 39 |
| Cada cidadão deve sentir-se necessariamente um soldado: o papel das FAPLA..... | 40 |
| A relação MPLA/Estado e as Igrejas: Lógicas em conflito | 41 |
| Capítulo 4 | |
| Rituais e Estratégias de Sobrevivência em Contexto de Guerra | 45 |
| A morte de um presidente e os tokoístas: o luto da discórdia | 46 |

| | |
|--|-----------|
| Guerras e processos identitários: leituras tokoístas..... | 48 |
| Arenas de controlo social..... | 52 |
| <i>Sucursais</i> . Conhecimento, aprendizagem e prática | 53 |
| Capítulo 5 | |
| As Classes e Tribos como Redes de Recursos Comunitários | 55 |
| A dimensão bonding: tentativa de problematização a luz das <u>classes</u> e <i>tribos</i> | 57 |
| Religiosidade tokoista, confiança e identidade nacional: possibilidades de operacionalização..... | 59 |
| Conclusão: realidade compósita, processos e consolidação e sobrevivência: | 61 |
| Bibliografia..... | 63 |
| Anexos | |

Capítulo 1

Introdução

Em 2006, quando decidimos fazer parte do subprojecto de investigação **“Violência Pós-colonial e Estruturação Societal em Angola: Dinâmicas de resiliência de sociedades rurais ao nível local”** cujo objectivo é “explorar até que ponto a racionalização de certas práticas sociais de sociedades agrárias angolanas mantém ou não relação recíproca com a construção de uma identidade nacional/territorial integrada em Angola”, não tínhamos uma proposta concreta a apresentar à coordenação deste subprojecto. O uso da resiliência social como conceito operatório nas ciências sociais – sobretudo aplicado a realidade angolana -, era para nós uma novidade.

Havendo a necessidade de elaborarmos uma Dissertação para obtenção do grau de Mestre, e que também respondesse os objectivos do Projecto de Investigação Angola-Namíbia, decidimos propor uma abordagem que, versasse sobre o fenómeno religioso, particularmente a *Igreja¹ de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo²*. O fenómeno religioso é entendido como sendo um instrumento através do qual é possível fortalecer-se os laços sociais (cf. Tonnies, *apud* Valverde, 2003:403, Durkheim, 2002), e captar elementos passíveis de constituírem formas de produção e reprodução sociais enraizadas nas práticas quotidianas das populações rurais (cf. Isaacman, 1990). Neste contexto, pode ser operacionalizado enquanto expressão de resiliência social (cf. Carter, 2007).

No presente estudo analisamos o papel do fenómeno religioso no processo de construção de uma “identidade nacional” angolana derivada das políticas levadas a cabo pelo MPLA/Estado no período compreendido entre 1975-1992. Apesar de a problemática da “identidade nacional” ter sido periférica no discurso oficial do MPLA/Estado, uma vez que se advogava a construção e consolidação de uma nação – *um só povo, uma só nação* -, a verificação empírica dos discursos e textos literários produzidos na época demonstra-nos que a mesma estava latente. Estes discursos e textos

¹ A fonte itálica será utilizada nesta Dissertação para as expressões relacionadas ao léxico Tokoísta, à documentação produzida pelo MPLA, e a expressões em línguas “nacionais angolana”, e a estrangeirismos, como é usual. Os outros critérios de grafia utilizados são as aspas, para citações, indicação de expressões de autores citados ao longo do texto e ponderações quanto a algum aspecto dos termos ou expressões.

² Também conhecida por Igreja Tokoísta. Doravante passaremos a designá-la desta maneira.

veiculavam por exemplo, a ideia de uma *angolanidade literária* expressa em língua portuguesa como elemento para a construção ideológica de uma “identidade nacional” angolana (cf. Brinkman, 2003; MPLA, 1979, Neto, 1985). Embora o discurso oficial do MPLA/Estado declarasse assumir a tarefa de valorizar as culturas nacionais, na prática, diversos foram os entraves para esta promoção. A valorização de símbolos de unificação do país em detrimento dos símbolos regionais e étnicos foi um dos entraves ao processo de construção de uma identidade abrangente, nacional. Assim sendo, pretendemos através da análise do fenómeno religioso, captar “expedientes” que podem eventualmente ser vistos como formas alternativas de construção de identidades sociais (cf. Castells, 2006; Carter, 2007).

1. A Problemática.

A independência de Angola criou formalmente um espaço nacional, um novo conceito de nacionalidade, um partido vencedor, um grupo de vencidos e deu início ao processo de construção nacional. Trouxe também a questão da necessidade de uma “implantação do poder popular” (cf. MPLA, 1979:27). Observou-se ainda a construção de utopias, narrativas míticas, simbólicas e históricas que passaram a ser ensinadas nas escolas. Isso inclui a reprodução das trajectórias de figuras como o pioneiro *Ngangula*³, os *antagonistas* e *reaccionários*⁴. Com estas práticas, foi por exemplo possível ao MPLA definir na época quem eram os detentores legítimos do poder que podiam governar com a confiança do povo, uma vez que *o povo é quem mandava, e este povo era o MPLA* (cf. MPLA, 1978; MPLA, 1979). Quem domina impõem regras, impõem novos esquemas de pensamento, novas maneiras de “fazer ver e crer” (cf. Bourdieu: 2007).

É neste contexto que se redefinem as políticas religiosas. Tendo como suporte as teses *marxista-leninistas* a religião foi vista como sendo o “reflexo da realidade exterior na consciência dos homens”. Com efeito, era tarefa do partido “combater todas as ideias que pretendam que se façam concessões às ideias religiosas” (cf. MPLA, 1979:24). Nestes termos, procurava-se a partir de uma visão normativa, redefinir Angola como palco de manifestação de processos diversos, onde se constituiu um povo, fixando-se

³ Augusto Ngangula morto em 1 de Dezembro de 1968 pelas forças coloniais foi tido como o símbolo de fidelidade das crianças à causa do MPLA. Vide para mais informações MPLA, 1979:11.

⁴ Eram assim considerados todos aqueles que não se reviam na política ideológica do MPLA.

dentro dos seus limites geográficos – *de Cabinda ao Cunene* -, sedimentou-se as estruturas políticas, económicas e culturais, buscou-se consolidar identidades sociais abrangentes, fazendo-lhe corresponder a um território e Estado congruentes com esta “identidade nacional angolana” (cf. Heimer, 2002).

Analisando estes discursos, é possível captar paradoxos, contradições e ambiguidades. Se por um lado se advogava o direito a liberdade religiosa, por outro, se determinava o combate dos postulados religiosos que não fossem congruentes com o processo socialista e revolucionário (cf. MPLA, 1979).

De forma específica, este estudo pretende debruçar-se sobre a influência do fenómeno religioso na formação e reprodução de identidades sociais na localidade de Icolo e Bengo. É nossa intenção dar relevo à multiplicidade de factores e aspectos que contribuem para a construção de uma “identidade nacional”, uma vez que na época e contexto em análise, a dimensão do fenómeno religioso na produção e reprodução de identidades foi tida como marginal (cf. MPLA, 1979; Brinkman, 2003). Em face destes factos, levantamos as seguintes questões:

- Diante de uma estrutura étnica complexa como a de Angola, como é que se pode unir estes grupos sem que para tal determinados grupos não se sintam excluídos?
- Ao contribuir na politização das especificidades culturais das populações terá a guerra civil ajudada ou adiado o processo de integração com base nos contributos culturais de cada um?
- Tendo em conta o projecto de construção de um *Homem Novo*, terá havido congruência entre os discursos e práticas do Estado e das Igrejas na reprodução do “*processo revolucionário*”?

Procurando dar o nosso contributo na busca de respostas a estas questões e face ao “selo da diversidade” que sempre caracterizou os diferentes grupos étnicos em Angola, o estudo centrar-se-á na captação de “estratégias de sobrevivência” das populações face à imposição de um modelo único como marcador de uma identidade nacional angolana (cf. Neto, 2003; Kajibanga, 2003; Ismaguilova, 2003; Caley 2006). O que se pretende é

a problematização desta questão à luz da teoria da resiliência social, que será aqui entendida como a capacidade de recuperação das características essenciais, depois da sujeição a constrangimentos que põem em causa a sobrevivência de um grupo, durante um certo período de tempo (cf. Carter, 2007; Milando 2007).

2. O objecto de estudo:

A dissertação pretende ser uma contribuição para o estudo da problemática da construção de uma identidade nacional/territorial integrada em Angola. Dar-se-á atenção ao modo como certas crenças religiosas, no Icolo e Bengo, estiveram ou não relacionadas com a elaboração de “estratégias de sobrevivência” face à produção de identidades sociais integradas. Face ao conteúdo do projecto político de construção do “*homem novo*” – um homem comunista, liberto de todos os condicionalismos e dos vestígios do colonialismo, das necessidades materiais - planificado e implementado pelo MPLA/Estado, queremos de forma específica analisar como é que os prosélitos tokoistas no Icolo e Bengo conseguiram preservar a substância dos aspectos da sua identidade confessional.

Procuraremos, ainda, observar a prevalência ou não de determinadas crenças, discursos, práticas e os mecanismos de reprodução social das comunidades locais, para determinar até que ponto a violência imposta pelo conflito armado e pelo projecto político de formação do “*homem novo*” influenciaram a capacidade de auto-regulação das suas crenças e práticas. O questionamento sobre a adequação analítica e os pressupostos que levaram a concepção do projecto de construção da Nação pelo MPLA, bem como os processos paralelos implementados pela UNITA nas zonas sob sua jurisdição. É uma questão relativamente periférica e na qual não nos deteremos com profundidade nesta dissertação, porquanto o propósito que perseguimos é a captação e análise de dinâmicas que resultaram em “estratégias de sobrevivência” elaboradas por estas populações para fazer face aos constrangimentos resultantes dos fenómenos acima descritos.

O nosso estudo dará maior enfoque ao conjunto de “estratégias de sobrevivência” desenvolvidas pelas populações locais face as adversidades resultantes das políticas religiosas do MPLA/Estado. Assim, procuraremos:

- Captar “estratégias de sobrevivência” nas populações Tokoistas no Icolo e Bengo face a constrangimentos derivados do projecto político de construção de uma Identidade Nacional angolana.
- Discutir a relação entre determinadas práticas e crenças religiosas e os processos de “reprodução social” dos prosélitos tokoístas no Icolo e Bengo.
- Identificar eventuais mecanismos de cooperação e solidariedade entre as populações do Icolo e Bengo.

3. Pressuposto do estudo

O pressuposto que procuramos defender é o seguinte: em contexto de crise determinados segmentos da sociedade desenvolvem algumas “estratégias” com vista a sua adaptação social. Estas “estratégias” servem como mecanismos através dos quais estes grupos aumentam as suas possibilidades de sobrevivência e de adaptação como grupo. Assim, através da religião os prosélitos tokoistas no Icolo e Bengo mantiveram uma significativa capacidade de auto-regulação, não obstante os constrangimentos derivados de determinadas políticas religiosas adoptadas pelo MPLA/Estado.

4. A Justificação do Estudo

O estudo pode traduzir-se numa contribuição para a compreensão dos processos de construção e reprodução de identidades sociais relativamente abrangentes e integradas. Pretendemos abordar, a problemática relativa à formação da identidade nacional consubstanciada no projecto político da formação do *homem novo*, e da edificação de uma cultura socialista, no sentido de captarmos a percepção e reacção dos crentes tokoistas. Este estudo pode contribuir para que se abram novas perspectivas de análise dos efeitos do processo de construção de uma identidade nacional angolana em contexto de guerra.

Se analisado do ponto de vista do discurso oficial do Estado é fácil resvalar-se para um “sim” ante o questionamento da existência de uma identidade nacional angolana. Por exemplo, há quem fundamente esta questão no facto de possuir um Bilhete de Identidade: “*meu filho eu tenho o bilhete de identidade, sou mesmo angolana*”⁵. No entanto, é necessário que se vá para além destas observações quotidianas simplistas. Uma identidade nacional angolana não se pode basear apenas na posse de um bilhete de identidade, muito menos nas fronteiras de um Estado – neste caso inserido no slogan de *Cabinda ao Cunene um só Povo e uma só Nação*.

Uma postura que olhe estas construções de forma crítica, abrindo assim espaços a grupos que baseiam sua identidade nacional numa multiplicidade de critérios, eis a razão da escolha desta temática para a dissertação de mestrado.

5. Metodologia: o âmbito e limitações do estudo

O espaço abrangido pela investigação é a região do Icolo e Bengo, concretamente as localidades de Catete, Bom Jesus e Calomboloca. Numa realidade empírica ainda pouco estudada, parece demasiado visar como objecto de análise três localidades distintas, ainda que circunscritas na mesma região e esperar que as fontes utilizadas nos permitam conhecer o suficiente da diversidade de atitudes e de crenças então manifestadas. Um trabalho de outra índole metodológica, que incidisse numa destas áreas, conduziria a resultados mais satisfatórios. Foi, no entanto, uma opção prévia motivada pelas dificuldades e interferências que surgem em trabalhos do género (cf. Gonçalves, 1992:95-104). Para que lográssemos os objectivos pretendidos, e tendo em atenção a limitação do tempo, estendemos a recolha de dados aos arquivos do MPLA, da Igreja Central de Luanda – os 12 Mais Velhos – e a cartas escritas por Simão Toko. Procuramos, ainda, aprofundar os elementos obtidos através de conversas informais que fomos mantendo com alguns prosélitos tokoistas residentes em Luanda e que são originários de Icolo e Bengo.

⁵ Conversa mantida com uma anciã na localidade de Catete em 30 de Junho de 2008. O termo meu filho - referência feita ao autor – é uma forma cortês das pessoas adultas dirigirem-se aos mais jovens. O termo é entendido por estas pessoas de uma forma alargada, não se restringindo apenas aos filhos biológicos e/ou consanguíneos.

Todo este esforço foi levado a cabo no sentido de mantermos a intenção inicial do subprojecto “*violência pós-colonial e estruturação societal em Angola: Dinâmicas de resiliência de sociedades rurais ao nível local*” que se consubstancia no uso combinado de entrevistas semi-estruturadas complementada com observações sistemáticas no terreno. Contudo, dado o contexto em que o estudo foi realizado e para evitar eventuais interferências e inibição por parte dos nossos informantes privilegiamos conversas informais, ao invés do procedimento comum que consiste no uso de meios electrónicos para captar as informações que nos são dadas (cf. Milando, 2003).

O trabalho de campo foi feito entre Abril e Julho de 2008. O estudo envolveu não só os prosélitos tokoístas que residem em Icolo e Bengo, como também alguns *anciãos e conselheiros* da Igreja central de Luanda. Mantivemos também conversas informais com algumas pessoas que não sendo prosélitos, são no entanto conhecedoras da problemática em análise. Ao alargamos nossa base de entrevistados para Luanda, pretendíamos não só cruzar os dados obtidos em Icolo e Bengo, mas também aprofundar e sistematizar a base de dados que já dispúnhamos, relativamente aos *Tabernáculos, Classes, Tribos e Sucursais*⁶. Foi também possível captar diferentes perspectivas sobre os temas analisados, numa base social mais vasta e que tornou possível a comparação. O universo das pessoas com quem mantivemos conversas informais é de 20, deste, 65% professam o tokoísmo, 10% o catolicismo romano e 25% professam outras religiões⁷. Quanto a idade, mantivemos conversas com indivíduos com idades compreendidas entre os 25 e os 70 anos. Quanto a filiação as confissões religiosas, os *anciãos e conselheiros* com quem conversamos professam o tokoísmo a mais de 30 anos, e os jovens desde a nascença. A filiação dos jovens obedeceu a um processo natural, ou seja, estes nasciam e eram socializados num ambiente tokoísta por força da filiação dos pais. Processo semelhante se verificou com os jovens de outras confissões religiosas. Quanto a escolaridade, 60% possuem o nível médio, 30% básica e

⁶ Os *tabernáculos* são lugares sagrados destinados ao exercício de tarefas espirituais. As *sucursais*, no léxico tokoísta, são encontros diários realizados em locais preestabelecidos e investidos de sacralidade através de ritos apropriados, normalmente na residência de um *Ancião e Conselheiro*. Por sua vez, as *Classes* são constituídas por grupos de prosélitos ligados por relações de vizinhança, independentemente da sua origem étnica. As *tribos* são núcleos organizativos sediados em Luanda, congregando e controlando administrativamente vários membros com a mesma afinidade cultural, isto é, com o mesmo idioma, mesma origem, com os mesmos hábitos e costumes. Procederemos no capítulo três uma abordagem mais pormenorizada.

⁷ Por outras religiões referimo-nos a Assembleia de Deus Pentecostal, Igreja Metodista Unida e Igreja Adventista do Sétimo Dia.

10% não possuem. No que concerne ao sexo, 30% são do sexo feminino e 70% do sexo masculino.

Os indivíduos entrevistados foram seleccionados segundo a técnica de amostragem aleatória, através da combinação de procedimentos intencionais, por conveniência e pela variante bola-de-neve. Alguns indivíduos foram escolhidos em virtude do acesso aos mesmos ser fácil; outros por supormos que estavam em condições de nos fornecerem os dados necessários e, por último, chegamos aos outros.

Devido a marcação da data para a realização das eleições legislativas em Setembro de 2008, e ainda, pelo facto, da experiência, menos agradável, do pleito de 1992, vimo-nos impossibilitados de realizar um trabalho de campo mais profundo e com maior abrangência. Ou seja, por termos constatado a tendência de reconstituição das antigas aldeias, era nossa intenção observarmos as populações de Icolo e Bengo nestes locais. A materialização desta nossa intenção foi condicionada a apresentação de uma credencial do MPLA para o efeito⁸. Diante deste constrangimento, limitamo-nos a trabalhar nas vilas sedes de Catete, Calomboloca e Bom Jesus. Assim sendo, as unidades observadas poderiam não ser significativas face aos objectivos perseguidos. Contudo, fomos compensados com o facto de as populações residentes no interior do Icolo e Bengo se deslocarem aos Domingos às vilas sedes para atenderem ao serviço religioso, à visita a familiares e ao cumprimento de outros afazeres. Este facto foi aproveitado para os observarmos. Houve alguns que preferiam atender ao serviço religioso na Igreja central em Luanda. Com estes fizemos uma observação multi-situada, ou seja, foi-nos possível seguir o itinerário destas pessoas utilizando, assim, os mesmos instrumentos de análise e perseguindo questões da mesma natureza.

Quanto as fontes documentais, alguns trabalhos sobre o tokoísmo como os de Cunha (1958), Santos (1972) e Estermann (1965) apesar da sua inegável contribuição histórica, são tidos como parciais (cf. Gonçalves, 2003:42). O próprio Simão Toko em carta dirigida aos prosélitos tokoístas em 1971, chamou a atenção para o facto da não fiabilidade das informações dadas a estes investigadores nos seguintes termos:” “o

⁸ Este expediente foi usado nos primeiros anos de independência de Angola. Só uma credencial (guia de marcha) passada pelas autoridades governamentais permitia a livre deslocação pelas áreas sobre administração do Estado, bem como a realização de actividades de qualquer natureza. Falar em nome do partido constituía um passaporte para ter certos serviços.

senhor Ministro do ultramar encontrou-me no farol da ponta albina em 1955 se não me engano. Muita coisa perguntou-me e digo-vos a minha verdade, certas perguntas dele não as respondi como devia ser, respondi-as hesitando (...) se ele fosse como um missionário Católico ou Protestante, dava-lhe boas respostas". Na verdade, este é um risco que cada um de nós está sujeito, daí a necessidade do cruzamento das informações.

6. Estrutura do trabalho

A presente dissertação está estruturada em cinco capítulos. O primeiro capítulo tratará dos aspectos introdutórios. O segundo capítulo será dedicado a revisão do quadro teórico e conceptual da resiliência social e capital social. Com efeito, iremos compulsar uma série de autores que fazem recurso a estes conceitos, como instrumentos operatórios para a análise de diversos fenómenos, mormente os relacionados com a produção e reprodução de identidades sociais em contexto adverso. Procuraremos ainda cruzar estes conceitos com os de identidade social, violência e religiosidade/religião, para dele buscarmos elementos que nos ajudem a operacionalizar a resiliência social de acordo com os objectivos aqui perseguidos. O terceiro capítulo é uma tentativa de caracterização do tokoísmo, enquanto fenómeno social e religioso. Procuraremos ainda fazer uma incursão na relação entre Estado e Igreja, e o papel desempenhado pela escola, enquanto arena de reprodução cultural. Os discursos construídos sobre a concepção da chamada “defesa popular generalizada”⁹ e a percepção dos prosélitos tokoístas sobre os mesmos merecerão também a nossa atenção.

O quarto capítulo foi consagrado a operacionalização do conceito de resiliência social. O esforço foi empreendido no sentido de captarmos “expedientes de sobrevivência” em determinadas práticas dos prosélitos tokoístas no Icolo e Bengo. As questões analisadas estão relacionadas com a realidade empírica observada. No quinto capítulo, procuramos captar nas *tribos* e *classes*¹⁰ elementos susceptíveis de gerarem certas dinâmicas de capital social.

⁹ Aqui tomaremos como elemento de análise as Forças Armadas de Libertação de Angola (FAPLA). O que nos interessa é captarmos as percepções dos tokoístas sobre as construções ideológicas feitas em nome do exército. Pensamos que as FAPLA enquanto exército oficial de República Popular de Angola foi um veículo de integração nacional.

¹⁰ Os termos “tribo” e “classe” são usados aqui no sentido que lhes é dado pelo léxico tokoista. No segundo capítulo, procede-se a sua conceptualização de acordo com o significado atribuído pelos

Capítulo 2

O Fundamento Teórico do Estudo

2.1.1- A resiliência social.

Os Estados africanos nascidos das independências fizeram dos discursos sobre a “cultura nacional” e “identidade nacional” uma das suas prioridades. O seu modo de proceder visava não só o esforço de “construção nacional”, mas também mostrar que agiam em contraposição ao tratamento dado pela colonização a estes temas (cf. Mbokolo, 2007:587). No caso de Angola, as formas coloniais de intervenção e dominação continuaram a influenciar as percepções das realidades sociais e políticas. Paradoxalmente, muitas das práticas levadas a cabo, acabaram por ser uma espécie de transplante dos projectos coloniais (cf. Brinkmam, 2003, Vieira, 2007). Apesar de a “nomenclatura” ter adoptado uma postura de ruptura com os precedentes coloniais, debatia-se com problemas de incoerência, como o da língua do colonizador, na qual continuaram a exprimir-se¹¹.

Como consequência da transformação do espaço territorial herdado do colonialismo, as populações angolanas foram submetidas (em alguns casos) a constrangimentos derivados dos *inputs* que determinadas políticas sociais e religiosas de orientação “socialista” incorporavam. Falamos de forma específica do ideal de formação do *homem novo*, um homem “destribalizado”, livre do obscurantismo herdado do “sistema colonial” e “formatado” de acordo com os fundamentos da “classe operária”. Tal como foi concebido o *homem novo*, punha em causa a capacidade de reprodução social dos prosélitos tokoístas, tal como das suas referências identitárias. Em determinados casos, a adopção e implementação destas políticas, redundava em fracasso por problemas de comunicação intercultural (cf. Milando, 2007:48-53). Contudo, é de reconhecer que as sociedades humanas têm a capacidade de reagir a estes *input* através da elaboração de

tokoístas. Desde já, fica aqui o alerta que o significado que os tokoístas atribuem a estes termos difere do sentido que lhes são dado nas ciências sociais.

¹¹ Para Agostinho Neto, o primeiro Presidente de Angola “o uso exclusivo da Língua Portuguesa enquanto língua oficial, veicular e utilizável (...) não resolve os nossos problemas” (Neto, 1985:32). Ver por exemplo Vieira, 2007.

diversos “expedientes de sobrevivência” (cf. Milando, 2007:46; Carter, 2007:3; Barreira e Nakamura, 2006:1; Luthar *et. al*, 2000:544), que se designa por “resiliência social”.

Preferencialmente, tem-se considerado as sociedades linhageiras como sendo as sociedades rurais, que de certo modo, mais resilientes que sociedades urbanas. Nestas sociedades, as linhagens ainda funcionam como elementos básicos de elaboração dos expedientes de vida (cf. Temudo e Schiefer, 2000; Milando, 2007:47). Mas os meios urbanos – sobretudo na sua periferia -, arrastados num crescimento populacional vertiginoso e misturando no seu seio habitantes de todas as condições sociais e de todas as origens sociais, arrebatadas pela intensidade do conflito armado – que provocou a deslocação de pessoas - e pelo aparente fracasso da aliança “operária-camponesa”, apresentam-se também como “laboratórios de produções múltiplas e inesperadas” (cf. Mbokolo, 2007:597), e que remetem para a noção de resiliência social. Por uma serie de razões, desde a procura de melhores condições de vida até às deslocações forçadas provocadas pela guerra civil no país, as populações rurais ultrapassaram os seus limites para se estenderem, igualmente, as zonas urbanas. Aqui em contacto com os processos de socialização urbanas, as referências tradicionais que estes possuíam vão se transformando. Ou melhor, alguns dos seus membros vão sendo aculturados de forma acelerada.

Para um melhor entendimento das dimensões da resiliência social é necessário que nos familiarizemos com a sua história conceptual. As primeiras abordagens sobre resiliência social são atribuídas aos campos da física e da matemática, e visavam compreender os deslocamentos e equilíbrios de um sistema material (Aguirre, 2006; Carter, 2007). Quando aplicadas as sociedades humanas, as teorias da resiliência social, referem-se a capacidade que permitem a auto-reprodução, através de processos de adaptação continua (Eswaran, 1994; Szabolcs, 1992 *apud* Milando, 2007:46; Carter, 2007:4).

Nos últimos tempos, o conceito de resiliência social passou a constituir um dos objectos cruciais para o entendimento de diversos fenómenos sociais (cf. Milando, 2007:46; Carter, 2007:3; Barreira e Nakamura, 2006:1; Luthar *et ali*, 2000:544). Um bom indicador disto, é o que nos diz Aguirre (2006:4) Este autor faz uma espécie de inventário do uso que tem sido feito ao conceito de resiliência social, enquanto elemento operativo que ajuda a compreender os mecanismos de defesa aos quais as populações

recorrem em momentos de crise. Para o efeito, relaciona-o com o conceito de “redes sociais”, que por sua vez operam em várias instituições como a família, religião, política etc. O desafio consiste seguindo Aguirre (2006) em identificar nestas instituições, aquelas cujas dimensões podem operacionalizar a resiliência social.

Esta postura não está longe dos estudos que tem sido levados a cabo por Carter (2007) sobre as populações de New Orleans, depois de terem sido sujeitas ao furacão Katrina. Situando-o num contexto de rápidas mudanças sociais, a autora procura, através dos contributos da antropologia, especificamente as abordagens sobre “relatedness theory” explorar as dimensões sociais da resiliência social, tornando possível a sua operacionalização nas esferas da religião, família e política (cf. Carter, 2007:7). Trata-se da captação dos diversos laços sociais que as pessoas criam numa situação de crise, e as múltiplas dimensões existentes ou que conduzem estes laços em “redes sociais” e recursos com vista a uma adaptação a este contexto. Ainda de acordo com Carter (2007), a resiliência social como uma prática social e cultural, é uma experiência local e diária direccionada para a segurança e sustentabilidade de uma comunidade num determinado contexto.

Quando analisado como um processo multi-dimensional, aberto e fluido de respostas e reacções, verificam-se processos que podem ser associados a manifestações culturais de carácter geral, mas que pelo contrário, nos remetem a contextos culturais específicos. A especificidade reside na forma como emerge e se reproduz o processo de elaboração de “expedientes de sobrevivência” para fazer face as situações de crise. No entender de Carter, as evidências empíricas por si colectadas no seio das populações vítimas do furacão Katrina (New Orleans), sugerem que determinadas práticas sociais e culturais, tais como os rituais religiosos, desempenham um papel fundamental na “resiliência social”. Assim, através dos rituais religiosos criam-se laços e formam-se redes sociais (cf. Carter, 2007:4-11).

Por seu turno, Folke *et al.* (2005) exploram a dimensão social do conceito de resiliência ecológica, que no seu entender é relevante para a capacidade de adaptação das comunidades, pois permite a recomposição rápida quando sujeitas a mudanças sociais. A informação torna-se neste processo um elemento fundamental. Este processo pode decorrer de uma acção do Estado, da sociedade civil ou das populações que procuram

através dele fazer uma espécie de “*call back*” de experiências vividas no passado, sobretudo quando se trata de mudanças sociais bruscas, para a elaboração de políticas ou para as respostas que as populações locais formulam.

2.1.2- Resiliência Social e Capital Social.

A resiliência social expressa-se através de diferentes dimensões. Contudo, é a categoria de capital social que confere particular relevância para o entendimento da resiliência social (cf. Carter, 2007). O conceito de capital social tem sido, nos últimos tempos, utilizado para explicar a manifestação de diversos fenómenos, que vão desde o domínio da sociologia, das ciências políticas, à economia (cf. Fukuyama, 1996; Putnam, 2001; Portes, 2000). De forma geral, o termo refere-se a maneira como os actores sociais ou grupos sociais investem e partilham recursos, no intuito de obterem ganhos.

O tratamento teórico inicial e sistemático do conceito é atribuído a Pierre Bourdieu num artigo intitulado “Notas Provisórias” publicado nas *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, em 1980¹². Bourdieu procurava através dele descrever as diferenças residuais, ligadas aos recursos que podem ser reunidos através de redes de relações mais ou menos numerosas. Nesta perspectiva, o capital social é entendido como “o agregado dos recursos efectivos ou potenciais ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento ou reconhecimento mútuo” (Bourdieu, 1985:248). Situando-o no contexto de um grupo, este proporciona aos seus membros, um conjunto de recursos pertencentes à colectividade, conferindo créditos aos mesmos. Esta forma de capital é representada pela quantidade e qualidade desses recursos e pelo volume de capital (económico, cultural, ou simbólico) possuído por aqueles com quem se tem relações. Em outras palavras, o capital social depende da quantidade de laços que o indivíduo estabelece e do volume de capital que resulta destas relações. Todavia, o capital social é um bem comum, partilhado por todos os membros de um determinado grupo, com fronteiras bem definidas, trocas recíprocas, e reconhecimento mútuo.

¹² O próprio Bourdieu reivindica este Estatuto através da seguinte afirmação: “o conceito de capital social que eu tinha inicialmente forjado, desde os meus primeiros trabalhos de etnologia...”. Ver: *As Estruturas Sociais da Economia*, Campos das Letras – Editores, 2006, p. 14.

Por seu turno, Coleman (1994a) destaca dois aspectos fundamentais na abordagem do capital social: (i) a necessidade de se ter em atenção as teorias que condicionam as acções dos indivíduos, as normas, regras e sanções sociais, daquelas que defendem que o indivíduo age de acordo com os seus impulsos e interesses; (ii) a necessidade de definir o conceito a partir das suas funções. Assim entendia que todas as formas de relações sociais e as estruturas sociais facilitam algumas formas de capital social; as pessoas estabelecem relações visando a prossecução de determinados objectivos e a continuidade dos mesmos depende dos benefícios alcançados (cf. Coleman, 1994b:98; 1994a:302).

Na perspectiva de Putnam (2001:19) a ideia central do capital social é a de que as redes sociais possuem valor. As congregações religiosas podem ser formas configuradoras de redes de participação cívica das pessoas, na qual o capital social pode manifestar-se (cf. Milando, 2007:94), uma vez que estas são depositárias de laços de confiança que orientam a vida social, bem como pela sua natureza e características se constituem em redes de reciprocidades que orientam os actores sociais a praticarem o bem, esperando por uma retribuição futura (cf. Putnam, 2001:65).

Dentre as formas de manifestação do capital social, encontramos as redes de solidariedade nas quais as pessoas se relacionam, nas famílias, nos grupos religiosos, etc., o sentimento de confiança, as redes de reciprocidade e as normas sociais que, funcionam como mecanismo de controlo social (cf. Putnam, 2001; Carter, 2007, Milando, 2007). O controlo social que resulta das normas sociais, remetem para a chamada solidariedade mecânica durkheimiana, devido a natureza forte das redes de solidariedades daí resultantes (cf. Durkheim, 1977; Carter, 2007).

Distinguindo com maior precisão algumas das dimensões detectáveis no interior das comunidades, procedeu-se caracterização das dimensões *linking*, *bonding* e *bridging*. A dimensão do capital social *bonding* refere-se aos laços que ligam as pessoas com características demográficas similares, como os membros de uma família, os vizinhos, os membros de uma congregação religiosa e os amigos chegados. A dimensão do capital social *bridging* reflecte os laços relativamente fracos e amorfos (World Bank, 2000).

Putnam (2001) também operacionaliza as dimensões *bonding* e *bridging* do capital social. Putnam argumenta que a dimensão *bonding* tende a reforçar as identidades exclusivas e de grupos homogêneos. A dimensão *bridging* de capital social tende a ser mais inclusiva. Esta envolve pessoas relativamente menos homogêneas.

O uso que será dado ao conceito de capital social e que servirá para analisar as dinâmicas de resiliência social, prende-se: a) crença e a confiança; b) os recursos reunidos através das redes de relações sociais; c) os fortes laços que ligam pessoas com os mesmos traços sociais e demográficos.

A crença cria um conjunto de predisposições que orientam a vida social, ela confere às populações esquemas de pensamento que as orienta no sentido de unidade, criando condições para que as mesmas colaborem de forma mútua. A confiança pode ser considerada como estando na base das relações que se estabelecem entre membros de um determinado grupo social e também pode ser relacionada com a ideia de uma influência recíproca, no sentido de que se torna mais fácil persuadirmos ou influenciarmos alguém que deposite confiança em nós. É através destes laços que o capital social é construído, contando para o efeito com o investimento nas relações sociais. Estas criam um conjunto de laços sociais, susceptíveis de orientarem as pessoas submetidas a constrangimentos, a desenvolverem mecanismos de adaptação (cf: Fukuyama 1996; Coleman, 1994b).

2.1.3- Resiliência Social, Capital Social e Religião.

A operacionalização do fenómeno religioso, enquanto expressão da resiliência social, torna-se de capital importância na medida em que poderemos confrontar-nos com questões que, não sendo simples abstrações, constituem formas de produção e reprodução profundamente enraizadas nas práticas quotidianas das populações rurais (cf. Isaacman, 1990:11). A importância conferida ao fenómeno religioso deve-se ao facto de o mesmo, como um sistema de crenças, valores e normas, motivar os crentes a engajarem-se em actividades que a partida podem ser consideradas de triviais, como a ajuda aos desfavorecidos, visitar os vizinhos ou irmãos de fé para conversar, ou dar alimentos confeccionados aos vizinhos. Neste efeito, o fenómeno religioso tem a função

de fortalecer os laços sociais e a identidade dos membros de uma determinada confissão religiosa (cf. Carter, 2007:5).

A análise sociológica da religião teve um lugar central nos trabalhos dos clássicos da sociologia, como Durkheim (2002 [1912]) e Weber (2006 [1922]). Na abordagem do fenómeno religioso, Durkheim (2002) viu na religião a solidariedade das crenças e práticas que promovem a integração ou unidade dos actores sociais. Já Weber (2006) considerou a religião como o lugar de verificação essencial do processo de racionalização da vida. Neste estudo, a nossa intenção é de confrontar as formas elementares da sociabilidade através da acção colectiva, capaz de contribuir para a integração social, com os contributos das crenças religiosas para uma adaptação à mudança social. Assim sendo, não nos deteremos com profundidade na revisão do pensamento teórico sobre religião dos actores acima referenciados. Para o efeito, adoptaremos o procedimento de Bourdieu (1999) consubstanciado no chamado “lugar geométrico”, ou seja, uma postura que permita o uso de diversas perspectivas teóricas, para dela tirarmos os aspectos que nos ajudem a responder as questões do nosso estudo.

Tratando-se de uma abordagem que privilegia dinâmicas de grupos, parece-nos que os contributos de Tonnies (1979)¹³ podem ajudar-nos a compreender determinadas práticas comunitárias. No entanto, não se tem aqui a pretensão de analisarmos, com o devido rigor, o estudo de Tonnies no âmbito das construções transitórias que faz dos processos sociais que ocorrem nas comunidades e sociedades. O que se pretende, e de forma modesta, é buscarmos dos subsídios do autor elementos que nos possam servir de base para a argumentação teórica do nosso estudo.

Em *comunidade* e *Sociedade*, Tonnies considera a comunidade como uma forma de associação baseada fundamentalmente no afecto e na emoção, e a sociedade, como uma entidade baseada na razão e na instrumentalidade. No seio da comunidade, as relações sociais constituem um fim em si mesmo e resultam de uma acção natural de base afectiva e da experiência compartilhada. Por seu turno, na sociedade, a motivação social surge de uma iniciativa racional e deliberada que dá lugar a relações consensuais e contratuais, e são apenas um meio para alcançar outros fins ou interesses. Entre estas

¹³ Os contributos de Tonnies foram analisados através de Vallverdu, 2003: 401-472.

tipologias de agregados sociais elaboradas por Tonnies, vamos conferir uma particular atenção ao agregado comunitário, que na óptica de Tonnies privilegia o desenvolvimento de práticas tendentes a uma coesão social dos indivíduos. Este pode ser o caso de uma comunidade em que os indivíduos a ela pertencentes estejam ligados por laços de fé, orientando por isso suas acções para a coesão do mesmo. A comunidade é na óptica do autor baseada em três tipos de organização social; a) a vida em família, vinculada sentimentos pessoais em seu consenso. b) A vida rural da aldeia, vinculada a tradições e aos costumes, e na qual o individuo participa de forma intensa. c) A vida na cidade, relacionada com a religião, e ao que o ser humano toma parte com plena consciência. Portanto, o autor distinguiu três formas básicas de comunidade: a comunidade de sangue, de base biológica (família, clan, tribo, etc), a comunidade de lugar ou ideológica (aldeias, zonas rurais, bairros) e a comunidade de espírito, fundamentada na amizade, sentimentos ou espírito propriamente dito. Neste último caso, os interesses partilhados, as relações estreitas e a identidade como um grupo diferente (nós) encontram expressão numa “comunidade nacional” ou, precisamente, em grupos religiosos ou seitas (cf. Vallverdú, 2003: 403).

Outra abordagem que nos interessa e que nos remete no centro do conceito de religiosidade, foi desenvolvida por Simmel (1997) que distingue religião de religiosidade. A primeira é vista como um processo de separação e institucionalização que caminha a par e passo com a purificação da religiosidade existencial (Simmel, 1997:127). A característica essencial das abordagens sociológicas da religião em Simmel é a atribuição de um primado da religiosidade sobre a religião. No seu entender a religiosidade está na base da religião, e esta, por sua vez serve como elemento purificador da religiosidade. A religiosidade é assim definida como sendo “...a Basic form in which the “entire existence “Daisen” expresses itself in particular tonality” (Simmel, 1997:128).

Resultam desta asserção dois aspectos básicos que caracterizam a religiosidade: O primeiro aspecto é a crença, no sentido amplo de uma confiança social. Nas relações sociais, na sinceridade de alguém ou no julgamento de alguém, autoridade, ou no conhecimento do parceiro. Esta crença implica que alguém confie em outrem sem reservas. Resulta destas categorias, na óptica do autor, a infalibilidade da sociedade, pois, sem ela a “sociedade desintegraria”, “haveria uma desintegração social, ou não

conheceríamos a sociedade da maneira como ela existe”¹⁴. O segundo aspecto é a manifestação essencial da religiosidade na esfera social e a experiência na unidade social (questão que Durkheim (2002) também explora).

A questão que se coloca é a seguinte: A religiosidade não terá sido um elemento através do qual os prosélitos tokoístas no Icolo e Bengo elaboraram “estratégias” com vista a sua sobrevivência enquanto grupo social? Admitindo-se a hipótese de que a religião é por excelência fonte de redes e recursos através das quais os actores sociais partilharem credos, narrações míticas e simbólicas que reforçam a coesão social dos grupos, pode-se afirmar que as *sucursais*, *tabernáculos*, *tribos* e *classes*, aparecem como uma espécie de “escolas iniciáticas” onde os mais novos tomam contacto não só com a doutrina tokoísta, mas também com as chamadas “línguas nacionais”, reforçando para o efeito a sua ligação com o grupo. Outro elemento passível de observação é o uso social que se faz da língua. Por força dos processos de socialização a que muitos angolanos foram sujeitos, as línguas (ditas nacionais) deixaram de ser usadas – sobretudo nas zonas urbanas – com frequência. Muitas crianças tomaram apenas contacto com a língua portuguesa usada como a língua oficial do Estado, e como veículo de comunicação no seio familiar. Para estas crianças, as *sucursais* constituíam os locais de aprendizagem destas línguas, por serem a par do português as línguas de trabalho

2.2- A Identidade Social.

O uso analítico do conceito de identidade social nos campos da sociologia e da psicologia tem, de certo modo, como fundamento as posições defendidas pelos teóricos do “interaccionismo simbólico” (Striker, 1980, *apud* Carter, 2007). Largamente difundido nas ciências sociais e humanas, a sua emergência como conceito operativo na análise dos fenómenos sociológicos e psicológicos, é atribuída ao interesse crescente dos profissionais destas áreas no fenómeno imigratório e na irrupção das identidades nacionais e étnicas, logo após a segunda guerra mundial. Fenómenos como as mudanças sociais ocorridas na Europa e nos EUA entre os anos 50/70 do século XX contribuíram para o recorrente uso do mesmo, na análise das mais variadas dimensões da realidade social dos indivíduos (cf. Brown e Capozza, 2000; Korostelina, 2007; Carter, 2007).

¹⁴ Idem.

Os debates em torno da teoria da identidade social privilegiam o questionamento dos processos através dos quais as identidades emergem no seio das estruturas sociais. Assim concebida, a identidade social é vista, quer como um constructo social – significados e expectativas definidas culturalmente –, assim como um aspecto de uma estrutura auto-processada que determina as maneiras individuais ou colectivas de agir (cf. Carter, 2007).

A seguir vamos começar por ver o que os olhares da Psicologia nos dizem a respeito da problemática, e posteriormente nos debruçaremos sobre os olhares da Sociologia. É evidente que a problemática das Identidades, pelo menos nas Ciências Sociais e Humanas ultrapassa estes dois olhares. Porém, acontece que os nossos objectivos pendem mais para estas duas áreas, e seguindo a lógica do dito segundo o qual “quem muito abarca pouco aperta”, limitamos nossa abordagem a estas áreas.

2.2.1- Os olhares da Psicologia

Os olhares da Psicologia Social a que nos referiremos neste trabalho radicam nos processos relacionados com as dinâmicas das relações intergrupais, que deram um grande relevo a teoria da identidade social. A ideia era encetar-se uma fuga ao “colete de força” que a visão liberal e humanística constituía, através da sua argumentação sobre a imutabilidade e invariabilidade das pessoas. Daí que estudiosos como Young (1997) falasse da necessidade de se abordar as determinantes sociais da identidade (cf. Korostelina, 2007: 1.).

Os avanços dados neste domínio resultaram em várias teorias, tais como a “auto-categorização, distinção positiva, influência social e estereótipos” (cf. Brown e Capozza, 2000). Há quem também atribui a expansão teórica do conceito de identidade social a uma suposta crise que se abateu na Psicologia, devido a incapacidade de esta responder aos fenómenos sociais, devido a sua irrelevância, trivialidade científica e epistemológica. Existem aparentemente outras razões, por sinal mais substantivas, que popularizaram o uso do conceito no domínio da Psicologia. Brown e Capozza (2000)

apresentam três razões a saber: a) “A motivação primária que sustenta o comportamento inter-grupo é instrumental”; b) “A combinação dos processos cognitivos e motivacionais num único aspecto explanatório”; c) “As soluções de um dos desafios da Psicologia de grupo”.

Tajfel e Turner (1986) aparecem como os expoentes destas abordagens, sobretudo quando alargam a dimensão social do conceito, propondo para o efeito que o comportamento inter-grupo é sempre precedido pela mesma actividade de categorização. Tajfel (1978) define a identidade social como a parte do autoconceito de uma pessoa que deriva do conhecimento da pertença a um grupo social, juntamente com o significado emocional e valorativo associado a esta pertença. Sobressai nesta definição, o facto de o indivíduo se autodefinir em função do reconhecimento de pertença a uma determinada categoria social. Não obstante as categorias sociais de identificação não possuírem a mesma relevância na identidade, admite-se que a autodefinição e a interiorização de um determinado nome colectivo ou pertença grupal representem uma importante dimensão da identidade dos indivíduos. Por se centrarem no indivíduo, as abordagens aqui diferenciam-se dos objectivos por nós perseguidos, na medida em que privilegiaremos as determinantes sócio-institucionais intrínsecas deste processo de reprodução de identidades.

2.2.2- Os olhares da Sociologia.

Em sociologia, o termo identidade social remete, efectivamente, para a construção de categorias sociais (cf. Castells, 2003; Dubar, 2006). Estas categorias são construídas em estreita relação com elementos fornecidos pela história, geografia, pela memória colectiva e por instituições produtivas e reprodutivas, de acordo com os significados que os grupos sociais lhes pretendem atribuir (cf. Castells, 2003).

Partindo da ideia da identidade como constructo social, Castells (2003) vê a identidade como fonte de significados e de experiências de um povo, com base em atribuições culturais relacionadas que prevalecem sobre outras fontes. A construção da identidade depende da matéria-prima proveniente da cultura obtida, processada e reorganizada de

acordo com a sociedade. Com base nisso, Castells (2003) distingue três formas e origens de construção de identidades a saber:

- Identidade legitimadora: é introduzida pelas instituições dominantes da sociedade para expandir e racionalizar sua dominação em relação aos actores sociais.
- Identidade resistência: criadas pelos actores que são afectados pela lógica de dominação, construindo estratégias de sobrevivência.
- Identidade projecto: os actores sociais constroem uma nova identidade capaz de redefinir a sua posição na sociedade.

Dubar (2006) defende que a identidade não se refere a algo que permanece necessariamente “idêntico”, mas o resultado de uma operação que engloba a generalização e a diferenciação. A primeira “procura definir o ponto comum a uma classe de elementos todos diferentes uns dos outros”, ao passo que a segunda visa definir “aquilo que faz a singularidade de alguém” (Dubar, 2006:8).

Goffman (1963) foi um dos primeiros a explicar a forma como os actores sociais lidam com as múltiplas identidades no seu dia-a-dia, chamando atenção para os problemas que podem resultar na categorização do “eu” e do “outro”. Procedeu ainda a explicação de como os actores interagem de forma colectiva e contínua as suas próprias identidades e as identidades dos outros, de modos a preservarem os traços identitários do “in-group”, ou a reproduzi-los.

Seguindo esta perspectiva, Berger e Luckmann (2004) consideram que os sistemas de classificação decorrentes desses processos de interiorização, embora relativos, por estarem condicionados ao lugar dos agentes de socialização familiar na estrutura de distribuição do conhecimento, são apreendidos subjectivamente como absolutos, não sendo, por isso, percebidos como classificações arbitrárias. Elas apresentam-se como realidades substantivas inerentes à própria natureza das coisas.

Existe uma multiplicidade de identidades para contextos e dinâmicas sociais diferentes. Aqui referiremos apenas a identidade social, que descreve como os actores se identificam com um determinado grupo ou categoria social (ex. Adepto do Petro de Luanda, Militante do MPLA, prosélito Tokoista). A identidade social opera nos actores

dinâmicas como as “in-group/out-group”, com os demais a serem distinguidos como similares ou diferentes. Ela providencia aos indivíduos os inputs necessários para a criação do senso de unidade com os outros membros do “in-group” e partilha de laços comuns e, em última instância, cria as condições necessárias para que nas práticas quotidianas o actor interaja de acordo com os diferentes contextos (Dubar, 2006; Vryan, 2007). Assim, pretende-se desconstruir a ideia de uma “Identidade nacional” veiculada ideologicamente pelo MPLA, em detrimento de outras construções identitárias.

2.3- O conceito de violência

O propósito aqui perseguido é o de tomarmos contacto com a problemática da violência, com o intuito de buscarmos nela alguns elementos que nos ajudem a fundamentar a problemática em análise. Partilhamos a perspectiva de que a violência constitui também um meio no qual os grupos sociais engendram identidades (cf. Bowman, 2001:25-48). Tentaremos fazer uma espécie de recenseamento daquilo que constituem em nosso entender algumas das principais linhas de abordagem do conceito de violência.

No campo dos estudos da violência têm-se afrontado várias perspectivas. Uns associam-na às interpretações mitológicas, cosmogónicas, e religiosas, da violência “original” que se revela no confronto entre deuses, heróis e guerreiros, para a supressão da ideia de caos¹⁵. Outros, procuram entendê-la a partir da guerra. Os representantes desta perspectiva ou procuram compreenderem a sua natureza na biologia, ou nas desigualdades das trocas e raridades dos recursos, ou ainda na modalidade de troca (cf. Gonçalves, 1985:36). Outros ainda analisam-na a partir da chamada fragmentação do seu campo. Nesta vertente, Schmidt e Schroder (2001: 1-25) esboçam três perspectivas a saber: a) perspectiva operacional que postula a ética do antagonismo, em particular as constatações materiais e empíricas das motivações e causas políticas dos conflitos; b) perspectiva cognitiva, que por sua vez centra a sua análise na perspectiva “emic” da construção cultural da guerra numa sociedade; c) perspectiva experiencial que considera que a violência não está necessariamente confinada a situações de conflitos inter-grupos, mas como algo relacionado com a subjectividade individual, algo que estrutura

¹⁵ Clastres (1980) e Girard (1972) podem talvez ser incluídos nesta primeira abordagem devido a natureza dos seus trabalhos, e por, fundamentalmente, terem privilegiado as realidades das sociedades primitivas – para Clastres – e a dimensão sacra associada a violência – para Girard. Para mais fundamentos ver ainda Akoun (1999: 565), e Casal (1994:61).

a vida quotidiana das pessoas, mesmo na ausência de um estado actual de guerra. Porém, os Schimidt e Schroder (2001) ressaltam que estas perspectivas devem ser vistas apenas como “tipos ideais”, e que as mesmas não constituem compartimentos estanques, estando assim sujeitas a interpenetração.

A perspectiva de Bowman (2001) é a de que a violência é um fenómeno que não só se manifesta na destruição, mas também como um elemento susceptível de criar laços e reforçar identidades. Para ele, “violence was a force for creating integrities as well as one that simply violated, polluted and destroyed already existing entities” (Bowman, 2001:43). Este postulado é reforçado a partir da análise dos processos políticos que levaram a Jugoslávia a desintegração. Para o efeito, Bowman associou a violência derivada destes processos políticos, a elaboração de “mecanismos de defesa” para a preservação de identidades. Assim, ao formar fronteiras que se consubstanciam no “eu” ou “nos” e exclui – algumas vezes de forma violenta – os “outros” (cf. Bowman, 2001:42-44), as identidades políticas podem servir de elemento para a produção/reprodução de mecanismos de sobrevivência a situações adversas.

Segundo Bowman, as pessoas ou grupos quando submetidos a constrangimentos derivados por situação de violência, são impelidos a elaborarem “estratégias de sobrevivência” que os leva a criarem a ideia do “nós” e dos “outros”. Estas construções podem surgir como mecanismos de defesa e reprodução de identidades. Extrapolando-a para o contexto do nosso estudo, pensamos que a violência resultante da implementação das políticas de orientação socialista, bem como a derivada da guerra civil, que se traduziu na construção de categorias como “revolucionários” e “antagonistas”, pode ser operacionalizada a partir dos contributos daí derivados.

Capítulo 3

Marxismo-leninismo, homem novo e religião numa conjuntura revolucionária.

Neste capítulo pretendemos reflectir sobre as políticas do MPLA/Estado em relação ao fenómeno religioso. Faremos uma breve caracterização do Tokoísmo como fenómeno social e religioso (cf. Gonçalves, 2007), para melhor enquadrá-lo na problemática em análise. O argumento a defender é o de que no regime que se instituiu depois de 1975, o discurso tokoísta não ia de encontro aos objectivos do MPLA/Estado, no sentido de um acatamento da autoridade estabelecida. Falámos de forma específica do papel da Igreja Tokoísta na reprodução e legitimação de uma ideologia política que possibilitasse o engajamento nas “tarefas da revolução”, pelo menos a nível dos seus prosélitos (cf. MPLA, 1979:34; Bourdieu, 2005:70). Faremos ainda uma breve análise do processo de reprodução de uma identidade nacional, sobretudo o papel desempenhado pela Escola na reprodução dos fundamentos ideológicos, assim como os discursos construídos sobre a concepção da chamada “defesa popular generalizada” e a percepção dos tokoístas sobre os mesmos.

3.1- O Icolo e Bengo: breve caracterização.

O município do Icolo e Bengo corresponde a uma área administrativa da província do Bengo, uma das dezoito províncias de Angola. A capital de Icolo e Bengo é a Comuna de Catete. O referido município é ainda integrado pelas comunas de Cassoneca, Caculo Cahango, Cabiri, Bom Jesus e Icolo e Bengo. A população de Icolo e Bengo é de aproximadamente (63, 875%) senso de 1992. As línguas predominantes na região são a Portuguesa e uma das variantes da língua Kimbundo. A área correspondente ao espaço físico é de aproximadamente 3.818, 3 km².

Grande parte da população exerce as suas actividades laborais fora dos centros habitacionais¹⁶, deslocando-se para o interior onde se dedicam a pequena agricultura e a pesca. Os produtos derivados destas actividades são destinados ao mercado informal e são comercializados preferencialmente aos fins-de-semana; constituindo como clientela pessoas idas de Luanda e que utilizam a região como destino turístico e de lazer, assim como as que usam como escala nas suas deslocações de e para as províncias do Bié, Huambo, Kwanza Norte, Luanda, Malange e Uíje¹⁷. Fazem ainda parte das actividades económicas destas populações a criação de animais domésticos como porcos, cabras e galinhas

No período colonial, uma parte considerável desta população, sobretudo a originária de outras regiões do país, vivia sob dependência directa das plantações de algodão e cana-de-açúcar. Esta situação parece que não se alterou muito, pelo menos nos primeiros três anos de independência, uma vez que ao se proceder à nacionalização das infra-estruturas herdadas do sistema colonial apenas alterou as lógicas de funcionamento das mesmas. O mesmo não se pode dizer em relação à melhoria das condições sociais das populações. Com efeito, a intensificação da guerra civil bem como a falência quer da açucareira de Bom Jesus, como das plantações de algodão de Icolo e Bengo fez com que as populações aí residentes buscassem outras formas de sobrevivência, mormente a prática da agricultura.

3.1.1- O Panorama religioso

Várias são as denominações religiosas que estruturam o panorama religioso local. Destacam-se – quer pelo poder que representam na região, bem como as funções sociais que desempenham - a Assembleia de Deus Pentecostal, Igreja Católica, Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo e a Igreja Metodista Unida.

¹⁶ Excepção e feita a localidade de Bom Jesus, onde se assinala a existência das fábricas da Coca-Cola e Águas do Bom Jesus, bem como alguns pontos de extracção de inertes. Está também a ser projectado para a região a construção do novo aeroporto. Grande parte da massa trabalhadora, sobretudo a que executa funções braçais é moradora da região, vindo a outra componente - técnicos e pessoal qualificado – de Luanda.

¹⁷ Esta localidade é atravessada por uma estrada nacional e pelo traçado de uma linha férrea que liga Luanda às províncias de Kwanza Norte e Malange.

A Igreja, pela sua acção, contribui em determinados casos para a manutenção de uma determinada ordem moral religiosa, inculcando esquemas de percepção e pensamento e reproduzindo identidades (cf. Bourdieu, 199:71). Nesta localidade, as igrejas servem como ponto de referência para a localização de pessoas, a capacitação das comunidades, o funcionamento de escolas iniciáticas e arenas de reprodução social e cultural. Outro aspecto que salta à vista é a facilidade com que se pode observar o uso que se faz da Igreja por um lado, como espaço de relações inter-étnicas, abrigando no seu seio uma composição étnico-regional mais abrangente, e, por outro, como espaço voltado ao reforço de uma identidade étnica específica, através de práticas como o uso de uma determinada língua nacional nas homilias, cultos, pregações e outros serviços religiosos. As Igrejas também servem, ainda que de forma mais ou menos “subtil”, como centros de reprodução de ideologias políticas aos seus fiéis.

No que concerne aos tokoístas, alguns dos dados que dispomos foram retirados de um relatório da PIDE-DGS com o n.º57/65 datado de 25/10/1965. De acordo com o referido relatório, os primeiros núcleos Tokoístas instalaram-se no Icolo e Bengo, na aldeia de Coba, área do posto administrativo de Cassoneca, em princípios de Março/Abril de 1965, idos de Luanda. Diz ainda o relatório que estes elementos Tokoístas, rapidamente foram congregando no seu seio pessoas de outras confissões religiosas, fundamentalmente nos núcleos populacionais de outras províncias de Angola. Em 31 de Outubro de 1972, os diversos núcleos aí existentes foram constituídos em Tribo 24 A/B de Catete, obedecendo a um princípio de estruturação da Igreja.

3.1.2- Dinâmicas Multiculturais

Segundo os nossos entrevistados, as actuais vilas sedes de Bom Jesus, Catete e Calomboloca começaram a ser habitadas por força das políticas de controlo e gestão das populações levadas a cabo pela “situação colonial”, o que originou um intenso movimento de pessoas para a região, recebendo vários segmentos populacionais vindos sobretudo da região do Planalto Central, Norte e Nordeste de Angola, que serviam de mão-de-obra nas plantações de cana-de-açúcar, algodão e no caminho-de-ferro. O Icolo e Bengo estende-se praticamente por uma área cultural do grupo étnico Ambundo, sendo estes considerados como os primeiros a instalarem-se na região, seguidos por

sucessivas ondas de migrantes de várias origens étnicas, como os Bakongo e os Ovimbundo.

As relações entre estes grupos foram marcadas por dinâmicas de conflitualidade e solidariedade. As populações distinguem-se através de epítetos como *mona wu bata* (autóctones) e os *mukwakwiza* (alógenos). Parece não haver qualquer sustentação etnográfica dessa distinção, mas ela é evocada por determinados grupos sociais – sobretudo pelos idosos – locais, como forma de afirmação da sua identidade étnica e ou regional. Esta categorização das populações residentes na região não se alterou mesmo depois da independência. Os *mukwakwiza* ao estabelecerem-se na região foram forçados a coabitarem num espaço marcado e delimitado pelos *mona wu bata*¹⁸. Acontece porém, que esta discriminação não se limitava apenas aos Bakongo ou Ovimbundo, mas ela estendia-se a outras variantes Ambundo – como os originários da região de Malanje e do Kwanza Norte. Apesar de o tempo encarregar-se da extinção destas práticas, os seus resquícios podem ser encontrados nas composições actuais de alguns bairros, como o Calumbunze de Baixo, habitado maioritariamente pelos *mona wu bata*, o Calumbunze de Cima, que é uma espécie de *melting pot*, e o Bairro da Estação, este último habitado maioritariamente por pessoas originárias das províncias do Bié, Huambo, Malanje e Uíje, isto, em Catete. Situação diferente verifica-se no bairro da Barraca em Calomboloca, onde os diferentes segmentos coabitam num mesmo espaço, apesar da geografia das denominações religiosas representar os marcos destas delimitações.

3.2- A Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo

A Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (INSJCM)¹⁹ é, numa descrição sumária, uma Igreja Cristã de tradição Judaica. Relembrada em 1949²⁰ – no dizer de

¹⁸ Salvaguardando os aspectos relacionados com as delimitações físicas e geográficas dos territórios, as operações feitas por estas populações e que sustentam estas delimitações decorrem do imaginário sociocultural das mesmas. Em algumas regiões de Angola por exemplo, o cemitério constitui o símbolo de referência para os vivos na reivindicação da legitimidade de um determinado território, uma vez ser nestes locais onde repousam os antepassados.

¹⁹ Também conhecida por Igreja Tokoísta em referência a Simão Toko, fundador da doutrina tokoísta. Doravante passará a ser assim designada.

²⁰ Sobre a Vida e Obra de Simão Toko, bem como da “descida do Espírito Santo” em 25 de Julho de 1949, ver, por exemplo, Santos Agostinho (sd) Simão Gonçalves Toco e os Tocoístas no Mundo, Luanda, edição do autor; J. A. Kisela (2004) Simão Toco, a trajetória de um homem de paz, Luanda, Editorial Nzila.

Simão Toko (1918-1984)²¹ – em Kinshasa, difunde-se primeiramente no seio dos emigrantes angolanos aí residentes e posteriormente nas populações do interior de Angola. O nascimento da Igreja Tokoísta, tal como de outros movimentos populares messiânicos obedece a uma história particular, bem documentada e da qual não nos deteremos com profundidade. Para já, importa reter que o mesmo surge num contexto de profundas alterações sociopolíticas, imigrações forçadas, desapropriações forçada de terras, termos de trocas económicas desiguais, assim como a desestruturação acelerada dos poderes políticos tradicionais (cf. Gonçalves, 2003; Tokarev, 2003; Fernando, 1995).

Muito por conta desta situação, o tokoísmo teve um grande impacto no seio das comunidades angolanas, assim como no panorama político e religioso da época. Este facto deveu-se, como escreveu Gonçalves, “a tentativa de reestruturar os processos essenciais da vida social angolana e os símbolos a ele associados” (2003:41). O próprio líder dos tokoístas fazia questão de enfatizar este papel. Numa das suas cartas aos prosélitos tokoístas, Simão Toko respondia às acusações de subversão da ordem política a que eram alvos com a seguinte afirmação: “os tokoístas não atacam ninguém, mas tão bons (...) como os melhores, saberão defender Angola” uma vez que “ os políticos pensam que só eles é que pegaram em armas, é que são os únicos libertadores deste país, mas enganam-se. Nós também lutamos. A nossa luta é espiritual...”²². Assim, o tokoísmo é um exemplo de como os movimentos religiosos são agentes fundamentais na configuração e definição de lógicas identitárias, práticas culturais e consciência cívica (cf. Blanes, 2008; Putnan, 2001).

Sobre o tokoísmo, foram empreendidos vários esforços classificatórios: Movimento mágico e profético e movimento terrorista, só para citar estes. Este facto fez com que fosse associado a práticas “terroristas”, “heresias”, “magias”, “feitiçarias” e práticas “antagónicas” contra o novo regime. Muitos destes epítetos indicavam desaprovação, o que fez com que muitas das acções de interesse social e histórico ligados à acção do tokoísmo não fossem abordadas. Ficou esquecido o facto de o mesmo ter emergido e

²¹ Depois da morte de Simão Toko em 1984, a Igreja Tokoísta entrou num processo de cisões internas, subdividindo-se em varias facções, nomeadamente os 12 Mais Velhos, a Direcção Central – Ancião e Conselheiros e a 16 Tribos e 18 Classes. Actualmente têm sido evidados esforços no sentido de unificarem a Igreja, estando mesmo já subdividida em dois grupos principais: A Direcção Universal e os 12 Mais Velhos.

²² Directrizes do Dirigente.

desenvolvido em contextos sociopolíticos definidos. Raramente se colocava a questão de saber se o mesmo visava defender direitos ou privilégios. Na esteira de Gonçalves (2003:41) destacamos três aspectos da trajectória do tokoísmo que terá, quanto a nós, influenciado as suas práticas discursivas e doutrinárias.

Em primeiro lugar, destacamos os elementos da cultura bantu: O tokoísmo nasce no seio da cultura bantu. Para o bantu, a religião impregna toda a sua vida: a sua vida individual, familiar e sociopolítica. Ela funciona como uma espécie de “armadura” da vida e informa todas as acções públicas e privadas, no sentido de uma integração social (cf. Altuna, 2006:379; Durkheim, 2002). A religiosidade bantu situa-se naquilo que Mauss chama de “fenómeno social total”, fazendo com que não haja fronteiras entre as estruturas sociais e religiosas (cf. Gonçalves, 2003). O domínio do religioso é para o bantu um espaço privilegiado onde os actores sociais, através da partilha de credos, rituais, narrações míticas e simbólicas orientam suas acções no sentido de uma unidade do grupo. Esta unidade funda-se nos princípios de solidariedade e igualdade (Altuna, 2006).

Em segundo lugar, os movimentos profético-messiânico em Angola: A região Norte do que hoje é Angola foi desde muito cedo palco do surgimento de movimentos proféticos religiosos. Entre estes destacamos o movimento dos “Antonianos”, de Beatriz Kimpa Vita (cf. Tokarev, 2003; Gonçalves, 2003). Outros movimentos messiânicos que originaram o nascimento das “*Igrejas Negras*” é o de Mpadi Simom e Simom Kinbangu²³. Os discursos religiosos destes movimentos caminhavam num sentido diametralmente oposto ao dos missionários Católicos e Protestantes, difundindo para o efeito a ideia de uma apropriação do pan-negrismo cristão. A apropriação dos elementos simbólicos da religião cristã, refundidos numa teologia híbrida criou no seio destes movimentos, um género dogmático particular, assente na endogenidade dos dogmas, ritos e outras práticas que não iam de acordo com os conteúdos doutrinários²⁴. Esta atmosfera religiosa emancipatória influenciou – em nosso entender – o tokoísmo.

²³ Para uma caracterização mais abrangente do Kimbangismo e Mpadismo, ver por exemplo Santos, 1972. Há no entanto um conjunto de obras recentes sobre estes movimentos religiosos.

²⁴ Estas constatações foram feitas no âmbito do nosso trabalho para a obtenção do grau de licenciatura apresentado no ISCED de Luanda.

Em terceiro lugar, o tokoísmo nasce em Kinshasa. No Congo Belga – hoje República Democrática do Congo - foi cenário do nascimento bem como receptáculo de diferentes géneros de organizações angolanas: movimentos de libertação e associações políticas regionais que mais tarde evoluíram para o estatuto de partidos políticos nacionais, como a ALIAZO, U.P.N.A²⁵, NGUIZANI a KONGO e MPLA, só para citar estes. O facto de ter nascido neste ambiente fez com que as suas acções fossem enquadradas nos esforços de emancipação política dos angolanos. Talvez seja este facto que fez com que fossem mais tarde a ser rotuladas de “contra revolucionário”. O tokoísmo difunde-se no seio da população emigrada, e desperta nestas uma consciência nacional, afirmando-se ao nível religioso como um nacionalismo. Este sentimento nacional e esta tomada de consciência política foi-se sedimentando por oposição às Igrejas cristãs europeias e ao regime colonial. Se inicialmente a tarefa de Toko foi a de descobrir as mensagens escondidas na Bíblia e mostrar aos seus irmãos angolanos a verdade fundamental do mundo futuro, posteriormente o seu esforço foi orientado a descobrir mensagens bíblicas voltadas para a realidade quotidiana. Pois que “... *Deus inspirou nos nossos dias aos que constituem o elo de ligação dos primeiros apóstolos – os missionários – a forma mais viva (...) de interpretar o ensino de Jesus em todos os seus pontos mais edificantes e vitalizadores*”²⁶. Não obstante Simão Toko ter afirmado em 1975 que “*não sou membro de qualquer partido político. A minha política resume-se a ensinar a palavra de Deus (...) o meu objectivo é religioso e não político*”, este não é o entendimento que temos, uma vez que o conteúdo manifesto de suas acções conduzem ao “campo da política”.

Provavelmente, esta foi a razão que levou Agostinho Neto²⁷ em carta dirigida a Simão Toko a falar da necessidade de os tokoístas harmonizarem os sentimentos religiosos com os políticos em prol de uma democracia e do progresso (cf. Agostinho, s/d: 144). Na verdade, o esforço de Simão Toko tentado no plano religioso extravasou, naturalmente, para o plano sociopolítico (cf. Gonçalves, 2003: 45-51). Ao extravasar para o plano sociopolítico, o tokoísmo foi tido como um dos movimentos que olharam de forma crítica para os conceitos e projectos do MPLA (cf. Schubert, 1999:410), uma vez que a religião tokoista era a única que não podia nem devia trair o seu dever de salvaguarda das conquistas da revolução (cf. Agostinho, s/d: 144).

²⁵ Que posteriormente viria a designar-se FNLA.

²⁶ Cartas de Toko aos prosélitos.

²⁷ Primeiro Presidente da República de Angola.

Nestas condições, pensamos que todo o esforço empreendido ou a ser empreendido com vista a compreender a acção tokoísta deve ter em atenção estes aspectos da sua trajectória. Cada um dos aspectos aqui referenciados poderia servir de referência às dinâmicas estruturantes do tokoísmo, como se pode constatar empiricamente.

3.2.1- Filosofia, fontes, ética doutrinal e rituais.

O tokoísmo é “*o conjunto de cristãos, católicos e protestantes, ou mesmo de ateus convertidos, que apenas crêem em Deus pai, o criador, seu filho, nosso Senhor Jesus Cristo, o Salvador e no Espírito Santo: professam a igreja de Cristo que ele mesmo edificou quando esteve neste mundo com os seus discípulos*” (Toko, 1962). O essencial da religião tokoísta está condensado na Bíblia Sagrada – fundamentalmente no Velho Testamento – de orientação Baptista, nos ensinamentos de Simão Toko recebidos por orientação divina, pela sua passagem na missão protestante Baptista, de conceitos retirados das revistas da Torre de Vigia, e da influência do Kimbagismo.

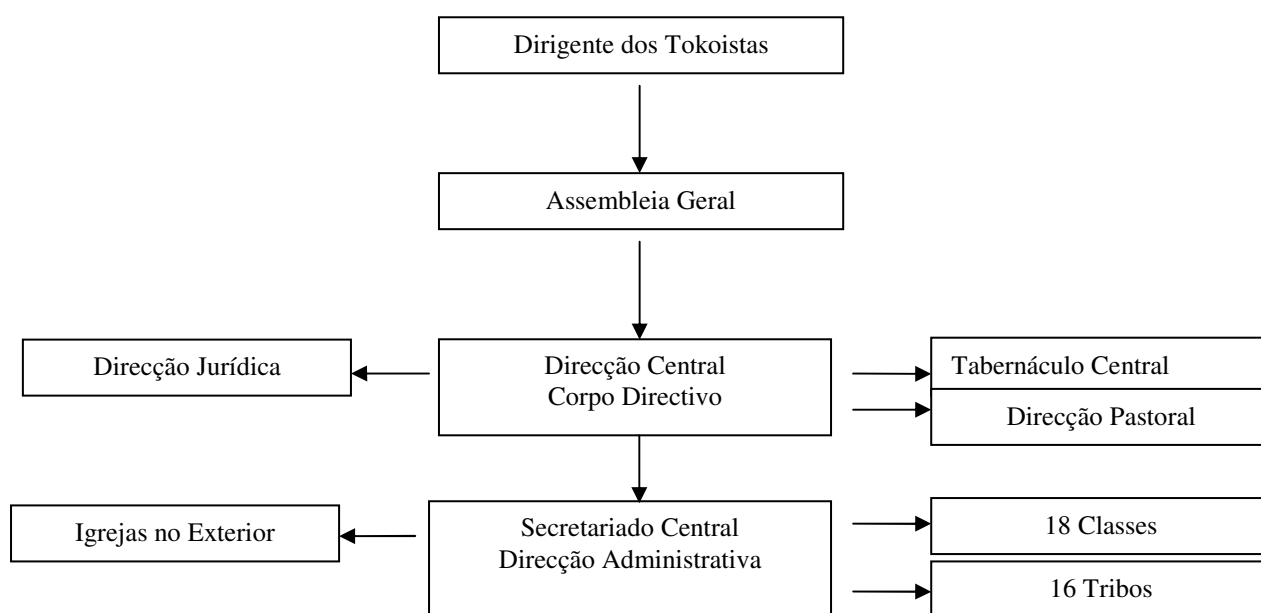
Constituem preceitos de Igreja tokoísta a obediência e o respeito as autoridades e a Bandeira Nacional, o respeito aos patrões (I Timóteo 6:1-2), o respeito a toda a gente e a não restituição do mal, a defesa da Pátria contra os inimigos, a não filiação nos partidos políticos que não sejam cristãos, o pagamento dos impostos (S. Mateus 17:24-27), a visita aos enfermos e desamparados e como valor supremo o amor ao próximo (S. Marcos 12:31). Das restrições para além daquelas retiradas dos mandamentos bíblicos, existem outras como por exemplo o uso de bebidas alcoólicas, do tabaco, de vestes e acessórios de cor preta ou vermelha, e de bijuterias.

Os principais ritos são; a Consagração das Crianças a Deus, o Baptismo, a Confissão, a Santa Ceia, a Consagração de Oficiais, o Casamento e os Actos Fúnebres. Apesar de as práticas de culto e das crenças serem um pouco difusas e obedecerem aos processos de mudança, os tokoístas podem ser, no entanto, identificados pela sua forma de vestir – preferencialmente trajas de cor branca – pelo corte de cabelo e pelo uso de uma estrela de oito vértices com fundo verde. Esta estrela é também usada para decorar as Igrejas, Casas particulares e lugares sagrados para o tokoísmo. Normalmente, em rituais como o

de cura, dedicação das crianças ou baptismo, é desenhada com um gesto na testa dos prosélitos uma estrela, que se acredita orientem a vida quotidiana dos mesmos.

3.2.2- Estrutura Organizativa

Durante o tempo que liderou a Igreja, Simão Toko teve dificuldades em estruturar convenientemente a INSJCM. Este facto deveu-se as constantes prisões, desterro e exílio a que foi submetido quer pelas autoridades portuguesas como pelo regime do MPLA. Outro facto que pensamos ter também concorrido para a não estruturação devida da Igreja foram as lutas intestinas que marcaram a trajectória do tokoísmo (cf. Henderson, 1990:438; PIDE-DGS, 1965). O organigrama que se segue ilustra – ainda de forma sintética - a estrutura da Igreja Tokoísta²⁸.



O Dirigente dos tokoístas aparece como a entidade máxima, da qual subordinam-se todos os demais órgãos da Igreja. Dentre estes está a Assembleia geral, que é o órgão que tem a missão de deliberar algumas das acções da Igreja e é composto pelos responsáveis máximos de diversos órgãos como as *tribos*, as *classes* e *tabernáculos*. Por constituírem órgãos periféricos aos objectivos perseguidos, faremos apenas a

²⁸ Este organigrama é uma reprodução do apresentado por Agostinho (s/d). Alguns aspectos do mesmo foram aqui suprimidos, mantendo apenas aqueles aspectos que estão directamente ligados com os objectivos aqui pretendidos. De salientar que existem outros organigramas usados pelas diferentes facções. Recentemente foi aprovada pela Direcção Universal um novo organigrama. Uma das inovações e a introdução da figura de Bispo.

caracterização dos *tabernáculos* das *Tribos* e das *Classes*. Outro elemento que será aqui também caracterizado são as *sucursais*, por construírem – pensamos nós - espaços de sociabilidade e arenas de reprodução cultural dos prosélitos.

No entanto, convém esclarecer o seguinte: O termo *Classes* aqui difere do sentido que é dado pelos teóricos das ciências sociais. O que está em jogo para os tokoístas não são as relações de produção, muito menos os lugares objectivos ocupados pelos agentes na divisão social do trabalho (cf. Lakatos, 1986:274), mas sim para a estruturação da sua Igreja. O mesmo sucede com o termo *Tribo* que em rigor não pode ser associado as construções antropológicas tendentes a explicar as estruturas sociais e políticas africanas, forjando para o efeito outra significação do real significado de “*tribo*”. Guiados pela lógica de Mafeje e extrapolando-a para a realidade angolana, não há um equivalente da palavra *tribo* nas populações “indígenas”. Estas populações fazem referência a “nação”, o “clã”, e a “linhagem” e, do ponto de vista “tradicional”, as pessoas identificam-se pelo território. Portanto, Mafeje questiona o facto de os antropólogos se referirem destas populações como se fossem agregados estáticos (cf. Mafeje, 1991).

Segundo os nossos informantes, os tabernáculos são lugares sagrados destinados ao exercício de tarefas espirituais. As actividades aí realizadas são orientadas por um corpo de *Anciãos e Conselheiros* liderados por um *Vate*²⁹ principal. Os direitos de admissão são reservados e obedecem a rituais apropriados. É nos tabernáculos onde os *Vates* reproduzem as suas mensagens espirituais obtidas sob orientação dos Profetas. É ainda nos tabernáculos onde se realizam determinados rituais, como a dedicação das crianças, sessões de tratamento espiritual e os novos membros prestam o juramento de fidelidade à Igreja através da confissão.

As *sucursais*, no léxico tokoista, são encontros diários realizados em locais preestabelecidos e investidos de sacralidade através de ritos apropriados, normalmente na residência de um *Ancião e Conselheiro*, onde se passa em revista toda a acção quotidiana dos prosélitos, reproduzem-se normas de conduta, fornecem-se elementos que orientam as acções dos indivíduos e funcionam como uma espécie de mecanismo de

²⁹ Os *Vates* são tidos como pessoas possuídas pelo Espírito Santo e que falam em nome de profetas bíblicos.

controlo social dos crentes. Preferencialmente estes actos são realizados no período nocturno. O recurso a este expediente acontece normalmente quando se verifica uma situação adversa.

Por sua vez, as *Classes* são constituídas por grupos de prosélitos ligados por relações de vizinhança, independentemente da sua origem étnica. Através de encontros regulares os membros de uma determinada *Classe* buscam soluções para problemas quer de foro espiritual como social. As classes exercem ainda as funções administrativas de controlo dos prosélitos, devendo a pertença deste ser referenciada no cartão de membro. Nas classes, os prosélitos são convocados a estabelecerem relações de irmandade e ajuda mútua baseadas na fé.

As *tribos* são núcleos organizativos sedeados em Luanda, congregando e controlando administrativamente vários membros com a mesma afinidade cultural isto é, com o mesmo idioma, mesma origem, com os mesmos hábitos e costumes. As tribos representam as igrejas na Igreja Central. As tribos são coordenadas superiormente por um representante geral e coadjuvados por dois auxiliares. Para os tokoístas a palavra tribo tem essencialmente um significado religioso. Ela representa a moral tokoísta, as redes de solidariedade, o humanismo, a fraternidade e a ajuda mútua. O conjunto de todas as tribos forma a Igreja de Cristo unida numa “nação”³⁰.

3.3- O contexto ideológico e a gestão das “instâncias de legitimação” do político.

A República de Angola é, em certa medida, produto das recomposições internas das sociedades pré-coloniais, da influência da colonização portuguesa com os seus jogos de alianças, conquistas e ocupação dos projectos implementados pelos chamados movimentos de libertação nacional. Na verdade, a construção do “espaço social” em Angola compreendeu diversas fases assim caracterizadas: chegada/contacto/ocupação, ocupação/conquista, conquista/colonização sistemática e descolonização/guerra civil/construção nacional (cf. Gonçalves, 2003; Pelissier, 2006).

³⁰ Provavelmente o termo tenha sido adoptado sob inspiração das tribos de Israel, como se lê na Bíblia em Números 1-1-16.

A caracterização de todas as fases é periférica aos objectivos que pretendemos, razão pela qual nos deteremos apenas na última fase. O que nos interessa nesta fase é a compreensão dos processos de construção de uma identidade nacional, numa época e contexto caracterizada por forças centrífugas que aumentariam a intensidade da violência resultante da luta pela descolonização³¹. As acções levadas a cabo pelos contendores, num período em que estava em jogo a concorrência pelas instâncias de legitimação política do poder, resultaram em processos violentos tendentes à homogeneização dos tecidos sociais que conformavam o que hoje é a República de Angola. Este processo visava a institucionalização dos meios através dos quais as populações seriam chamadas a interiorizar sistemas de valores, princípios morais e ideológicos, padrões de conduta e modos de conhecimento (cf. Mead, 1963), assim como a sua mobilização na luta contra os opositores do poder instituído.

Ao proclamar a independência de Angola, o MPLA chamou a si não só o processo de constituição do Estado angolano, mas também o direito de em nome do povo angolano consolidar o “*poder popular*” através do exercício da violência sobre os “*contra revolucionários*”, “*imperialistas*” e aqueles que não se reviam no projecto da “*sociedade socialista*”.

As lições aprendidas pelos ideólogos do processo revolucionário do MPLA durante a contestação armada – luta contra a dominação colonial – foram aplicadas na fase de “*consolidação do poder popular*” e “*construção do socialismo*”³². O MPLA procurando afirmar o seu ideário nacionalista, ou seja, o monopólio da definição do Estado-Nação, evocava com frequência o *slogan* “*a luta continua*” – numa alusão ao imperialismo e a UNITA e FNLA – para garantir o suporte da massa populacional, uma vez haver uma

³¹ O processo de contestação armada do colonialismo culminaria com a declaração da constituição da República Popular de Angola, em 11 de Novembro de 1975, pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Era a conclusão de um longo processo, que no entanto seria marcado por contradições entre os movimentos envolvidos na luta de libertação nacional, nomeadamente o já referenciado MPLA, a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA). Estas contradições resultaram numa guerra civil contínua, com excepção de um período de paz relativa entre 1990 até finais de 1992. Salienta-se que a FNLA abandonou a luta em meados dos anos 80. Com a morte do líder da UNITA em 2002, chegou-se a um acordo entre as duas partes em conflito que culminou com a realização das segundas eleições multipartidárias em Setembro de 2008, e ganhas pelo MPLA com cerca de 81,64% do total dos votos, a UNITA obteve 10,3%, PRS 3,17%, Coligação ND 1,20 e FNLA 1,11%.

³² Ver texto de proclamação da independência.

“*determinação revolucionária*” com vista a pôr fim a “*contradição antagónica*” declarando-se assim uma “*nova guerra libertadora*”, que assumiu “*a forma de resistência popular generalizada*”³³. Consequentemente, a revolução levada a cabo para a consolidação do chamado “*poder popular*” foi considerada como parte integrante da “*revolução do proletariado*” e que teria como fim último a sua aliança com o campesinato, condição necessária para que houvesse uma base na qual a nova República teria que se sustentar:

*“Sem a aliança operário-camponesa, o Poder Popular, a República Popular não pode sustentar-se. Mas a aliança operário-camponesa não é uma frente, não é uma palavra de ordem sem conteúdo. Tem um conteúdo político e um conteúdo material...”*³⁴.

Interessa-nos aqui o conteúdo político desta aliança. É que a população do campo – nos dizeres dos ideólogos – é a que menos foi sujeita às acções de reprodução social e cultural dos colonialistas. Mas o que estava em jogo ia para além destas argumentações. Como veremos mais adiante, na época em análise não havia uma gestão efectiva do território nacional por parte do MPLA/Estado. Daí que esta aliança poderia ser também entendida como um engajamento das populações rurais no combate contra as forças “anti-imperialistas” bem como no processo de reprodução da nova ordem política (cf. MPLA, 1976:95-98). Assim sendo, a sua aliança com a cidade visava não só estabelecer laços vinculativos entre campo e cidade, mas também “formatar” as populações camponesas á luz da nova ideologia política socialista, eliminando os baixos índices de escolaridade e promovendo uma maior igualdade entre a cidade e o campo. Estavam com isso criados os avatares para a construção do *Homem novo*.

Por isso, na esteira de Bourdieu (1994), sustentamos os que enquanto aparelho centralizado e hierarquizado que pretendia dominar o conjunto de um território - República Popular de Angola -, reclamando para o efeito o monopólio do uso legítimo da “violência”, o MPLA/Estado ensaiou várias políticas visando a concentração de “instâncias” de (re) produção social (cf. Bourdieu, 1994:1-18), que teria no sistema

³³ Texto da proclamação da Independência de Angola.

³⁴ Discurso de Agostinho Neto durante a sessão de encerramento da 2ª Conferência Nacional da UNTA - União Nacional dos trabalhadores Angolanos - em 1976. Ver para mais detalhes MPLA, 1978.

educacional e nas Forças Armadas Populares de Libertação de Angola – como veremos mais adiante - ³⁵ dois dos seus expoentes máximo. Esperava-se assim “*liquidar as sequelas do regionalismo e do tribalismo*”, promovendo com isto uma “*verdadeira cultura nacional enriquecida pelas conquistas culturais revolucionarias*”, determinações estas que teriam a sua consagração máxima no congresso do partido realizado em 1977³⁶.

No entanto, colocava-se ao MPLA/Estado o desafio da gestão efectiva deste processo. É que o mero transplante do *marxismo-leninismo* para a latitude angolana – ainda que científico – requereria uma adequada adaptação às reais condições de Angola. Apesar de representar um espaço territorial político-institucionalmente bem delimitado, na verdade vivia-se na época diversas realidades sociais, que Milando (2007) estruturou em: “*Angola Governamental*” gerida e administrada pelo Governo/MPLA, “*Angola Ad Hoc*” sob ocupação das forças da UNITA, “*Angola de Ninguém*” que corresponde àquelas parcelas fora da esfera de influência quer do MPLA como da UNITA e a “*Angola Constitucional*” ou “*Angola Projecto*” representada pela constituição da República Popular de Angola³⁷. Para o efeito, este esforço teria que ter em conta estas diversas realidades, e não apenas a necessidade política de auto-legitimação através da construção da identidade nacional³⁸. Uma adequação ponderada destas realidades levaria à compreensão da manifestação de determinados fenómenos que só são compreensíveis tendo em atenção as lógicas endógenas e exógenas³⁹.

As sociedades rurais – referidas como camponesas no discurso ideológico do MPLA/Estado – são consideradas em alguns casos particularmente resilientes a dinâmicas sociais das sociedades urbanas (cf. Milando, 2007:47), daí que os termos da aliança esboçado tenha resultado para algumas delas em “efeitos perversos”. É o caso das políticas linguísticas inicialmente tomadas no âmbito do sistema de ensino. Neste, o esforço de uma política virada para a sua reprodução das línguas “nacionais” por exemplo, era quase nulo. Este facto pode ter contribuído para que alguns projectos adoptados e implementados se revelassem disfuncionais, uma vez não ter havido uma

³⁵ Doravante passará a ser designada pela sigla FAPLA.

³⁶ Lei Constitucional da RPA, Artigos 5.º e 13.º sobre as determinações saídas do congresso de 1977, ver MPLA, Teses e resoluções do congresso.

³⁷ Para mais informações sobre a caracterização destas angolas, ver, Milando (2007).

³⁸ Cf. Para mais informações Ismaguilova (2003) e Kajibanga (2003).

³⁹ Vide para o efeito Heimer, 2002:159.

comunicação intercultural efectiva, pois a falta de sensibilidade para com as especificidades sociais e culturais destas populações - neste caso as camponesas – era evidente (cf. Milando, 2007: 50-51).

3.3.1- A Escola e as FAPLA: construindo categorias

A “identidade angolana” têm o selo da diversidade, opondo-se por isso a qualquer tentativa de unificação que exclua os contributos das outras. A “identidade nacional” é vista como parte da identidade social dos indivíduos e como um fenómeno grupal. Como grupos sociais, as pessoas vêem-se a si mesmo como uma entidade contínua, identificável e desenvolvem no seu seio um sentimento de pertença e solidariedade para com os demais membros do grupo. Contudo, evidências empíricas têm mostrado que o significado da “identidade nacional” pode influenciar as atitudes que se tem dos outros grupos, tais como, maiorias e minorias, dominantes e dominados, e nativos e emigrantes (cf. Brinkman, 2003: 195-221; Korostelina, 2007:196).

Um dos problemas centrais do processo de formação da “identidade nacional” é a inter-relação entre diferentes grupos. Se as políticas tendentes à construção de uma identidade nacional não reconhecerem a multiplicidade das identidades, os indivíduos tendem a mobilizar-se para contestar o reconhecimento das identidades excluídas (cf. PNUD, 2004:47-55). O processo de mobilização em torno das identidades excluídas – que podem ser religiosas, étnicas ou linguísticas - se não for bem gerido pode degenerar em acções de reconfiguração identitária mais ou menos violentas.

A violência resultante deste processo de reconfiguração identitária pode ser considerada como construtiva, ao contrário da violência repressiva do Estado. É que o MPLA/Estado angolano, ao apropriar-se do monopólio da gestão da unificação e homogeneização cultural, reivindicou para si, em nome do povo, o direito ao exercício da violência contra os “*inimigos da revolução*”, ou seja, todos aqueles que não se reviam nas políticas revolucionárias levadas a cabo na época. Acontece porém que o exercício da “violência legítima” pelos órgãos do Estado, através dos procedimentos burocráticos e administrativos – recenseamento militar, registo civil - das estruturas escolares – “*a caneta é a arma do pioneiro*” - foi em alguns casos usado para servir os interesses de uma minoria que se apropria do poder, e que através dele procura estender o seu poder de influência aos demais membros da sociedade (cf. Bowman, 2001:30-31;

Bourdieu, 1994:1-18). Não pretendemos fazer a apologia da emergência de um poder paralelo que ponha em causa a legitimidade do poder do Estado, recorrendo para o efeito ao uso da violência como meio de reivindicar seus actos. A violência - física e mental - decorrente da Guerra civil não será aqui analisada. O que nos interessa são os processos que se assemelham à chamada “violência simbólica”, através dos quais o Estado reproduz a sua “estrutura mental” e “impõem a sua visão do mundo social” (Bourdieu, 2007:113).

Para o caso dos tokoístas no Icolo e Bengo, a imposição desta visão do mundo social, revelou-se adversa. É que eles foram submetidos ao longo do tempo a várias experiências antagónicas, que os levaram a elaborar diversas “estratégias de sobrevivência” - *tribos, sucursais, classes, tabernáculos* – no sentido de reproduzirem as suas identidades sociais. Para eles, a agenda do MPLA trazia nas suas memórias as propostas coloniais, o que ponha em causa a sua sobrevivência enquanto grupo.

3.3.2- A Escola e o Homem Novo

À luz das teorias sociológicas da educação, o sistema de ensino, ao contrário de promover apenas a igualdade e homogeneidade cultural, pode também constituir-se num meio através do qual se aprofunda a desigualdade social, se promove a discriminação e o não reconhecimento das especificidades dos outros (cf. Bourdieu, 2005). O conteúdo e prática da orgânica do sistema de ensino resultante da política educativa elaborada pelo MPLA, cujas linhas de orientação correspondiam ao seu projecto de mudança social parece-nos ser prova disso. A “*escola do povo*” saída desta política rapidamente transformou-se num instrumento ideológico de homogeneização das diferenças “étnicas”, “raciais” e sociais (cf. Vieira, 2007:109).

Toda a acção educativa foi desenvolvida num grande fervor revolucionário, e o *Homem Novo* resultante desta escola deveria ser alguém que cultivasse valores como o “amor à pátria”, a “fidelidade aos princípios da revolução” (Vieira, 2007:110) seguindo para o efeito o exemplo de *Ngangula*, para uma efectiva construção do socialismo. Citamos como exemplo a carta dirigida à direcção do Jornal de Angola, por um professor primário onde questionava de forma indignada a não congruência entre o que se reproduzia no ensino oficial e no religioso nos seguintes termos:

“... Como iremos criar um homem ao serviço do povo e da revolução com falsas ideias religiosas? Não será que se eu der razão à Igreja estou a contradizer a História de Angola? Não estarei a mentir as crianças?”⁴⁰

O não reconhecimento das especificidades culturais e religiosas pode explicar o facto de os prosélitos tokoístas se sentirem constrangidos ao tentarem obedecer as normas e princípios exigidos pelas escolas, pois teriam que violar alguns preceitos religiosos. Era prática entoarem-se os hinos do Partido e da República enquanto se hasteava a bandeira. Outra prática a salientar é a recomendação do uso dos lenços com cores vermelha e preta pela comunidade estudantil. Resultava desta acção alguns constrangimentos, pois “*como é que iríamos usar o lenço se os mandamentos de Igreja proibem o uso destas cores*” (Henderson, 1990, p. 406).

3.3.3- Cada cidadão é e deve sentir-se necessariamente um soldado⁴¹: O papel das FAPLA.

Num projecto de investigação intitulado “Os Militares e o Militarismo em África”, Hutchful (1989: 171) constatou o seguinte:

“ De todas as instituições maiores que temos em África, o exército é a que menos beneficiou de um estudo sistemático, apesar da sua posição chave na vida política”.

Com efeito, na opinião deste autor, os estudos neste domínio poderiam “permitir reformular princípios directores úteis” que ajudariam a compreender diversos fenómenos como o da problemática da construção da “identidade nacional”. Para o caso de Angola, na pesquisa documental que efectuamos não tomamos conhecimento de estudos que tenham sido desenvolvidos sobre as FAPLA ou FALA, o que não significa que não os haja. O único texto que tivemos acesso é o acima referenciado que apesar de ser periférico ao nosso estudo, ajudou-nos a esclarecer algumas inquietações.

Não pretendemos aqui fazer uma análise das FAPLA enquanto exército popular de libertação da Angola, ou a relação deste com a sociedade, ou ainda o seu papel no

⁴⁰ Op. Cit. Por.

⁴¹ Propaganda usada pelo MPLA para justificar o engajamento de todas as camadas da população nos esforços de guerra.

processo de construção da “identidade nacional”. O que nos interessa aqui são as construções ideológicas feitas em nome do exército pelos ideólogos da revolução, no sentido de captarmos as percepções dos tokoístas com relação a elas.

A concepção da chamada Defesa Popular Generalizada estava orientada para a defesa das “*conquistas da revolução e garantias de poder construir em paz a opção socialista livremente escolhida pelo povo*” (MPLA, 1979:97). Com efeito, todo o cidadão era convidado a sentir-se necessariamente um soldado para participar na defesa das conquistas revolucionárias. Acontece que para os prosélitos tokoístas, a participação numa guerra só se podia efectivar desde que não houvesse derramamento de sangue e não fosse feita entre irmãos. O crente tokoísta só podia participar numa guerra Santa, pois só a “guerra santa traz a paz” (colectânea de hinos, vol.1). É esta percepção que pretendemos captar, e na qual nos debruçaremos mais adiante.

3.3.4- A relação MPLA/Estado e as Igrejas: Lógicas em conflito?

Ao se proceder a análise da relação entre o MPLA/Estado e as Igrejas, é importante não perder de vista que as mesmas foram por um lado, largamente afectadas pelos processos decorrentes entre o Estado português e a Igreja Católica Romana em 1944, com a assinatura da Concordata⁴², pela relação das Igrejas com os três movimentos que participaram do processo de contestação do poder político português e pelas opções marxistas-leninistas do novo poder instituído.

Em primeiro lugar, constituindo uma das “instâncias de legitimação” do poder colonial, a substituição deste poder, por via da luta de libertação nacional, impunha a Igreja – sobretudo a Católica Romana – a necessidade de reconsiderar a sua atitude face ao novo poder instituído⁴³. O desafio que se colocava aos Católicos Romanos consistia na adequação das suas práticas discursivas ao contexto revolucionário que se vivia na época, ou seja constituir-se num dos veículos de legitimação do poder instituído.

⁴² Em anexo a Concordata, foi assinado um acordo que seria conhecido como o Estatuto Missionário que conferiu a Igreja Católica Romana o direito de dirigir e fundar escolas destinadas às populações angolanas. Estas escolas foram usadas como veículos de reprodução e inculcação da ideologia do Estado português às populações.

⁴³ Sobre relação Igreja Católica Romana e Estado colonial português, ver por exemplo, Henderson, 1990, 395.

Em segundo lugar, porque o processo de descolonização teve a marca dos três principais movimentos, nomeadamente FNLA, MPLA e UNITA. Ora, os prosélitos das distintas Igrejas procuraram as referências políticas que melhor se adequavam com os seus princípios religiosos, bem como as suas afinidades socioculturais. É que a socialização religiosa a que as populações foram sujeitas, sobretudo a levada a cabo pelos missionários Protestantes, criou correspondência saliente entre o mapa etnolinguístico e as zonas de influência dos movimentos nacionalistas (cf. Schubert, 1999:405). Estas correspondências fizeram com que determinados crentes da Igreja Congregacional tivessem por exemplo maiores afinidades a UNITA na região do Planalto Central, podendo dizer-se o mesmo com o Metodismo em Luanda que apresentou uma relativa inclinação ao MPLA. O mesmo pode dizer-se do tokoísmo, pois se os prosélitos residentes na região Sul eram conotados com a UNITA, os da região Norte foram conotados com a FNLA. Contudo, apesar de se reconhecer a simpatia deste ou daquele membro a uma determinada formação política, parece-nos abusivo vinculá-la a todo o grupo – pelo menos para o caso do tokoísmo.

Em terceiro lugar, a opção ideológica levou o MPLA/Estado a expressar o seu materialismo científico num ateísmo militante. A hostilidade ao fenómeno religioso foi a tônica dominante. A religiosidade fazia parte dos “resíduos duma atitude pequeno-burguesa” (cf. Schubert, 1999:408), razão pela qual tinha que desaparecer. Este desaparecimento chegou mesmo a ser vaticinado por Agostinho Neto nos seguintes termos: “...talvez daqui a 50 anos não haja nenhuma igreja em Angola”⁴⁴.

Face ao contexto revolucionário que se vivia na época, e com o qual se esperava “liquidar as sequelas do regionalismo e do tribalismo”, promovendo com isto uma “verdadeira cultura nacional enriquecida pelas conquistas culturais revolucionarias”, determinações estas que teriam a sua consagração máxima no congresso do partido realizado em 1977⁴⁵, pretendia-se neste novo contexto, legitimar a hegemonia do novo poder instituído. Para o efeito, determinou-se a laicidade do Estado, retratada na constituição aprovada a 10 de Novembro de 1975, no seu Artigo 7.º, delimitando assim as fronteiras entre o Estado e as Instituições Religiosas;

⁴⁴ Op. Cit. Por Henderson, 1990, p. 402.

⁴⁵ Lei Constitucional da RPA, Artigos 5.º e 13.º. sobre as determinações saídas do congresso de 1977, ver MPLA, Teses e resoluções do congresso.

“ A República Popular de Angola é um estado laico, havendo uma completa separação entre o Estado e as instituições religiosas. Todas as religiões serão respeitadas e o estado dará protecção às igrejas, lugares e objecto de culto, desde que se conformem com as leis do Estado”.

Num primeiro momento, esperava-se que a relação entre o novo poder instituído e as diversas denominações fossem pacíficas. Contudo, os termos a que esta relação foi inscrita revelou discrepâncias entre o discurso e a prática. Realçamos aqui o facto de o uso do monopólio legítimo da “violência simbólica”, que preconizava a gestão do fenómeno religioso, não ter a congruência necessária, dada a contradição entre o idealizado e a realidade no terreno. Não obstante o decreto-lei do Ministério da Justiça que determinava a legalização das instituições religiosas, fazendo com que até 1987, doze igrejas de orientação cristã adquirissem personalidade jurídica, sendo a igreja Católica e algumas Igrejas de corrente Protestante (cf. Viegas, 2007:15; Henderson, 1990:440), manteve-se uma atitude suspeitosa sobre a religião.

Apesar da socialização religiosa a que muitos dos novos decisores políticos tiveram, a exposição a ideologia marxista-leninista resultou numa nova atitude com relação ao fenómeno religioso. O principal ponto sublinhado pelas ideias de Marx a respeito da religião é a sua função de controlar o proletariado. A religião era um instrumento da classe dirigente porque agia primeiro como uma forma de consolação para as pessoas, mantendo-as felizes nas suas posições subordinadas. A Angola idealizada tinha como finalidade a supressão de qualquer forma da diferenciação social, mormente as ráticas, étnicas e económicas.

A opção ideológica pelo marxismo-leninismo, que serviria de baluarte para a construção de uma sociedade socialista, permitiu, pois, a emergência desta atitude anti-religiosa. Tal ficou exposto na determinação de eliminar todas as formas de obscurantismos através do ensino científico do materialismo dialéctico. Para os novos ideólogos, se fosse garantida a liberdade das religiões, facilmente seriam erradicadas através da elaboração de um programa educativo adequado, ensinando os erros da religião e divulgando a verdade do ateísmo (cf. Henderson, 1990: 397).

Num outro plano, relacionado com a oposição armada do poder instituído e das divergências ideológicas entre FNLA, MPLA e UNITA, a oposição ao fenómeno

religioso foi-se radicalizando cada vez mais. Em Junho de 1976, numa manifestação organizada pela OMA⁴⁶, foi exigida ao então Primeiro-Ministro Lopo do Nascimento, medidas drásticas de reeducação política em campos de trabalhos para todos os prosélitos das testemunhas de Jeová, Kimbagismo e Tokoísmo. Os manifestantes chegaram a exhibir cartazes onde se podia ler: “CIA igual a Jeová” e “Toko igual a FNLA”. Todas aquelas denominações religiosas que não evidenciavam sinais de acatar as orientações revolucionárias do MPLA/Estado eram conotadas com os opositores do regime.

Do acima exposto, depreende-se que esta atitude deveu-se em parte, do não controlo do “monopólio de gestão” das diversas instâncias de reprodução ideológica. Determinadas confissões religiosas eram as únicas organizações de massa fora do controlo do MPLA/Estado.

⁴⁶ Organização da Mulher Angolana, uma organização ligada ao MPLA.

Capítulo 4

Rituais e Estratégias de Sobrevivência em Contexto de Guerra.

Os processos que iremos descrever aqui referem-se a um conjunto de constatações por nós feitas ao longo da nossa vivência. Ao longo do trabalho de campo, procuramos confrontar os prosélitos com os elementos por nós reunidos. Este “exercício conversacional” tinha como objectivo enriquecer as informações sobre os mesmos, cruzar pontos de vistas e adaptá-los ao contexto da sociedade em análise. Os debates saídos destas sessões forneceram-nos elementos que pretendemos aqui cruzar com as teorias sobre a resiliência social e a religiosidade.

Através dos ritos religiosos um conjunto de crenças são actualizadas e os comportamentos são periodicamente actualizados. Os rituais servem não só para reforçar os estados de alma e as motivações que os símbolos sagrados induzem nos indivíduos, como também funcionam como uma espécie de representação com vista à unidade social do grupo (cf. Crespi, 1997:169). É neste sentido que Durkeim (2002), a partir da sua concepção sobre a religião como representação da sociedade, vê o ritual como uma ocasião através da qual o grupo actualiza o sentimento de pertença, confirma os vínculos de solidariedade, liga o presente ao passado, e o indivíduo à colectividade. As cerimónias rituais servem também para atenuar situações dolorosas (rituais fúnebres) para fazer face a adversidades e para a supressão de elementos que possam pôr em causa a estabilidade do grupo religioso (cf. Durkheim, 2002). O esforço a ser empreendido aqui visa investigar os significados dos rituais na expressão da resiliência social dos prosélitos tokoístas. Por exemplo, como é que através destas práticas as pessoas formam laços sociais e espirituais? Podemos identificar na frequência aos *sucursais* e *tabernáculos* arenas de aquisição de redes e recursos capazes de produzir a resiliência social?

Rebeca Carter constatou que através da partilha de crenças e ideias religiosas, rituais e cerimónias, é possível determinar os funcionamentos dos mesmos como mecanismos de fortalecimento de laços entre os crentes (cf. Carter, 2007:12). Através destes elementos,

é possível criar-se os chamados laços de fé, que podem também servir de mecanismos de coesão do grupo, reforçando assim a identidade dos mesmos (cf. Valverde, 2003). No caso do tokoísmo, os rituais de protecção e purificação levados a cabo nos *sucursais* e *tabernáculos*, constituem-se em veículos nos quais os prosélitos reforçam as suas crenças e convicções.

Baseando-nos em conversas mantidas com os prosélitos tokoístas no Icolo e Bengo sobre determinadas práticas ritualísticas e a partilha de ideias religiosas, pretendemos conferir em que medida estas práticas ajudaram os prosélitos tokoístas a elaborarem expedientes de sobrevivência para fazer face aos constrangimentos resultantes de determinadas políticas do MPLA/Estado.

4.1- A morte de um presidente e os tokoístas: o luto da discórdia.

Dentro dos processos de institucionalização religiosa, elaboram-se definições e regras, com o intuito de conferirem uma continuidade histórica a mesma, preservando deste modo as suas partes essenciais, face às mutações inevitáveis das sociedades em que se manifesta. Particularmente importante é a constituição dos ritos de passagem, que atribuem significados simbólicos às distintas fases ou decisões particulares da vida, como o nascimento, entrada na idade adulta, o casamento e a morte (cf. Demartis, 1999:185; Durkheim, 2002).

Dentre todas estas fases interessam-nos à da morte. No tokoísmo o ritual fúnebre normalmente consiste de um discurso feito por um *Pastor* e da leitura da Bíblia, perante o corpo do finado. Este ritual permite “inserir a biografia individual numa história sagrada, ordenando a história social” das populações (Demartis, 1999:185). Para as populações de Icolo e Bengo e não só, a cerimónia fúnebre está enraizada nos seus usos e costumes, e reveste-se de uma grande importância. A morte de alguém se por um lado constitui um acontecimento triste, por outro é imperioso prestar a devida homenagem ao defunto para estar-se em harmonia com os espíritos dos antepassados. Quer do ponto de vista religioso, quer do “costumeiro”, o rito fúnebre remete o finado para uma dimensão

do simbólico, para o mundo invisível dos espíritos, o além inacessível. Portanto, verifica-se aqui uma complementaridade entre o acto religioso e o “tradicional”⁴⁷.

Discorremos esta dimensão da institucionalização religiosa, a propósito de um acontecimento verificado no ano de 1979, que representou quanto a nós uma situação adversa para os prosélitos tokoístas de Icolo e Bengo. Neste ano viria a falecer o primeiro presidente de Angola, e de acordo com a homenagem que se deve prestar aos defuntos, foi orientado por parte do governo o uso do luto em memória a Agostinho Neto por todos os cidadãos. Acontece que os preceitos da Igreja restringiam o uso de vestes e acessórios de cor preto e conseqüentemente o luto. Ao contrário do luto de cor preta, para os tokoístas a cor associada aos mortos e espíritos era branca⁴⁸. A cor preta é associada às trevas e à cor. Crêem os prosélitos tokoístas que uma vez se ter concretizado a vinda de Cristo com a descida do espírito santo, a liberdade espiritual alcançada impunha que a cor preta deixasse de ser usada. Entretanto, os preceitos tokoístas apelam também a obediência e ao respeito as autoridades.

Diante deste quadro os prosélitos encontravam-se perante um dilema: se usassem o luto em honra ao presidente Agostinho Neto cumprindo as directrizes do Governo, não estariam a violar um dos preceitos da Igreja? Será que eles tinham que necessariamente obedecer a uma orientação governamental que punha em causa as suas crenças? O respeito aos mortos tinha que necessariamente ser expresso através do uso do luto?

Este dilema foi rapidamente resolvido pelos prosélitos tokoístas, pois no seu entender os preceitos da igreja mandavam respeitar a Constituição do país e não as orientações pontuais do governo. Ora a necessidade do uso do luto por ocasião da morte do presidente não estava constitucionalmente legislado, daí que a recusa do uso do luto não

⁴⁷ Os rituais fúnebres do ponto de vista “tradicional” variam de região a região. Contudo, é possível encontrar nos diversos grupos étnicos angolanos, similitudes entre os rituais, a julgar pelas origens Banto de alguns deles. Quanto ao tokoísmo apesar de se lhe reconhecer uma tentativa de reestruturação de determinadas práticas como a poligamia e a feitiçaria – no sentido positivo do termo – rituais como o fúnebre e a circuncisão eram feitos de forma complementar, ou seja, eram permitidas acções religiosas e “tradicionalistas”. Para mais informações conferir Altuna (2006); Gonçalves (2003); Milando (2007).

⁴⁸ Dos contactos por nós mantidos com os prosélitos tokoístas, não nos foi confirmada esta relação entre o branco e o mundo dos mortos (cf. Margarido, 1969; MaCgaffey, 1993). Contudo, o branco é uma cor que é frequentemente usada pelos tokoístas, quer como trajes, como adorno dos seus templos, assim como nos *tabernáculos*. Nos rituais de dedicação das crianças, Baptismo e Santa Ceia, e nos rituais curativos também faz-se uso do branco. Em regiões como a do Dande, na província do Bengo é costume usar-se o branco como luto.

era necessariamente um desrespeito a Constituição. Este no entanto não era o entendimento que as autoridades tiveram. Fazendo uso da coação, as autoridades governamentais chegaram mesmo a prender todos aqueles que não aceitaram o uso do luto.

Muitos prosélitos tokoístas para não serem presos ou conotados com os *antagonistas do regime* aceitaram, embora constrangidos, usar o luto. Para o efeito determinaram uma espécie de esfera do público e do privado. Sempre que se encontrassem em repartições públicas usavam o luto, mas tão logo saíam destes locais retiravam o mesmo. Outro expediente usado para minimizar as sanções divinas pela violação dos preceitos da igreja, era o pedido de perdão. Este acto ocorria normalmente durante o serviço religioso nos *sucursais*, e pretendia-se com o mesmo purificar o crente. O acto de pedido de perdão era intermediado pelos *Vates* figuras que sob inspiração profética conduziam as cerimónias de purificação dos crentes. Estas cerimónias eram realizadas em locais conferidos de sacralidade, como é o caso dos *tabernáculos*.

O simbolismo conferido a estas cerimónias religiosas decorridas da obrigatoriedade do uso do luto podiam ser consideradas como sendo veículos de mobilização, em termos de purificação religiosa, para fazer face a novas práticas adversas que viessem a surgir. Estas acções visavam também exercer o controlo social e, ao mesmo tempo, a (re) integração social do indivíduo.

4.2- Guerras e processos identitários: leituras tokoístas.

A proclamação da independência pelo MPLA nas condições a que foi feita requeria por parte deste um esforço adicional para a sua legitimação no espaço da “Angola Projecto”, isto é, um espaço suportado pela constituição da República de Angola (cf. Milando, 2007:31). O carácter partidário e popular do MPLA, complementado pelo seu programa mínimo e máximo, as suas estratégias de luta pela unidade nacional, bem como a existência de “*forças contraditórias a serviço do imperialismo*”, requeriam que se fizesse recurso à chamada “*resistência popular generalizada*” (cf. MPLA:1978).

Com efeito, tornaram-se recorrentes práticas discursivas que apelavam à mobilização das populações para participar na “*segunda luta de libertação nacional*”⁴⁹. Cada cidadão era assim convidado a “*sentir-se necessariamente um soldado*” com vista a participar na luta cujo objectivo visava “*esmagar a reacção*”. Este era no entender dos ideólogos do processo revolucionário o “*momento e a principal tarefa*” para a salvaguarda das conquistas realizadas pelo povo e a criação de uma pátria socialista. Como já havíamos referido quando caracterizamos a Escola e as FAPLA, através destes procedimentos burocráticos e administrativos - a obrigatoriedade do recenseamento militar e a consequente incorporação no exército - pretendia-se configurar um ordenamento social novo. Ao proceder desta forma, o MPLA/Estado procurava aparentemente fornecer justificação da guerra e juntamente com ela o quadro ideológico, jurídico e cultural da consolidação do poder popular, bem como obrigar os grupos que não subscrevessem as suas políticas a redefinirem as suas opções, e por consequência as suas identidades (cf. Bourdieu, 1994:1-18; Mbokolo, 2007:49).

Nesta luta pela consolidação do poder político por parte do MPLA, nem todos os cidadãos se dispunham a sentir-se soldados, pois, ainda que se situasse a guerra civil no contexto da guerra fria e no combate ao imperialismo, pode-se pelo menos deduzir que este não era o entendimento dos tokoístas. O pressuposto que defendemos é o de que com esta prática os tokoístas pretendiam contestar o “monopólio do campo de fazer e desfazer grupos” - nos dizeres de Bourdieu -, ou seja de definição identitária e a consequente construção da chamada “Nação angolana” reivindicado pelo MPLA. Ao procederem desta forma, estes prosélitos estariam a preservar e garantir as condições de reprodução das suas identidades sociais.

Para os prosélitos tokoístas, apesar de existir um preceito que determinava a obediência e o respeito às autoridades e à Bandeira Nacional, a sua participação nos esforços de guerra só poderia ser levada a cabo se os contendores não fossem angolanos⁵⁰. Por

⁴⁹ Foi assim que se convencionou chamar a guerra civil por parte do MPLA. No seu entender esta luta era dirigida contra as forças imperialistas – numa alusão a países como os Estados Unidos da América e República da África do Sul – que apoiavam os esforços de guerra da FNLA e UNITA. Para mais detalhes, ver Tvetden (1997).

⁵⁰ A denominação “Irmão” para o prosélito tokoísta assume um carácter polissémico de acordo como contexto em que é aplicado. Ela pode ser entendida como pessoas que comungam os mesmos laços de fé – Irmãos em Cristo -, que partilham os mesmos espaço territorial – Irmãos angolanos, africanos. Não obstante a intervenção de forças estrangeiras no conflito angolano, pensamos que tratava-se aqui de uma visão que se centrava apenas nos angolanos.

outra, existe um preceito que proíbe a filiação dos prosélitos tokoístas a qualquer partido que não fosse cristão. Portanto, uma filiação as estruturas militares do MPLA – ainda que nas vestes de Partido/Estado – seria encarada como uma tomada de posição.

Em resposta a estas posições tokoístas, foram tomadas uma série de medidas punitivas que consistiam em prisões e campanhas que visavam o banimento da religião bem como a criação de centros de reeducação dos prosélitos de acordo com o ideal do *homem novo*. Face a este contexto adverso, alguns prosélitos tokoístas das localidades de Cassoneca em Calomboloca, manifestaram em carta dirigida a Simão Toko a sua preocupação devido à necessidade de terem que ser mobilizados para o cumprimento do serviço militar.

Simão Toko, por sua vez, endereçou uma carta a Agostinho Neto na qualidade de presidente da República Popular de Angola onde evidenciava de forma assumida o posicionamento tokoísta face à Guerra civil que assolava o país. Nesta carta Simão Toko dizia o seguinte: “ *Todos que seguem o Presidente Dr. Agostinho Neto, bem como todos que seguem o Presidente Holden Roberto e o Dr. Savimbi, sendo vós os chefes do povo angolano, vão cumprindo as leis de poderem matar todos quanto seguem Simão Toko não podem nem poderão segurar em armas para matarem os seus irmãos nem tão pouco contribuir dinheiro para a compra de armas, mas sim podem contribuir em comida para a alimentação do povo, mas também nunca deixarão de orar á Deus e Cristo para a salvação das suas almas. É para isso que eu Simão Toko tenho pregado*” (cf. Anexo nº 3).

Não obstante estes esforços da liderança tokoísta, o poder instituído não recuou no seu posicionamento de incorporação violenta dos prosélitos. As populações que se encontravam nas áreas sob gestão do MPLA/Estado foram separadas em categorias como o nós “*revolucionários*”, visíveis e normais, e os outros “*antagonistas e reaccionários*”. Resulta aqui a face negativa do processo de construção identitária em tempo de guerra (cf. Nyamnjoh e Rowland 1998: 320-337). A incorporação no exército passou a ser assim considerado como um dos critérios para distinguir entre os que subscreviam as acções do governo e aqueles que não a subscreviam.

Face aos constrangimentos derivados destas práticas, em Agosto de 1977, os *Anciãos e Conselheiros* da Igreja fizeram sair um comunicado em que apelavam a todos os prosélitos em idade de cumprirem o serviço militar obrigatório:

- *Todos os Tokoístas de 18 a 35 anos de idade devem recensear-se;*
- *Todos os tokoístas devem possuir os cartões do movimento⁵¹ e aqueles que não têm Bilhete de identidade, devem tratar a fim de participarem no Governo da República Popular de Angola (...) como compatriotas de Nacionalidade angolana. (cf. Anexo nº 4)*

Não obstante as determinações saídas de que os prosélitos em idade de cumprir o serviço militar deveriam fazê-lo, estes eram submetidos durante os *sucursais* ou nos *tabernáculos* a rituais apropriados com o intuito de não serem mobilizados, ou se fossem mobilizados para os serviço militar, os rituais a eles submetidos tinham como fim último fazer com que não fossem enviados para o teatro operacional. No entender dos mesmos havia diferença entre os “militares que professavam o tokoísmo” e os demais, pois estes “só confiavam no poder das armas, ao passo que eles primeiro pediam a Deus para que iluminassem o inimigo e os levassem a desistir” da confrontação armada. “Se foi assim com os colonos porque não podia ser com a FNLA e a UNTA”, interrogou-se um dos nossos informantes⁵².

A mobilização para o exército acarretava outro problema. Era comum na época os prosélitos usarem uma espécie de emblema com uma estrela de fundo verde e oito vértices. Símbolo místico ligado à história do tokoísmo, este emblema visava a identificação dos prosélitos tokoístas. É evidente que depois de mobilizados, lhes era proibido o uso do mesmo. Para contrapor esta situação, ao prosélito mobilizado depois de submetido a um ritual apropriado, lhe era desenhada com um gesto uma estrela na testa.

⁵¹ Isto em referência ao MPLA.

⁵² Conversa informal mantida com os Anciãos e conselheiros das Igrejas de Catete, Bom Jesus e Calomboloca no dia 17/01/09.

4.3- Arena de controlo social

Tal como noutras sociedades humanas, os prosélitos tokoístas no Icolo e Bengo fazem uso de um conjunto de expedientes para prevenir ou corrigir comportamentos desviantes. Estes expedientes se constituem naquela parte da actividade social que consiste em assegurar a manutenção das regras, ou para o caso dos tokoístas os preceitos, designado por controlo social (cf. Étienne et ali., 1997:90). Podemos à partida aferir que na comunidade tokoista de Icolo e Bengo existem expedientes de controlo e regulação social. Estes expedientes consubstanciam-se nas confissões ou na verificação dos comportamentos definidos através da sua verificação periódica. Por exemplo, ao se aceder ao *tabernáculo* ou nos locais onde se realizam os *sucursais*, normalmente ao invés de se bater a porta através de pancadas com a mão como é usual, os prosélitos arranham levemente a porta. A acontecer o contrário, significava que não se tratava de um tokoista, ou se tratava de alguém que transgrediu as normas.

A frequência aos sucursais constituem momentos oportunos para os *Anciãos e Conselheiros* e os *Vates*, enquanto portadores da competência dos mecanismos de controlo social, exercerem pressões sobre os demais prosélitos, com o fim destes corrigirem determinados comportamentos desviantes que os mesmos venham a ter, em relação aos preceitos morais da Igreja. Durante as sessões das sucursais que funcionaram como uma espécie de “actos de sociedades” – procede-se a regulação das actividades desviantes pela aplicação de sanções como a penitência ou o pedido de perdão. Os prosélitos são convidados a dado momento das actividades a relatarem as suas acções durante o dia. Este processo é efectuado na presença de *profetas* – normalmente incarnados pelos *Vates* – que geralmente são temidos pelos prosélitos, por terem a faculdade de saber até que ponto se está a falar a verdade ou não. Postos ao corrente das acções dos prosélitos, estes procuram regular as acções dos mesmos, e se por acaso alguém tiver manifestado um desvio comportamental lhe é aplicada uma sanção que varia conforme a falta cometida⁵³.

⁵³ As sanções consistiam dentre outras a proibição de frequentar lugares como os *tabernáculos*, assistir o culto dominical e o pedido de perdão. Normalmente o pedido de perdão consistia no seguinte: “testemunhas da terra, testemunha do céu, perdoem-me em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

Estes expedientes revestem-se de extrema importância em sociedades rurais como a do Icolo e Bengo. Nestas sociedades grande parte da população ainda dedica-se à agricultura de subsistência e a outras actividades como a pesca artesanal e o fabrico de carvão. Nestas actividades muitas das vezes engajam-se os filhos. Estes, no entanto, nem sempre estão dispostos a colaborar com os pais. Actos dos géneros são depois passados em revista nos *sucursais* e todos aqueles que tenham recusado prestar ajuda aos pais são obrigados a reconhecer as suas más acções diante dos demais prosélitos e a formularem um pedido de desculpa através de orações.

Ora, estes actos têm as suas repercussões. Se o indivíduo for recorrente neste tipo de prática pode chegar a inferir-se que o mesmo tenha actuado sob influências de forças do mal. A acontecer, este indivíduo pode ser ostracizado pelos demais membros e encarado como o agente do mal. A eficácia desta forma de controlo social é evidentemente tanto mais forte quanto o indivíduo reconhecer uma forte legitimidade aos que o reconhecem.

4.4- *Sucursais*: conhecimento, aprendizagem e prática.

Em contextos de mudanças como as vividas nos primeiros cinco anos de independência, os conhecimentos de determinadas práticas entre os prosélitos funcionam como mecanismos de respostas e adaptação das pessoas (cf. Folke et al. 2005: 445-446). Através dos constrangimentos a que se encontravam os prosélitos tokoístas por força das suas opções políticas – princípio da neutralidade – a aquisição e reprodução de conhecimentos, sobre experiências semelhantes vividas na época colonial, eram como que determinantes. Para muitos dos prosélitos – sobretudo os jovens e os novos convertidos -, este processo decorria durante as sessões dos *sucursais*. Verificava-se nos mesmos o processo de aquisição e transmissão de conhecimentos, intercâmbio de saberes entre os *Anciãos e Conselheiros* e os demais prosélitos. Os *Anciãos e Conselheiros* exerciam os seus papéis de mestres, de instrutores dos mais novos. Estas práticas têm o seu paralelismo nas comunidades de Icolo e Bengo. Através destes actos intermediados pelos *Vates* os demais membros, sobretudo os jovens apreendiam por exemplo que devem honrar os seus pais, devem aprender e usar as línguas nacionais para melhor conhecerem as realidades socioculturais dos seus grupos étnicos, das suas *tribos* – no sentido tokoísta do termo -, usos e costumes.

Do acima exposto, e em jeito de conclusão deixamos algumas interrogações, que poderão servir de pista de exploração para trabalhos futuros. A elaboração destes expedientes para além de expressar a religiosidade tokoista, não terão sido também mecanismos de preservação da identidade dos seus prosélitos? Não terão os tokoistas reivindicado com estas acções o seu estatuto de co-produtor/autor do processo de construção nacional? Não terão sido as FAPLA um campo de lutas de classificações, produção, reprodução e redefinição de identidades?

Capítulo 5

As Classes e Tribos como Redes de Recursos Comunitários.

Se, no capítulo anterior, procuramos observar em que medida determinadas práticas políticas levadas a cabo pelo MPLA/Estado desencadeou a elaboração de um conjunto de estratégias visando a preservação da identidade social dos prosélitos tokoístas, o objecto do presente capítulo consiste numa tentativa de problematização das *classes* e *tribos* à luz do conceito de capital social. O objectivo que perseguimos é a captação de redes e recursos susceptíveis de garantirem a reprodução social e cultural dos prosélitos tokoístas no Icolo e Bengo.

Pela sua natureza, conteúdo e significado, os dois termos parecem referir-se a espaços nos quais é possível manifestarem-se fenómenos que nos remetem às dimensões de capital social, como a confiança. Numa sociedade em que as contradições, conflitos e tensões sociais eram a tónica dominante, a confiança pode ser de facto uma dimensão caracterizadora dos processos e relações sociais dos indivíduos ou grupos. Este facto encontra sustentação nas ideias de Simmel (1997) e Fukuyama (1996), ao darem ênfase do papel integrador que o sentimento de confiança desempenha. No entender de Simmel, através dela se processa a infalibilidade da sociedade – neste caso do grupo –, pois, sem ela a “sociedade desintegraria”, “haveria uma desintegração social, ou não conheceríamos a sociedade da maneira como ela existe”(Simmel, 1997:127-128). Isto só é possível através da generalização do sentimento de que as acções e reacções dos indivíduos resultantes das expectativas e significados por eles atribuídos, ou pelo menos sem a intenção de prejudicar os demais (cf. Fukuyama, 1996; Milando, 2007).

A confiança é ainda entendida como a base das instituições sociais e está também relacionada com a ideia de influência social, uma vez que é fácil persuadir ou influenciar alguém que nos tem confiança (cf. Folk *et al*, 2005:451; Simmel 1997:128). Assim, através dela se estabelecem, por um lado, valores de coesão, de partilha de identidades comuns, etc., que possibilitam interações sociais e, por outro lado, a sua aquisição e formas de manifestação podem servir a ambientes de exclusão, uma vez que

os indivíduos tendem a distanciar-se daqueles que não são beneficiados de uma apreciação colectiva satisfatória, ou seja, aqueles a quem não confiam.

Verificam-se aqui processos que se assemelham à “escolha racional” baseadas nas relações de base identitária, proximidades étnicas e religiosas, e que se revelam de extrema importância para a coesão e sobrevivência de um determinado grupo. Um exemplo significativo desse processo é o cunhar de termos como *mona wu bata* e *mukwakwiza*. Embora isso pudesse ser entendido numa primeira vista para a construção diferenciada entre o “nós” e os “outros”, o que poderia remeter a práticas de “desconstrução dos outros”, na verdade verificaram-se aqui processos através dos quais era possível pensar-se numa identidade nacional angolana partindo de uma visão plural. A divisão tradicional entre o *mona wu bata* e o *mukwakwiza* – os naturais de Icolo e Bengo e os de outras regiões do país – revelou-se quanto a nós em processos nos quais as populações procuravam estabelecer um passado comum apontando para uma integração possível e aceite. Esta prática discursiva, contrastava com o esforço de um MPLA/Estado engajado na unificação e homogeneização dos diversos tecidos sociais (cf. Brinkman, 2003).

Ao longo do trabalho de campo nas regiões de Catete, Bom Jesus e Calomboloca, mantivemos algumas conversas com determinadas pessoas, crentes tokoístas e não só. Estas conversas ajudaram-nos a clarificar determinados aspectos de uma problemática que, no entanto, ainda não é pacífica. Com raras excepções – sobretudo dos jovens -, e dado o objectivo de tentarmos captar as dinâmicas em torno do uso e manipulações das categorias *mona wu bata* e *mukwakwiza*, quando questionados sobre as suas origens, poucos deles faziam-na remontar aos actuais limites geográficos da região.

Neste contexto, a maioria das conversas desembocava invariavelmente em narrativas mitológicas sobre os antepassados e os lugares de origens. Ficou patente no relato dos nossos informantes a natureza do carácter flutuante da pertença auto-atribuída a um determinado grupo étnico. Partindo do pressuposto de que a pertença a um determinado grupo étnico é uma “realidade flutuante” (Gonçalves, 2003:11), afirmamos aqui que uma caracterização étnica das populações de Icolo e Bengo deve ter em conta que estas realidades são realidades fluídas, em movimento, e não podem ser encaradas como estanques. Por economia, esta questão não será aqui aprofundada. Nos restantes pontos

deste capítulo procuraremos sobretudo fazer luz sobre alguns aspectos da estruturação do tokoísmo, nos quais as ideias religiosas foram usadas como mecanismo de solidariedade e cooperação.

5.1- A Dimensão Bonding: tentativa de problematização à luz das classes e tribos.

Como foi dito antes a religiosidade manifesta-se na esfera da unidade social. Esta unidade expressa através de laços de fé faz com que os indivíduos orientem as suas acções para a coesão do grupo (cf. Durkheim, 2002; Simmel, 1997; Vallverdu, 2003), e a conseqüente construção e/ou reforço de sua identidade social. Partindo de uma visão sociológica, Manuel Castells constata que no processo de construção de identidades, a questão reside no como, por quem, para que e a partir de quê este processo é levado a cabo. Assim, vários elementos tais como revelações de carácter religioso, estruturas de poder estatal, memórias colectivas e instituições reprodutivas concorrem para este facto (cf. Castells, 2003:4). É através da conjugação destes factores que se torna possível a construção de identidades sociais, que tanto podem resultar do processamento individual ou colectivo.

Isto surge pelo facto de na região de Icolo e Bengo ser frequente se ouvir falar – e também em Luanda, sobretudo nas pessoas originárias da região - de *mukakwiza* e *mona wu bata*⁵⁴. Contudo, estas terminologias são usadas quanto a nós com um significado ambivalente: tanto podem ser usadas para designar a identidade social do indivíduo (*eu sou de Catete, mas os meus pais são originários do outro lado do rio Kwanza*⁵⁵) para reforçar a identidade étnica (*eu sou de Catete, sou kimbundu*), ou ainda como uma estratégia de sobrevivência (*...se o governo diz que somos daqui, ele é o Deus na terra e*

⁵⁴ Muitas das pessoas com quem falámos ao fazermos referência a estas terminologias, responderam nos que a mesma era derivada das práticas contraditórias do colonialismo português. No seu entender estas práticas serviam os interesses divisionistas coloniais. Estas pessoas acreditam mesmo que com a Independência em que todos passarem a ser inscritos num espaço territorial que ia de Cabinda ao Cunene, termos como estes não tinham razão de ser. Contudo, tivemos conhecimento que termos como “Mukuaxi” foram amplamente usados em Luanda para distinguir nas confrontações que se seguiram a proclamação da independência seguidores da UNITA, FNLA ou MPLA.

⁵⁵ O princípio da memória histórica oral de algumas populações aí residente, determinava que todos os povos da margem Sul do rio Kwanza eram considerados como sendo do Sul, daí que as pessoas que vivem na localidade de Bom Jesus fazem remontar as suas origens no Sul de Angola. Do ponto de vista da Administração do Estado as pessoas aí residentes eram naturais do Icolo e Bengo. Do ponto de vista geográfico, são considerados como sendo do Norte.

nós só temos que aceitar, mas eu não sou daqui). Esta polissemia é particularmente sugestiva – sobretudo quando analisada no contexto do proselitismo tokoísta.

Em primeiro lugar, ela aparece como uma via através da qual pretendia-se desenvolver os laços de solidariedade e fraternidade (cf. Milando, 2007:98). Os tokoítas *mukwakwiza* eram assim convidados a sentirem-se como se fossem originários da região, dado o carácter universalista e a dimensão simbólica que os prosélitos tokoístas atribuem a região de Icolo e Bengo. Esta atitude pareceu-nos ter sido virada no sentido do reforço de uma identidade religiosa tokoísta. Os processos aqui levados a cabo, resultaram em dinâmicas que tinham como objectivo a reprodução de identidades sociais por parte de pessoas “estigmatizadas” pela “lógica de dominação”, construindo assim “expedientes de sobrevivência”, tendo como pressuposto princípios diferentes (cf. Castel, 2003; Bowman, 2001), daqueles difundidos pelo MPLA/Estado. Assim, se procurava desconstruir toda e qualquer tendência que visasse práticas discriminatórias, pois não se podia falar de pureza étnica como tal.

Não conseguimos saber ao certo se havia fundamentos etnográficos e empíricos que servissem de sustento a estas práticas, ou se as mesmas obedeciam a um processo de ajustamento interno visando a estruturação sociocultural e religiosa destas populações (cf. Gonçalves, 2003:15). Pode-se ainda dizer que estas construções serviram provavelmente para a reprodução destes grupos face a uma provável desarticulação da simbologia social, cultural e religiosa destas populações.

Em segundo lugar porque permitiu o reforço das identidades étnicas e linguísticas. Estas categorias permitiram as pessoas construir – no sentido positivo – as fronteiras entre *nós* e *outros*, permitindo uma maior coesão do grupo, para além de conferir uma maior solidariedade entre os membros do grupo. Um tokoísta pode ser um *mbundu* ou *mukongo* – portanto *mukwakwiza* -, e geralmente ser membro da *classe* X ou Y de Icolo e Bengo. Um homem a habitar na região de Icolo e Bengo pode ser considerado *vambalundu*. Não é *kimbundu*, mas é tokoísta. As relações que se estabelecem aqui caracterizam-se na base de vizinhança, sendo a solidariedade a tónica dominante nestas relações. O carácter de unidade é expresso através do uso de termos como “Irmão”, “mano”, “tio”, na visita aos enfermos e ajuda mútua.

No processo de constituição das *tribos* a língua surge como um dos pressupostos para a sua elaboração. Ora, se analisarmos a problemática do processo de construção de uma identidade nacional no prisma cultural, este facto permitiu a reprodução das “línguas nacionais” que a par do português eram as línguas de trabalho durante o serviço religioso. Só o prosélito tokoísta nascido em Catete poderia ser da *tribo de Catete*, ao passo que os nascidos no colonato do Vale do Loge ou no da Cela por exemplo, eram considerados como sendo da *tribo do Bembe* para o primeiro e da *tribo do Sul* para segundo, independentemente de residirem em Catete.

Se aceitarmos o carácter flutuante das populações residentes nesta região e o pressuposto de que as políticas de construção nacional por parte do Estado são em determinados casos ambiguas (cf. Gonçalves, 2003), a categorização das populações em *mona wu bata* e *mukwakwuiza*, foram encaradas pelos prosélitos como espaços através das quais se podiam desenvolver relações estreitas e o sentido de uma identidade como uma categoria diferente (nós), e, por outro lado, como um espaço de expressão de interesses comuns em torno de signos identitários com vista a estimularem a coesão e a unidade, permitindo assim a sua reprodução.

5.2- Religiosidade tokoísta, confiança e identidade nacional: possibilidades de operacionalização

Vamos considerar os processos de reprodução de identidades sociais, aquelas que se verificaram na região de Icolo e Bengo⁵⁶ durante a vigência do regime de partido único, ou seja, de 1975 até 1991. Verificaram-se transformações sociais mais ou menos profundas durante este período. Estas transformações estão ligadas a um conjunto de acções, cujo, entre outros aspectos, o mais visíveis foi a luta de consolidação do *poder popular* sob orientação do MPLA/Estado – através da construção do *homem novo*.

Os prosélitos tokoístas ficaram afectados pela violência derivada das práticas *revolucionárias*, devido às perseguições e prisões maciças verificadas na época. Os

⁵⁶ Durante o trabalho de campo, encontramos dificuldades de obtermos mais dados sobre esta questão pelo seguinte: muitos dos governantes eram originários desta região, o que fez com que muitos deles considerassem-na como núcleo duro da sua propaganda. Para os prosélitos tokoístas, o facto de Simão Toko ter tido a sua *iluminação* em Catete, este facto fazia com que conferissem a região uma dimensão sacra dentro da sua simbologia religiosa.

dirigentes, sobretudo os *Anciãos e Conselheiros*, por não subscreverem a opção da via do conflito armado para dirimir os antagonismos existentes entre os contendores – FNLA, MPLA e UNITA - muitos deles acabaram nas prisões da Organização de Defesa Popular (ODP). Os jovens foram incorporados no exército envolvendo-se, por isso, no conflito armado.

A aparente não congruência dos discursos e práticas entre MPLA/Estado e a Igreja Tokoísta, fez com que resultasse em confrontações políticas e sociais (cf. Henderson, 1990). A intensidade da violência que resultou desta confrontação, resultou na interdição das actividades religiosas por parte da Igreja Tokoísta. Durante este período, os prosélitos deixaram de exibir sinais exteriores caracterizadores da sua identidade tokoísta, como o uso de um emblema que simbolizava a estrela tokoísta, o uso de lenços brancos na cabeça por parte das senhoras, ou ainda o corte de cabelo por parte dos homens (cf. Anexo nº 5).

É provável que, face a este quadro, os prosélitos tokoístas tenham partido para à formação de “comunas” – usando aqui a expressão de Etzione⁵⁷ – como formas de resistência colectiva face a adversidade resultante do projecto político do MPLA/Estado, tendo como base as suas identidades sociais étnicas, religiosas e linguísticas, que aparentemente foram definidas ao longo da sua história. As *tribos* e as *classes*, provavelmente podem ser entendidas como laboratórios onde se manifestam processos de reprodução de uma identidade tokoísta “defensiva”. Ou melhor, através das *tribos* e *classes* foi possível aos prosélitos tokoístas assegurarem, por um lado, a continuidade do processo de identificação ou de pertença e, por outro, reproduzir as narrações mitológicas, a simbologia e os rituais a eles associados. Conscientes dos perigos que envolviam a não-aceitação de alguns símbolos e referências propostas pelo aparelho ideológico estatal, os prosélitos tokoístas procuram buscar formas de produção de uma identidade tokoísta, partindo das suas próprias referências simbólicas.

⁵⁷ Citado por Castell, 2003:7.

Conclusão:

Realidade compósita, processos de consolidação e sobrevivência.

Referimo-nos na introdução a esta dissertação, que pretendíamos de forma específica debruçarmo-nos sobre a influência do fenómeno religioso na formação e reprodução de identidades sociais na localidade de Icolo e Bengo, para dela podermos captar dinâmicas que nos remete à “resiliência social”. Este facto decorreu da sujeição dos prosélitos tokoístas que residiam nesta região a políticas - como a da criação do *homem novo* - que se revelaram adversas e que puseram em causa a sua sobrevivência enquanto grupo.

Tendo isto em conta, optamos por uma abordagem que nos permitiu captar no contexto e época em análise, determinadas práticas e discursos tokoístas, na tentativa de compreendermos se as mesmas estavam ou não relacionadas com a elaboração de “estratégias de sobrevivência” com vista a manter-se a capacidade de auto-regulação dos prosélitos que habitavam na região. Com efeito, constatou-se que a partir das *tribos*, *classes*, *tabernáculos* e *sucursais*, foram elaborados alguns expedientes que podemos enquadrar nos chamados “processos de consolidação”, por um lado, de uma identidade social religiosa tokoísta, e por outro, de uma identidade étnica e linguística dos seus prosélitos. Estes processos visavam não só uma adaptação no contexto e época em análise, mas também garantir a sobrevivência dos tokoístas enquanto grupo.

Ao falar de sobrevivência, estamos aqui a invocar o carácter compósito da República de Angola na época e contexto aqui analisado - 1975-1992 -, marcado por diversas realidades (cf. Milando, 2007) e conseqüentemente pelo fomento de determinadas políticas que se revelaram adversas para alguns grupos sociais.

Portanto, pensamos que através da operacionalização da resiliência social e do capital social, foi possível a captação de um conjunto de elementos passíveis de se constituírem em formas de reprodução social, algumas delas enraizadas na cultura dos prosélitos tokoístas no Icolo e Bengo. Para o efeito, a religiosidade foi para estes prosélitos um

elemento que permitiu aos mesmos fortalecerem os laços de fé, reforçar o sentido de unidade do grupo e garantirem as condições da sua reprodução social e cultural.

Referências bibliográficas

- Agostinho, Santos (s/d) Simão Gonçalves Toco e os Tocoistas no Mundo, Luanda, Edição do Autor.
- Aguirre, Benigno (2006) “On the Concept of Resilience”, Preliminary Paper #356, University of Delaware, Disaster research Center. <http://www.dspace.udel.edu>, Consulta feita em 19.11.2007.
- Altuna, R (2006) Cultura Tradicional Bantu, Lisboa, Paulinas Editora.
- Angola (1976) Documentos da Independência, Lisboa, Cadernos Ulmeiros.
- Ansart, Pierre (1999) “Violence” in Akoun, Andre e Ansart, Pierre (dir) Dictionnaire de Sociologie, Paris, Le Robert Seuil, pp. 565-566.
- Barreira, D e Nakamura , A (2006) “Resilience and perceived self-efficacy: articulation between concepts”, Aletheia, Nº. 23, Janeiro/Junho, pp.75-80.
- Berger, Peter e Luckmann, Thomas (2004) A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento, 7ª Edição, Petrópolis, Editora Vozes.
- Blanes, Ruy (2008) Os Aleluias: Ciganos Evangélicos e Musica, Lisboa, ICS.
- Bourdieu, Pierre (1985) “The Forms of Capital”. In J. C. Richardson, (edit) Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, New York, Greenwood Press, pp. 241-258.
- Bourdieu, Pierre (1994) “Rethinking the State: genesis and Structure of the bureaucratic field”, Sociological Theory, Vol. 12, No. 1 (Mar., 1994), pp. 1-18.
- Bourdieu, Pierre (2005) A Economia das Trocas Simbólicas, São Paulo, Perspectiva.
- Bourdieu, Pierre (2007) O Poder Simbólico, Rio de Janeiro, Bertrand Editora.
- Bowman, Glenn (2001) “The Violence in Identity”, in Bettina Schmidt e Ingo Schroeder (eds), The Anthropology of Violence and Conflict, Londres, Routledge, pp 25-46.
- Brinkman, Inge (2003) “War and Identity in Angola, two case-studies”, Lusotopie, pp. 195-221.
- Brown, R. e Capozza, Dora (2000) “Introduction”, in Capozza, D. e Brown, R. (eds) Social Identity Processes, Trends in Theory and Research, London, SAGE Publications.

- Carter, Michael J. (2007) "Identity Theory" In. Ritzer, George (ed). Blackwell Encyclopedia of Sociology, Blackwell Publishing. <http://www.blackwellreference.com>, consulta feita em 20.01.2008.
- Carter, Rebecca L. (2007) "Understanding Resilience through Ritual and Religious Practice: An Expanded theoretical and Ethnographic Framework", Summer Academy on Social Vulnerability Megacities. Disponível em: <http://www.ehs.unu.edu>, Consulta feita em 25.01.2008.
- Casal, A. Yanez (1994) "Para uma Antropologia da violência: A Sociedade Contra o Estado e o Estado contra a Sociedade em Moçambique". In: Studia Africana, N.º 5, Março 1994, Barcelona, Publicació del Centre d'Estudis Africans, pp. 59-72.
- Castells, Manuel (2003) A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, O Poder da Identidade, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Clastres, Pierre, (1980 [1977]), "Arqueologia da Violência: A Guerra nas Sociedades Primitivas", In: P. Clastres, M. Gauchet, A. Adler, e J. Lizot, Guerra, Religião e Poder, Lisboa, Edições 70.
- Coleman, James S. (1994_a) Foundations of Social Theory, First Harvard University Press, Paperback Edition.
- Coleman, James S. (1994_b) "Social Capital in the Creation of Human Capital" The American Journal of Sociology, vol. 94. pp. 95-120.
- Crespi, Franco (1997) Manual de Sociologia da Cultura, Lisboa, Editorial Estampa.
- Cunha, Silva (1958-1959) Aspectos dos Movimentos Associativos na África Negra, 2 Volumes, Lisboa, Junta de investigação do Ultramar.
- Demartis, Lucia (1999) Compêndio de Sociologia, Lisboa, Edições 70.
- Dubar, Claude (2006) A Crise das Identidades. A Interpretação de uma Mutação, Porto, Edições Afrontamento.
- Durkheim, Emile (1977) A Divisão do Trabalho Social, 1º Vol., Lisboa, Editorial Presença.
- Durkheim, Emile (2002 [1912]) As Formas Elementares da Vida Religiosa, Oeiras, Celta Editora.
- Estermann, Carlos (1965) O Tokoísmo como Fenómeno Religioso, Lisboa,

Garcia da Orta.

- Etienne, Jean *et ali* (1998) Dicionário de Sociologias, Porto, Plátano Editora.
- Fernando, M. V. (1995) “A a trajectória do Simão Gonçalves Toko e o Tokoísmo no despertar da consciência nacional em Angola – um contributo para a luta de libertação nacional”, in. Angola: 40 Anos de Guerra, nº. 6, pp. 22-53.
- Folke, Carl *et ali*. (2005) “Adaptive Governance of Social-Ecological System” Annual Review Environmental Resources. Nº. 30, pp. 441–73, <http://www.environ.annualreviews.org>, Consulta feita em 27.06.2007.
- Fukuyama, Francis (1996) Confiança: Valores Sociais & Criação de Prosperidade, Lisboa, Gradiva.
- Girard, René (1972) La Violence et le Sacré, Paris, Grasset.
- Goffman, E. (1963) Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity, New York, Simon & Schuster.
- Gonçalves, A. C. (1985) “ A Simbolização da Violência Social”, Revista da Faculdade de Letras – Geografia, I serie, vol. I, Porto, pp. 35-45.
- Gonçalves, António C, (2003) Tradição e Modernidade na (Re) Construção de Angola, Porto, Edições Afrontamento.
- Henderson, Lawrence (1990) A Igreja em Angola, um rio de varia correntes, Lisboa, Editorial Alem Mar.
- Hutfull, Eboe (1992) “Os Militares e os militarismos em África” In Ciências Sociais em África: alguns projectos de investigação, Dakar, CODESRIA, pp. 169-195.
- Isaacman, Allen (1990) “Peasant and Rural Social Protest in África”, African Studies Review, vol. 33, nº. 2, pp. 1-120.
- Ismaguilova, Rosa N. (2003) “A Etnicidade e os Processos de Integração Nacional”, In. Angola Etnias e Nação, Moscovo, Edição da Embaixada de Angola.
- Kajibanga, Victor (2003) “ Sociedades Étnicas e Espaços Socioculturais”, In. Angola Etnias e Nação, Moscovo, Edição da Embaixada de Angola.
- Kisela, J.A. (2002) Simão Toko, a trajectória de um homem de Paz, Luanda, Editorial Nzila.
- Korostelina, K. V. (2007) Social Identity and Conflict: structures, dynamics, and

implications, New York, Macmillan.

- Lakatos, Eva (1986) Sociologia Geral, São Paulo, Atlas.
- Luthar, S et ali, (2000) “the Construct of Resilience: A Critical Evaluation and Guidelines for Future Work”, Child Development, Vol.71, n °. 3, pp. 543-562. Disponível online em: www.blackwell-synergy.com/doi/abs, Consulta feita em 24.10.2007.
- MaCgaffey, Wyatt (1993) “Bakongo Cosmology”, in. Ramsey F. Jeffries (ed), Global Studies, Africa, Connecticut, The Dushkin Publishing Group.
- Mafeje, Archie (1991) “The Ideology of Tribalism”, The Journal of Modern African Studies, Vol. 9, Nº. 2, pp. 253-261. Disponível on-line em <http://links.jstor.org>, Consulta feita em 15.10.2007.
- Maguire, Brigit e Hagan, Patrick (2007) *Disasters and communities: understanding social resilience*, The Australian Journal of Emergency Management, Vol. 22 No. 2, Maio de 2007. pp. 16-20. Disponível online em: www.ema.gov.au, Consulta feita em 24.10.2007.
- Margarido, Alfredo (1969) “The Tokoist Church and Portuguese Colonialism in Angola”, in Ronald H. (editor) Protest & Resistance in Angola & Brasil, Chilcote, pp. 28-47.
- Mbokolo, Elikia (2007) África Negra: História e Civilizações; do século XIX aos nossos dias. Lisboa, Edições Colibri (tomo II).
- Milando, João (2003) O Desenvolvimento Participativo em Contextos Institucionais “Adversos”: Aspectos Africanos, Dissertação de Doutoramento em Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – ISCTE, Lisboa.
- Milando, João (2007) Desenvolvimento e Resiliência Social em África: dinâmicas rurais de Cabinda, Lisboa, Periplói.
- MPLA-PT (1978) Tese e Resoluções do 1 Congresso do MPLA, Luanda, DIP.
- MPLA-PT (1979) Relatório do Comité Central do MPLA, Luanda, IN-UEE.
- Neto, Agostinho (1985) Ainda o Meu Sonho: discursos sobre a cultura nacional, Luanda, União dos Escritores Angolanos.

- Neto, M. C (2003) “ Um Paradoxo Angolano: Consciência Nacional mais forte, Unidade Nacional mais frágil”, Semanário Agora, Ano 7, nº 310, 8 de Fevereiro de 2003, p.12.
- Nyamjoh, F. e Rowlands, M. (1998) “Elite association and politics of belonging in Cameroon” África, pp. 357-376.
- PIDE-DGS (1967) Tokoismo: A religião da estrela.
- PNUD (2004) Relatório de Desenvolvimento Humano, Lisboa, Mensagem.
- Portes, A (2000) “Capital Social: Origens e Aplicações na Sociologia Contemporânea”, Sociologia, Problemas e Práticas, nº. 33, 2000, pp. 133-158.
- Putnam, Robert (2001) Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, New York, Touchstone.
- Roca, Albert (2002) “Capital social y desarrollo en las comunidades africanas, reto o espejismo?” Studia Africana, Nº. 13, pp. 5-17.
- Santos, Eduardo (1969) Movimentos Proféticos e Mágicos em Angola, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Schmidt, B. e Schroeder, I (2001) “Violent Imaginary and violent Practices” in. The Anthropology of Violence and Conflict, Londres, Routledge, pp 1-25.
- Schubert, Benedict (1999) “Os protestantes na guerra angolana depois da independência”, Lusotopie, pp. 405-413.
- Simmel, George (1997) Essays on Religion, Yale, Yale University Press.
- Tajfel, H (ed) (1978) Differentiation between social group: Studies in the social psychology of intergroup relations, London, Academic Press.
- Tajfel, H. and Turner, J. C. (1986). “The social identity theory of inter-group behavior”. In S. Worchel and L. W. Austin (eds.), Psychology of Intergroup Relations, Chigago, Nelson-Hall
- Temudo, M. Padrão e Schiefer, Ulrich (2003) “Disintegration and Resilience of Agrarian Societies in Africa – the Importance of Social and Genetic Resources: A Case Study on the Reception of Urban War Refugees in the South of Guinea-Bissau”, Current Sociology, LI (3-4):395-418.
- Tokarev, Andrei A. (2003) “A participação da Igreja Afro-Cristã na luta de libertação nacional em Angola (Exemplos do Tokoismo, Kimbanguismo e

Antoniano)”, in. Angola Etnias e Nação, Moscovo, Edição da Embaixada de Angola.

- Toko, Simao (s/d) Directrizes do Dirigente: para um melhor funcionamento da Igreja de Cristo.
- Tvedten, Inge (1997) Angola, Struggle for Peace and Reconstruction, Colorado, West view Press.
- Viegas, Fátima (2007) Panorâmica das Religiões em Angola Independente 1975-2007, Luanda, INAR.
- Vieira, Laurindo (2007) Angola: A Dimensão Ideológica da Educação 1975-1992, Luanda, Editorial Nzila.
- Vryan, Kevin D. (2007) "Identity: Social Psychological Aspects", in Ritzer, George (ed) Blackwell Encyclopedia of Sociology, Blackwell Publishing. <http://www.blackwellreference.com>. Consulta feita em 20.01.2008.
- Weber, Max (2006), Sociologia das Religiões, Lisboa, Antropos.

Anexos

I. Mapa de Angola

Fonte: <http://www.worldmapfinder.com/Pt/Africa/Angola/>

- II. Carta de Simão Toko ao então Presidente da República Popular de Angola Dr. António Agostinho Neto onde manifestava o seu descontentamento por causa do tratamento de que era alvo pelas autoridades.
- III. Comunicado dos Anciãos e Conselheiros da Igreja Tokoísta sobre o cumprimento do serviço militar obrigatório.
- IV. Simbologia tokoísta e Culto Dominical

ANEXO Nº I



- Mapa da República de Angola

ANEXO Nº II



- Mapa da Província do Bengo

ANEXO Nº III

Luanda, 20 de Novembro de 1975.-

Camarada Presidente
Dr. António Agostinho Neto.

Faço votos para que as minhas poucas linhas vos cheguem do óptimo saúdo.
Eu cá, vou andando bem ou mal.

Em resposta a carta vinda de Cassanuca-Colomboide, datada nos 3 de Outubro do ano em curso que agradeço e responde, tenho a informar-vos o seguinte:

No Livro Divino (A BÍBLIA) do qual o pai do camarada Presidente Dr. Neto era Pastor, na Missão Metodista Episcopal desta cidade de Luanda, é onde o seu pai nos ensinou, tanto a mim como ao camarada Dr. Neto e demais pessoas de Luanda, Cabeto, etc. a Palavra de Deus que hoje se chama Palavra do Dia.

Desde os anos de 1955, 54, 55, 56, e 57 o Reverendo Pastor Agostinho Neto, seu pai, nunca nos ensinava coisa, aprendeis como as que nos cercam presentemente nesta hora angustiada. Ainda se diz que o seu pai ter-nos ensinado que neste mundo há dois caminhos, um é largo e o outro é apertado.

O meu camarada Presidente Dr. Neto no último dia em que vos fiz uma visita em vossa casa, disse-me que eu seguiria a minha carreira e o camarada também seguiria a sua. Portanto, compreendo-me que nós ambos cada qual seguiria a sua carreira, eu segui o caminho apertado e o camarada Presidente seguiu o largo.

O que estou escrevendo aprendi-o quando ainda era menino. S. Mateus 7:13. Ainda se lembra alguns capitais que o pai do camarada Presidente pregava naqueles anos já decorridos, são palavras ditas palavras ditas por Deus e por Cristo. Ezequiel 20:13. S. Mateus 5:27.


O Rev. Pastor Sr. Agostinho, seu pai, continuando a pregar disse: Quem derramar o sangue do homem, o seu sangue será derramado, porque Deus fez o homem conforme a Sua imagem. Gênesis 9:6.

Para terminar, todos que seguem o camarada Presidente Dr. Neto, bem como todos que seguem o Presidente Holden Roberto e o Dr. Savimbi, sendo vós os Chefes do Povo Angolano, vos cumprindo as leis do poderem estar e todos quantos seguem o SIMÃO TOKO não podem nem poderão segurar em armas para matarem os seus irmãos nem tão pouco contribuírem dinheiro para a compra de armas, mas sim podem contribuir as comidas para a alimentação do povo, mas também nunca deixarem de orar a Deus e Cristo para a salvação das suas almas. É para isso que eu Simão Toko tenho pregado.

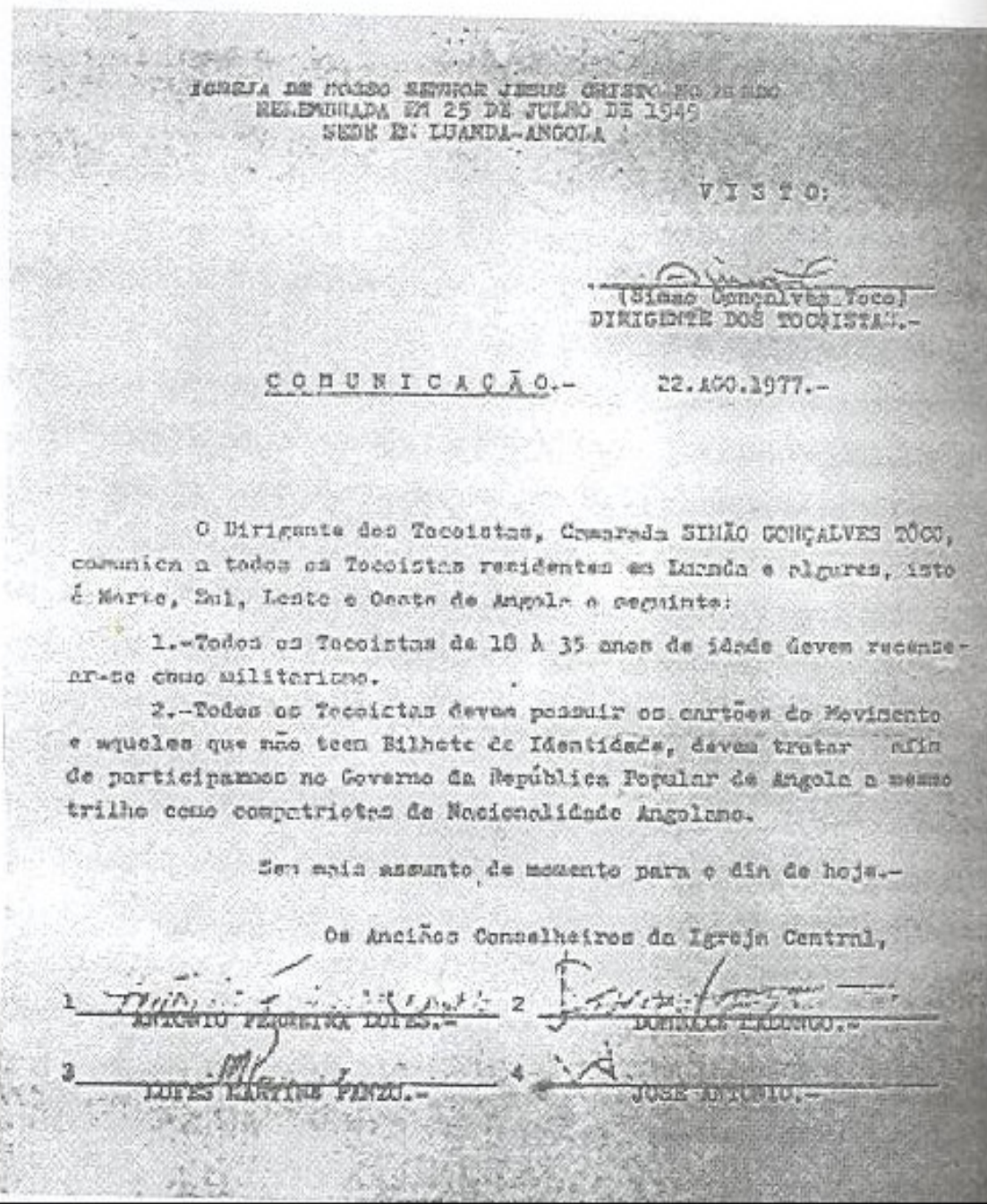
No dia de juízo final de Deus, conhecereis quem terá razão entre o camarada Dr. Neto, o seu pai Rev. Pastor Agostinho Neto, o Presidente Holden Roberto, o Dr. Savimbi e o Simão Toko.

Com os meus sinceros cumprimentos.

Subscreevo-me com elevada estima e consideração


SIMÃO-GONÇALVES TOKO

ANEXO Nº IV



- Comunicado dos Anciões e Conselheiros sobre o recenseamento militar, filiação no MPLA e aquisição do Bilhete de Identidade.

ANEXO Nº V



- Nesta foto pode-se vislumbrar alguns traços característico do tokoísmo como o uso de roupa branca, a maneira como os tokoístas cortam o cabelo e o uso do emblema.



- Culto Dominical.

CURRICULUM VITAE

NOME: Abel Marcelino Vieira Paxe

NACIONALIDADE: angolana

DATA DE NASCIMENTO: 06/06/1976

ESTADO CIVIL: Solteiro

CONTACTOS: Rua Sol Achelas, nº46, 1900-422, Lisboa

Telefone: 962 492 354

E-mail: abelpaxe@yahoo.com.br,
abelpaxe@gmail.com.

LÍNGUAS: Português, Kikongo, Inglês (Intermediate).

EDUCAÇÃO

2008/2009: Mestrando em Estudos Africanos: análise e gestão do desenvolvimento social e económico (ISCTE).

2003: Licenciado em Sociologia pelo Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda da Universidade Agostinho Neto

1998: Ensino Pré-Universitário pelo PUNIV-Ingombota.

1993: Ensino de Base na Escola Angola e Cuba.

EXPERIÊNCIA

Investigação

2007

Investigador do Sub-projecto de investigação **“Violência Pós-colonial e Estruturação Societal em Angola: Dinâmicas de resiliência de sociedades rurais ao nível local** Integrado no projecto Angola-Namibia sob patrocínio da Fundação VW-Stiftung.

Trabalhos acadêmicos

2003

Tema: “Incidências da Escola Missionária na Derivação do Pensamento Profético Tokoista (1950-1970)”: Trabalho de fim de curso apresentado como requisito para à obtenção do grau de Licenciatura.

2006

Tema: “Identidade religiosa e cultura política: Discursos alternativos no processo de transição política em Angola 1974-75 (lugar do Tokoísmo), comunicação apresentada no IX Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais.

2008

Tema: “Kuduru: a reapropriação de um estilo”. Comunicação apresentada no coloquio “Liberdades de criação artística” organizado pela União dos escritores Angolanos.

Docência

2009:

Professor Assistente do Instituto Superior de Ciências Sociais e Relações Internacionais, na Coordenação dos cursos de Ciências Política, Administração Pública e Sociologia com a categoria de Assistente Estagiário, leccionando as cadeiras de Identidades e Culturas e Métodos de Trabalho Científico.

2006:

Professor do Instituto Superior de Ciências da Educação no curso de Sociologia com a categoria de Assistente Estagiário, leccionando as cadeiras de Introdução a Sociologia, Sociologia Geral I, II e III, Etnossociologia.

2001/2003

Monitor das Cadeiras de Sociologia Africana e Culturas Africanas do curso de Sociologia no Instituto Superior de Ciências da Educação.

2003/04

Professor do Ensino Pré-universitário, leccionando cadeira de Sociologia Geral.

Seminários e Conferências

2009

Jornadas de Reflexão “ Luanda preservação da memória e o desenvolvimento urbano”.

2008

“**Post-Secular Societies? Religious Change in Europe**” Mesa redonda organizada pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL), Novembro de 2008, no Auditório A. Sedas Nunes (ICS);

2007:

«**A África perante o Futuro: Que recursos, que capital**». Conferência realizada pelo Historiador Elikia M`bokolo a propósito do lançamento do seu livro: África Negra – História e Civilizações. Do séc. XIX aos nossos dias. Tomos I e II.

Conferencia Internacional “Angola 2007: Que recomposições e reorientações?” ISCTE.

REFERÊNCIAS

João Milando (Ph-D)
Investigador Sénior do CEA-ISCTE-IUL
E-mail: jmilando@gmail.com

Abel Marcelino Vieira Paxe