

Africana Studia

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS
INTERNATIONAL JOURNAL OF AFRICAN STUDIES

Centro de Estudos Africanos
Universidade do Porto

AFRICANA STUDIA

Revista Internacional de Estudos Africanos/ International Journal of African Studies

Entidade proprietária: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto
FLUP – Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto

Director: Maciel Morais Santos (maciel999@yahoo.com)

Sede da Redação: FLUP – Via Panorâmica s/n – 4150-564 Porto

N.º de registo: 124732

Depósito legal: 138153/99

ISSN: 0874-2375

Tiragem: 100 exemplares

Periodicidade: Semestral

N.º de contribuinte da entidade proprietária: 504045466

Design capa: Sersilito

Execução gráfica: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

Edição: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

Edição gráfica: Marco Alvarez

Revisão gráfica e de textos: Henriqueta Antunes

Conselho científico/Advisory board: Adriano Vasco Rodrigues (CEAUP), Alexander Keese (U. Berna/CEAUP), Ana Maria Brito (FLUP), Augusto Nascimento (IICT), Collete Dubois (U. Aix-en-Provence), Eduardo Costa Dias (CEA-ISCTE), Eduardo Medeiros (U. Évora), Isabel Leiria (FLUL), Joana Pereira Leite (CESA-ISEG), João Garcia (FLUP), João Pedro Marques (IICT), José Carlos Venâncio (U. Beira Interior), Malyn Newitt (King's College), Manuel Rodrigues de Areia (U. Coimbra), Michel Cahen (IEP – U. Bordéus IV), Paul Nugent (CEA- Edimburgo), Philip Havik (IHMT), Suzanne Daveau (U. Lisboa)

Conselho editorial/Editorial board: Célia Silva, Fátima Rodrigues, Maciel Morais Santos

Secretariado e edição online: Raquel Cunha

Venda online: <http://www.africanos.eu/ceaup/loja.php>

Advertência: Proibida a reprodução total ou parcial do conteúdo desta publicação (na versão em papel ou electrónica) sem autorização prévia por escrito do CEAUP.

Africana Studia é uma revista publicada com arbitragem científica.

Africana Studia é uma revista da rede África-Europe Group for Interdisciplinary Studies (AEGIS).

Capa: Sala de aulas com a professora Iselda Rossi. Carapira, Moçambique, 1973.
Acervo pessoal do padre Giovanni Grazian

Africana Studia

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS
INTERNATIONAL JOURNAL OF AFRICAN STUDIES

N.º 23 – 2.º semestre – 2014

Índice

Editorial	7
Em jeito de homenagem ao Dr. José Soares Martins ou José Capela	9

Experiências missionárias: trajetórias coloniais e pós-coloniais em África

A história das missões – património e fontes

Fontes e pesquisas da História das Missões na África: arquivos e acervos Patrícia Teixeira Santos, Lúcia Helena Oliveira Silva e Nuno de Pinho Falcão	15
Coleções etnográficas como códigos de mediação cultural	25
Aramis Luis Silva	
As fotografias das missões batistas brasileiras na África lusófona em período de descolonização: representações de um projeto missionário	45
Harley Abrantes Moreira	

Experiências missionárias na África oriental e central

“Two Kings of Uganda”: as relações entre a Church Missionary Society e o povo Baganda através do relato do Reverendo Robert Ashe, 1890.	61
Luis Frederico Lopes dos Santos	
Religiosidade e conversões: mudanças no reino de Baganda (1868-1956). Lúcia Helena Oliveira Silva	69
Hienas, missionários e crianças: um estudo sobre relatos de infanticídio no Quênia.	79
Melvina Afra Mendes de Araújo	
Indexation and Displacement: Spiritain Missions in the central highlands of Angola	97
Iracema Dulley	

Entrevista

Lorenzo Macagno - “Essa ideia de ‘situação’, que aprendemos com a antropologia social britânica, é fundamental”	115
Entrevista conduzida por Patrícia Teixeira Santos	

Notas de Leitura

De Baía à Annobón: étranges dérives.....	133
René Pélissier	
Resumos	151
Legendas das ilustrações	155

Este número é dedicado ao nosso “velho” mestre dos Estudos Africanos Prof. José Capela, e ao “jovem” colega Luís Frederico Lopes dos Santos, que partiram deixando imorredoura memória.

Editorial

O presente dossier concentra alguns dos trabalhos que foram apresentados em duas iniciativas que o CEAUP, através do seu grupo *Missões, histórias e identidades entre África e Portugal*, levou a cabo em 2013 e 2014.

O percurso deste grupo começou com o diálogo entre diversos investigadores do Centro em torno do projeto do I Colóquio Internacional *Da evangelização da África à África evangelizadora: mediações missionárias em África e a partir de África*, que teve lugar na FLUP entre 17 e 19 de Outubro de 2013.

Deste encontro, espaço de reflexão e de estimulantes debates acerca do fenómeno social e histórico das missões, surgiu a constituição do grupo de trabalho e a organização, em Junho de 2014, do Seminário Internacional *Missões Cristãs em África: abordagens interdisciplinares de investigação*.

Destes dois encontros científicos resultou um projeto internacional, envolvendo diversas instituições universitárias, dirigido às fontes documentais e acervos conservados pelas ordens e congregações missionárias, de que se tenta uma apresentação sintética no primeiro artigo do dossier.

Além do projeto, os encontros foram espaço de apresentação de diversos trabalhos, dos quais foi feita uma selecção que aqui se publica.

Com colaborações que vão da antropologia à história, garante-se a interdisciplinaridade das abordagens ao fenómeno missionário, que enriquece decisivamente os estudos que se propõem.

O conjunto dos artigos permitem-nos pensar a missionação como uma experiência histórica e social de intervenção, que produziu um espaço de comunicação e criou uma civilização material onde diferentes actores constroem linguagens, conceitos e processos de tradução dos mundos, que fazem da missionação um elemento fulcral para a compreensão de experiências históricas nas antigas áreas coloniais da África.

No exercício de compreender o papel das instituições missionárias nas antigas áreas coloniais africanas, percebe-se a importância do diálogo com outras experiências coloniais, de modo especial das Américas, e as possíveis trocas e resignificações de práticas e hierarquização de populações, de territórios e do controlo dos corpos dos missionados, que circularam através de missionários que passaram pelas diferentes “terras de missão”.

Enfatiza-se a necessária articulação entre os processos de produção académica de pesquisas em torno das missões africanas e o diálogo com as instituições arquivísticas religiosas. Espera-se que esta articulação resulte na ampliação das fontes disponíveis para a investigação, e em uma compreensão mais aprofundada das diferentes funções sociais dos arquivos.

Nuno Falcão
Patrícia Santos

Em jeito de homenagem ao Dr. José Soares Martins ou José Capela

*“Homem dum só parecer
Dum só rosto, e duma fê
D’antes quebrar que volver”.*

Este auto-retrato do poeta Sá de Miranda (1481-1558) é perfeito para tentar dar uma imagem do amigo, Dr. Capela, como era mais conhecido.

Em 1955, com 23 anos e um brilhante curso de Teologia, José Capela vai para a Beira ajudar o tio, o bispo D. Sebastião Soares de Resende na sua missão apostólica. Aí se deixa fascinar por África e pelas suas gentes, tornando-se um moçambicano de gema, completamente apaixonado pela História desta sua terra.

Em 1956 é chefe de redacção e depois director adjunto do jornal da diocese, o *“Diário de Moçambique”*, funda *“A Voz Africana”* da Beira, a revista *“Economia de Moçambique”* de Lourenço Marques (1963), ao mesmo tempo que cada vez conhece mais e melhor o território e a gente, perscrutando *“in loco”* tudo, da tradição oral aos arquivos, à administração colonial.

Com a morte do tio, regressa a Portugal em 1968, é o primeiro editor da *“Voz Portuguesa”*, continuando então uma desenfreada investigação científica que lhe permite ir publicando livros em catadupa, a partir de 1974, vinte, até 2010.

A escravatura nas suas múltiplas perspectivas e envolvências económico sociais, a burguesia portuguesa e o seu envolvimento no colonialismo, o movimento operário em Lourenço Marques (1898-1927), são a base dum profundo conhecimento da História de Moçambique que vai delineando e fazendo ao longo da vida, daí *“Moçambique pela Sua História”* (2010).

Como adido cultural da embaixada de Portugal em Maputo (1978-96) volta a Moçambique, onde pôde concretizar a investigação que queria e simultaneamente lhe permitiu continuar a publicar também várias dezenas de artigos atinentes à sua paixão – o Moçambique colonial.

Novamente no Porto (1996), como investigador do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, o Dr. Capela prossegue o seu desígnio, ao mesmo tempo que num ambiente académico, colabora activamente não só a nível científico mas frequentemente usa a sua diplomacia de profissional, a postura ética, vertical, que o caracterizam, para atenuar tensões, dirimir conflitos típicos do ambiente universitário.

É um investigador modelo, sempre pronto a ouvir, dar achegas, sugestões, pesquisar para o outro, participar em reuniões e outras tarefas administrativas pouco apetecíveis, com a humildade dum iniciado e a sabedoria contida dum especialista.

Viveu os grandes problemas e desafios do Centro, foi o grande mentor de pesquisas históricas, particularmente de Moçambique, dedicou muito do seu tempo aos outros, deu muito da sua investigação, contribuiu amplamente, como se vê pela sua bibliografia, para um melhor conhecimento de Moçambique, da África, da escravatura.

Soube ser realmente um colega, amigo, confidente, que, não obstante a doença, que como dizia, deixava à porta do Centro, com o indelével sorriso dos seus olhos azuis, nos proporcionou confiança, calma, alegria de viver, segundo uma vivência cristã, que lhe era subjacente mas invisível aos olhos da maioria.

Realmente o auto-retrato de Sá de Miranda assenta-lhe como uma luva, pois sob uma aparência tranquila, quase desinteressada, irrompe uma personalidade forte, vincada, aberta mas incorruptível.

Bem haja, Dr. Capela, com o seu exemplo continua connosco.

Elvira de Azevedo Mea


Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto



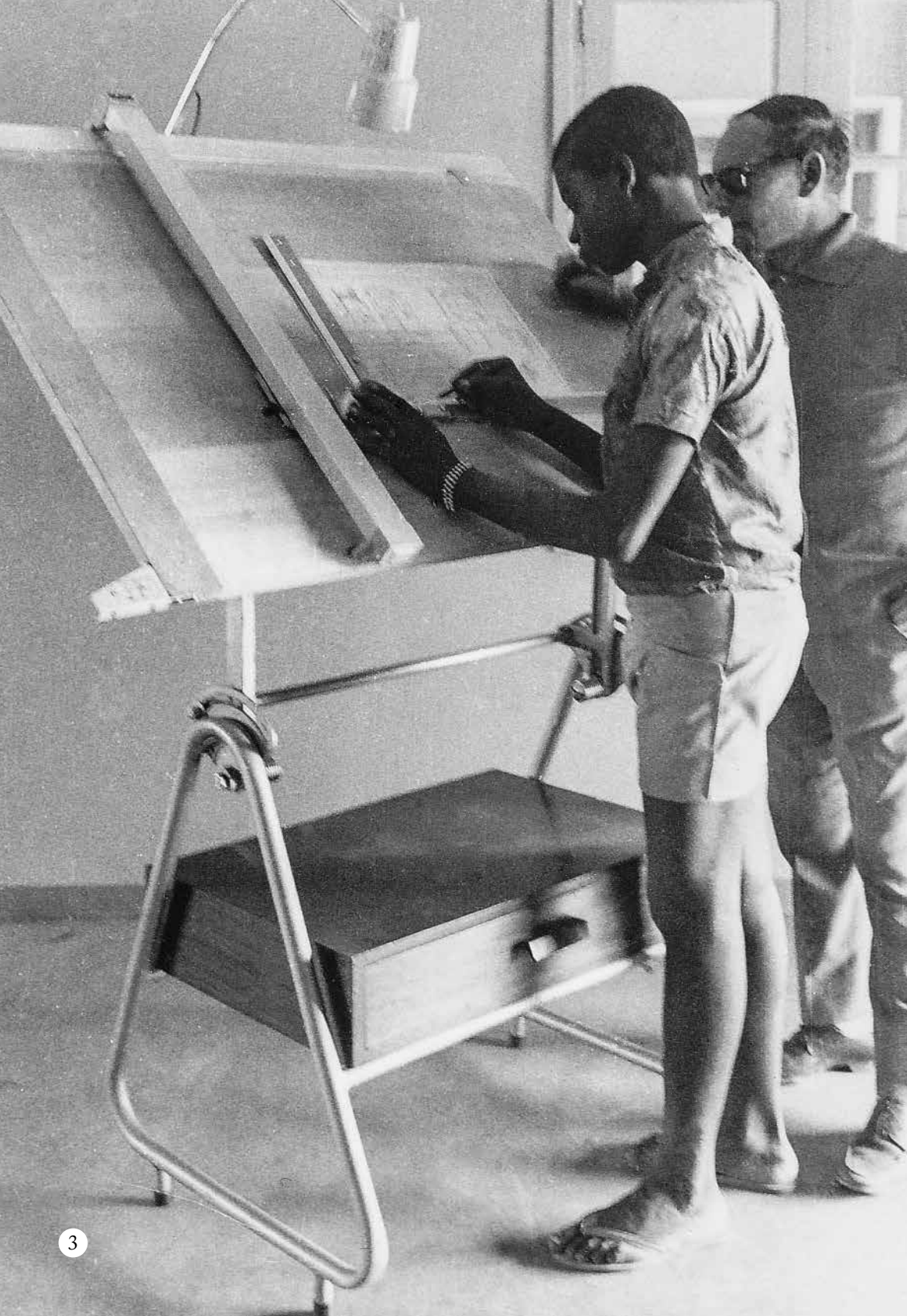
*Experiências missionárias:
trajetórias coloniais e pós-coloniais
em África*



2



*A história das missões
– património e fontes*



Fontes e pesquisas da História das Missões na África: arquivos e acervos

Patrícia Teixeira Santos*, Lúcia Helena Oliveira Silva** e Nuno de Pinho Falcão***

P. 15-23

As experiências missionárias sempre foram fontes da história do processo evangelizador da Europa para outros continentes. Porém, desde 1970 elas têm se tornado objeto de pesquisa desde que etnógrafos e antropólogos passaram a estudá-las como possibilidades de entender a ação missionária nos lugares onde foi desenvolvida, bem como os processos de mediação e as perspectivas que dela derivaram e o espaço simbólico de embate entre culturas¹. Entendidas como fontes primordiais para se compreender o universo construído entre africanos e europeus, as fontes missionárias recuperam as narrativas sobre a África pré-colonial, colonial e pós-colonial e os diversos modelos missionários que atuaram nos territórios. Essa rica vivência compreendeu a formação de instituições clericais, religiosas e laicas e a forte influência sobre os grupos. A presença missionária em África se iniciou ainda com o processo de expansão português apoiado por um conjunto de documentos pontifícios como a Bula Romanus (1455) e a Bula Inter Coetera (1456). As bulas davam ao rei a autoridade religiosa para criar igrejas e mosteiros e enviar missionários aos territórios ultramarinos. Assim, as missões religiosas aconteceram paralelamente ao período da exploração comercial. A partir do século XVII, o processo de missionação foi intensificado e o trabalho missionário atuou na conversão dos chefes e reis africanos que viriam a ser parceiros do governo português, como foi o caso da rainha Nzinga, batizada em 1622, que adotou o nome cristão de Ana de Souza. Contudo, a vivência entre grupos tão distintos como europeus e africanos implicava também uma forma de conversão por parte dos europeus que se dirigiam à África, uma vez que para uma melhor aceitação por parte dos povos locais era preciso se integrar a seus costumes. Esse longo processo de negociação foi transcrito nas narrativas missionárias e passou a ser valorizado como fonte de pesquisa pelos estudos da antropologia a partir da década de 1970. Diversos

* Professora adjunta do Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo, Pesquisadora do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e do Laboratório Áfricas no Mundo da Universidade de Bordeaux III.

** Professora adjunta do Departamento de História e Chefe do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Estadual Paulista – campus Assis.

*** Membro da direção do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

¹ Comaroff, Jean (1985), *Body of power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.
— (1991), *Of revelation and revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

estudiosos como Comaroff, Wyatt MacGaffey e John Thornton², entre outros, passaram a reconhecer as fontes missionárias como importantes espaços para o estudo da vida em África.

Estudos como os de John Thornton³ auxiliaram a compreender a criação do catolicismo africano e seus diversos entendimentos entre os diferentes grupos étnicos. Segundo Rosana Gonçalves⁴, “[é] difícil imaginar que ao chegar na África, o europeu conseguisse converter o africano sem que este não mantivesse o substrato de suas crenças e práticas ancestrais”. Tal afirmação baseia-se principalmente na atuação dos portugueses na África e nas diferenças entre a religiosidade europeia e a africana; dos encontros entre esses dois universos, inicialmente concebidos como distintos, surgiu o catolicismo africano. Thornton fala também do “espontaneísmo” e do “protagonismo africano”, que dá uma ideia da autonomia no processo de conversão. Por outro lado, o esforço do clero em se aproximar das culturas locais levou seus membros a aprender as línguas locais e a traduzir formas ritualísticas, trabalho que foi iniciado pelos jesuítas ainda no século XVI.

O empreendimento religioso exigiu o esforço de muitos elementos, e a pesquisa na documentação permite perceber a presença de diversas ordens e nacionalidades entre o clero atuante. Atuaram nesse processo não apenas os clérigos portugueses, mas também espanhóis e italianos, entre outras nacionalidades. Tal presença não se dava apenas devido ao propósito de converter povos localizados em outros lugares do globo, mas tinha alguns direcionamentos, como a regulamentação pelo regime do padroado. Outras ordens, como a da Ordem dos Capuchinhos, eram motivadas também por questões políticas como o rompimento da União Ibérica em 1640 e excomunhão da Igreja portuguesa pelo Papa, que levou Filipe IV da Espanha, na tentativa de manter o exercício do Padroado da Coroa Portuguesa que perdera, a promover a vinda dos capuchinhos italianos a partir da Espanha para os territórios de presença portuguesa como Angola e Congo.

Junto com o percurso da história missionária portuguesa, se desenvolveu com bastante ênfase, no final do século XVIII e ao longo do século XIX, uma ação missionária mais ampla e efetiva das nações europeias que se colocava subordinada à Propaganda Fide. Para essa ação missionária, haverá uma centralidade das missões africanas no caminho de renovação da Igreja Católica à luz das transformações das relações entre Igreja e Estado que vieram com a Revolução Francesa. Assim, desenvolveram-se diversos projetos que propunham o enraizamento efetivo da ocupação cristã do continente, alterando as condições da civilização material e propondo novas formas de se pensar o clero nativo. Um dos projetos mais destacados do missionarismo no

² Comaroff, Jean (1985), *Body of power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.
 — (1991), *Of revelation and revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
 MacGaffey, Wyatt (2005), Changing Representations. *Central African History. The Journal of African History*, Vol. 46, N.º 2, pp. 189-207.

Thornton, John K. (2004), *África e africanos na formação do mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

³ Idem.

⁴ Gonçalves, Rosana. *Missionários católicos nos Reinos do Congo e Ndongo (século XVII)*. Texto integrante dos *Anais do XVIII Encontro Regional de História – O historiador e seu tempo*. ANPUH/SP – UNESP/Assis, 24 a 28 de julho de 2006. Cd-rom.

século XIX será o da ‘regeneração da África pela África’ do antigo Vigário Apostólico da África Central, Dom Antonio Daniele Comboni.⁵

Para esse prelado, o clero nativo deveria ser o condutor da Igreja em África, promovendo o enraizamento do evangelho ao conjugar nas suas ações as atividades missionárias com a expansão do ensino superior. Além disso, a hierarquia eclesiástica deveria ser estruturada dentro dos quadros locais. O sucesso evangelizador seria medido não só pela adesão das elites africanas, mas sobretudo pelas transformações das condições materiais e pelo surgimento de uma camada de profissionais liberais, políticos e militares que fossem cristãos originários dos espaços das missões.

Iniciativas em torno do enraizamento da presença cristã tiveram que lidar com as injunções dos processos coloniais empreendidos pelas nações europeias ocidentais. Tal dinâmica, marcada por fortes tensões dentro da própria Igreja, levou a que projetos que se distanciavam da subordinação ao estado colonial, ou pudessem ser concorrentes, fossem obliterados, como ocorreu no caso de Comboni e seu projeto para a evangelização da África Central.

O papado de Leão XIII marcou as convergências dos projetos missionários com os coloniais, fato que levou à divisão interna de muitas congregações por conta da exigência de que o missionário numa colônia deveria ser proveniente da nação colonizadora que tinha respectiva área de influência na África.⁶

Tal fato levou a uma grande reflexão intelectual na Igreja a respeito do papel da missão no processo civilizador dos povos não brancos e a um esforço consciente na organização dos arquivos e do patrimônio missionário das ações evangelizadoras dos séculos XVII a XIX.

O esforço da monumentalização da experiência foi tão importante quanto o da ação evangelizadora. Essas instituições arquivísticas, museus missionários e estudos elaborados na área da missiologia (criada no início do século XX como um ramo independente da Teologia na Itália e na França) criou acervos de grande importância que permaneceram mesmo com o fim do colonialismo e a expulsão de diversas congregações missionárias da África, chegando até os dias atuais. Como exemplo para o caso da África Lusófona podemos citar a criação da Monumenta Missionária Africana de António Brásio.

Essas instituições enfrentam hoje o dilema do que fazer com os grandes acervos que possuem, mas que remetem a uma fase da história contemporânea da Igreja em que lidar com a herança da época colonial é algo ainda muito incômodo e perturbador. Esses acervos fazem parte de um ‘passado que se quer esquecer’.

Os acervos dessas instituições, tanto ligadas à Propaganda Fide quanto ao Padroado português, são formados por uma quantidade de documentos relevantes do ponto de vista histórico, religioso e cultural, indo desde os presentes que os missionários recebiam a diários da missão, correspondência aos bispos e Papas, relatórios paroquiais, livros de batismo, inventários e cartografias das missões.

A proposta do projeto “Fontes e pesquisas da História das Missões na África: arquivos e acervos”, formulada a partir da colaboração entre o Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, a Universidade Federal de São Paulo, a Universidade Estadual

⁵ Santos, Patrícia Teixeira (2002). *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Mauad.

⁶ Prudhomme, Claude (1994), *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*. Roma: École Française de Rome.

Paulista (campus Júlio de Mesquita), a Universidade Pedagógica de Moçambique, a Queen's University de Belfast e a Universidade Federal do Paraná, é de colaborar para suscitar pesquisas sobre o cotidiano das missões e o acervo das instituições arquivísticas ligadas às ordens e congregações missionárias portuguesas, cuja documentação é muito pouco explorada, e associar a essa pesquisa os arquivos das dioceses em África ligadas a esses institutos.

Desse quadro mais amplo conseguiu-se mapear e fazer acordos para pesquisa com as seguintes instituições e arquivos: em Portugal com os arquivos dos Capuchinhos e dos Espiritanos, Missionários da Consolata e a Ordem dos Carmelitas Descalços. Em Moçambique com o Arquivo da Missão e Centro Catequético do Anchilo e da Revista Missionária Vida Nova, localizados na Arquidiocese de Nampula. Importa destacar que esses arquivos, instituições e a documentação que está na missão de Nampula possuem relações entre si em função da história missionária colonial, e em muitos aspectos a documentação aprofunda temas importantíssimos da história da experiência do catolicismo na África.

A partir dessa pesquisa documental espera-se o desenvolvimento de projetos de conclusão de curso de graduação, treinamentos técnicos, doutoramentos e pós-doutoramentos nas áreas de História e Ciências Sociais na perspectiva da cooperação entre Brasil, Portugal e países africanos. Nesse processo se preconizará a organização dos acervos, a publicação de guias de fontes e a estruturação de um portal WWW que favoreça a criação de uma rede de arquivos religiosos, privados e públicos. Também visa-se contribuir para a reorganização dos arquivos e a criação do acervo de arquivos orais para pesquisas em torno da temática das missões na África e do cotidiano das mesmas nos contextos colonial e pós-colonial.

Neste projeto se fará a análise dos processos de constituição de identidades religiosas e de reorganização de hierarquias de terras e populações, a partir do contato e da inserção das diversas sociedades africanas nas experiências da globalidade das ações missionárias no continente, do século XVII a XXI. Essa longa temporalidade permite perceber que os sentidos da missão e sua eficácia são uma experiência histórica que se construiu no tempo e que indicava tanto a necessidade da conquista da civilização material (a implantação da cristandade) quanto a constituição de hierarquias sociais e laços políticos, celebradas nos processos de conversão e batismo.

Do século XVIII a XIX a materialidade da experiência da inserção de espaços e sociedades nas globalidades missionárias passava necessariamente pela ênfase nas alianças políticas com as chefaturas e os soberanos estrangeiros. A documentação produzida sobre essa experiência é vasta e carregada de possibilidades de se perceber como os mediadores da experiência religiosa traduziram esses encontros, negociações, conflitos e acomodações entre os agentes religiosos, as chefaturas africanas e dinâmicas econômicas e sociais, como por exemplo, os tráficos de escravos para o Atlântico e para as áreas otomanas.

A partir do final do século XIX e durante o século XX, a experiência das missões se realizou em conjunto com o processo de subordinação aos impérios coloniais. A dimensão religiosa da vivência comunitária da fé ocorria dentro da espacialidade dos Estados Coloniais, informando em muitos casos os sistemas hierárquicos, os registros de populações, os papéis econômicos, sobretudo no que tange ao recrutamento para o trabalho forçado nas áreas das missões e também fora delas. A documentação

produzida nesse contexto é muito vasta e compreende um amplo repertório que vai das coleções etnográficas, passando pelos Diários da Missão, relatos pessoais, cartas para os leitores e filantropos, periódicos missionários e, a partir da segunda metade do século XX, o uso do rádio e da televisão.

A heterogeneidade de fontes que expressaram a presença e a materialidade das missões correspondia igualmente à diversidade de experiências e produção de identidades religiosas e sociais que contribuíram poderosamente para o surgimento das Igrejas autóctones e das novas formas de vivenciar os antigos cultos de ancestrais e ressaltar a dimensão política da fé. As experiências missionárias e proselitistas, devido à riqueza de processos históricos e identitários que produziram e atravessaram a existência dos estados coloniais e também pós-coloniais, constituem um caminho de pesquisa de grande importância e produtor de abordagens bastante originais que justificam a criação do projeto e da rede de universidades e professores colaboradores que a ela estão ligados.

O estudo de novos objetos na prática historiográfica leva os historiadores a considerar, em seu trabalho, a parceria com outras áreas de pesquisa, como a Linguística, a Antropologia e a Sociologia, e a incorporar novas metodologias e categorias de análise. Essa necessidade nasce das dificuldades que historiadores enfrentam quando se deparam com fontes que requerem novas abordagens. Assim, a interdisciplinaridade promove o diálogo entre a História e outras disciplinas na busca de novos modelos e interpretações que estudam o homem e a sociedade e suas transformações, contribuindo para a teoria da História.

O olhar sobre os acervos dos arquivos missionários nos convida para uma observação mais aprofundada dos processos de patrimonialização da cultura material produzida pelas missões, que também se encontram registrados nos arquivos bem como nas áreas que os circundam e envolvem.

Temos compreensão de que a ação missionária produziu um espectro bastante amplo de artefatos, textos, edificações e diferentes tipos de fontes escritas e audiovisuais que nos levam a aprofundar a perspectiva da análise do processo da mediação também como uma ação de produção de patrimónios materiais do cristianismo, que precisam ser abordados de forma diferenciada e que merecem projetos específicos de trato documental, análise e contribuição para o estudo da ação dos missionários na África e a constituição das cristandades locais do final do século XVIII ao XX.

No processo de proposição de uma análise das formas de patrimonialização da experiência missionária, é muito importante destacar as ações da produção da memória do missionário, da instituição missionária e dos povos abarcados pela ação evangelizadora, promovida pelos diários individuais e os conhecidos 'diários da missão', que são o registro cotidiano das intercorrências e das atividades que ocorrem nas paróquias e capelas que pertencem a um distrito missionário.

Os diários individuais por sua vez são uma orientação para cada missionário, para produzir um testemunho sobre si e, através da sua individualidade, destacar a universalidade da missão. Por isso, é um relato realizado num tom intimista onde o leitor se sente em muitos momentos o grande e único confidente, fazendo parte, com isso da 'grande comunidade dos confidentes' daquele religioso, da congregação religiosa à qual ele pertence e da obra missionária.

Ao iniciarmos as nossas conversas com os diretores dos arquivos dos Capuchinhos, dos Espiritanos e dos Missionários da Consolata em Portugal foi-nos proposta a orga-

nização de um arquivo oral com entrevistas dos missionários mais velhos que atuaram em África durante o período colonial e das guerras civis e que estão nas casas dessas congregações em Lisboa e Fátima. A partir dessas propostas percebemos que os estudos das trajetórias de vida, e dos campos de possibilidades com que os agentes históricos se deparam, tornaram-se novamente uma importante temática para os historiadores do tempo presente, convidados agora mais do que nunca a pesquisar espaços e experiências históricas do mundo contemporâneo. No que concerne aos estudos africanos, os depoimentos orais, correspondências privadas e diários tornaram-se corpus documentais ímpares para o estudo dos processos de construção das nações africanas, evidenciando a riqueza da complexidade das questões religiosas, culturais e políticas.⁷

Por outro lado, escolas, hospitais e a própria literatura missionária se tornam também propriedades reivindicadas pelos povos que passaram pelo processo de missão. Tal fato revela o que Dulley já apontava para as missões dos padres Espiritanos no planalto angolano no início do século XX, sobre as interações dos diversos agentes envolvidos na missão e seus interesses:

Os diversos interesses conflitantes na missão levam a um embate simbólico no qual os agentes distintos disputam o reconhecimento, a imposição legítima de uma visão de mundo, de um juízo de valores, de uma percepção sobre a realidade. Trata-se, portanto, de uma disputa pelo monopólio do sentido de um determinado aspecto do mundo social, que engendra uma violência simbólica baseada na legitimação e conseqüente naturalização de um significado necessariamente arbitrário. Assim, o código de comunicação consiste no regime de convenções que se estabilizam na disputa, compartilhado pelos agentes como condição sine qua non da própria disputa. É o reconhecimento da legitimidade do código que permite a manutenção das arbitrariedades que caracterizam qualquer convenção de significação.⁸

A construção dos códigos de comunicação se traduziu em gramáticas, como no caso destacado por Dulley sobre a atuação dos Espiritanos em Angola, e também na construção de espaços como escolas, hospitais, orfanatos e nos próprios prédios das missões, com suas regras e formas de organização dos ‘espaços interiores’. Esses mesmos códigos se tornaram, no contexto histórico pós-colonial, importantes instrumentos de definição de identidade étnica e regional, sobretudo no processo de criação dos modernos estados africanos, que primaram em grande parte pela homogeneização da diversidade étnica e cultural e mantiveram estruturas autoritárias e coloniais de hierarquização e subalternização de populações.

Se na conjuntura pós-colonial dos anos 1980 muitas dessas instituições religiosas e seus arquivos passaram por grandes questionamentos com relação a seu ‘acervo colonial’, a emergência das atuais dioceses africanas e do clero local com bastante destaque e projeção política nos contextos nacionais e na Santa Sé fez com que esses

⁷ Sobre as visões de trajetória de vida e de geração ver: Sirinelli, Jean François (1996), A geração. In: Ferreira, Marieta de Moraes & Amado, Janaina (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 131-137. A respeito da categoria ‘campo de possibilidades’ ver Velho, Gilberto (1994), *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

⁸ Dulley, Iracema (2010), *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: FAPESP/Annablume, p. 21.

mesmos arquivos e seus acervos fossem ressignificados, tornando-se instituições da memória da Igreja Católica 'nacional' nas novas entidades políticas africanas.

Referências bibliográficas

- Achebe, Chinua (2012), *A educação de uma criança sob o Protetorado Britânico – Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Brandão, Helena H. Nagamine (2004), *Introdução à análise do discurso*. 2.ª ed. rev., Campinas: Editora Unicamp.
- Brásio, António, (1952-1960), *CSSp – Monumenta missionária africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar. 10 vols.
- Cisternino, Mario (2001), *Passione per l’Africa: carte missionarie ed imperiali sulla prima evangelizzazione in Uganda e Sudan (1848-1923)*. Roma: Urbaniana University Press.
- Comaroff, Jean (1985), *Body of power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1991), *Of revelation and revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Crespo, Samyra (1992), *Escolas católicas renovadas e a educação libertadora no Brasil*. In: Sanchis, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. Rio de Janeiro: Edições Loyola.
- Dulley, Iracema (2010), *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: FAPESP/Annablume.
- Dulucq, Sophie (2009), *Écrire l’histoire de l’Afrique à l’Époque coloniale (XIX-XX siècles)*. Paris: Karthala.
- Foucault, Michael (2008), *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Gonçalves, Rosana (2006), *Missionários católicos nos Reinos do Congo e Ndongo (século XVII)*. Texto integrante dos *Anais do XVIII Encontro Regional de História – O historiador e seu tempo*. ANPUH/SP – UNESP/Assis, 24 a 28 de julho de 2006. Cd-rom.
- Marcussi, Alexandre A. (2012), *A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII*. *Temporalidades revista discente do Programa de Pós Graduação em História*. Vol. 4, n.º 2, ago/dez.
- Hall, Stuart (2003), *Da diáspora e das mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG.
- Heywood, Linda (org.) (2008), *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Histoire Générale de L’Afrique Études et Documents (1993), *Le rôle des mouvements d’étudiants africains dans l’évolution politique et sociale de l’Afrique de 1900 a 1975*. Paris: Éditions UNESCO/ L’Harmattan.
- Macgaffey, Wyatt (1994), “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”. In: Schwartz, Stuart B. (ed.). *Implicit Understandings. Observing, repor-*

- ting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1972), “The West in Congolese Experience”. In: Curtin, Philip (org.). *Africa & the West*. Madison: University of Wisconsin Press.
- (2005), Changing Representations. *Central African History, The Journal of African History*, Vol. 46, N.º 2, pp. 189-207.
- Medeiros, Eduardo (2007), *Os senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lòmnes*. Porto: CEAUP/ Cassamarca.
- Montecúcolo, João António Cavazzi (1965), *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. 2 vols. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- Morier-Genoud, Éric (2009), Demain la secularization? Les musulmans et le pouvoir au Mozambique aujourd’hui. In: Soares, Benjamim & Otayek, René (éd.). *Islam, État et société en Afrique*. Paris: Khartala.
- Mveng, E. (1994), De la mission à l’inculturation. In: NDI-Okalla, J. (org.) *Inculturation et Conversion – Africains et Européens face au Synode des Églises d’Afrique*. Paris: Karthala.
- Pantoja, Selma (2010), O ensino da história africana: metodologias e mitos – o estudo de caso da rainha Nzinga Mbandi. *Revista Cerrados*, Brasília, v. 19, n.º 30, pp. 315-328, mar.
- Pecariva, Manuel Pedro (1979), *Nzinga Mbandi*. Lisboa: Ed. 70.
- Prudhomme, Claude (1994), *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*. Roma: École Française de Rome.
- Santos, Patrícia Teixeira (2013), *Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (188-1898)*. São Paulo: Editora FAP UNIFESP.
- (2013), Educação e Diversidade: uma análise da trajetória da escola industrial de Carapira, Moçambique (1964-1975). In: Pereira, Amílcar Araújo e Monteiro, Ana Maria. *Ensino de História e Culturas Afro-Brasileiras e Indígenas*. Rio de Janeiro: Pallas.
- (2008), Educação dos súditos versus a formação do cidadão: embates sobre a educação no Sudão. *Cadernos PENESB*, n.º 8. Niterói.
- (2002), *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Mauad.
- Sirinelli, Jean François (1996), A geração. In: Ferreira, Marieta de Moraes & Amado, Janaína (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Thornton, John K. (2004), *África e africanos na formação do mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Velho, Gilberto (1994), *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Documentos eclesiásticos e periódicos missionários

Bula Inter Caetera (1455) – A.N.T.T.- Gavetas, gaveta 7, maço 13, n.º 7.

Bula Romanus Pontifex (1455) – A.N.T.T.- Bulas, maço 7 de Bulas, n.º 29.

Estudos da CNBB, número 02 (1974), Igreja e Política: subsídios teológicos. São Paulo: Paulinas.

Vaticano II – Mensagens, discursos e documentos (1998), Tradução Francisco Catão. São Paulo: Paulinas.



Coleções etnográficas como códigos de mediação cultural

Aramis Luis Silva*

P. 25-43

Introdução

Este texto visa demonstrar a aplicabilidade do conceito de código de comunicação intercultural para as pesquisas de cultura material, particularmente aquelas que dizem respeito às coleções e museus etnográficos. Talhado em um esforço de pesquisa focado na compreensão das relações históricas estabelecidas entre missionários cristãos e populações autóctones missionadas no Brasil¹, tal conceito emerge a partir de uma nova e interessada posição de pesquisa acerca das questões de comunicação social e interculturalidade. Nela, a busca por sentidos inscritos em objetos, referidos a sistemas de significação fechados, as ditas culturas, cede espaço para uma atenção em torno da constituição dessas materialidades enquanto veículos de significados que são modelados justamente nas relações sociais que constituem esses objetos enquanto “coleções etnográficas”.

Mas antes de avançarmos em direção a essa proposição, faremos um breve diálogo com a literatura antropológica brasileira para nuançar nossa posição frente a abordagens já estabelecidas. Na sequência, apresentaremos de que modo estamos transportando a questão da mediação cultural para o campo de pesquisa de cultura material, a partir do entrecruzamento com outras reflexões nacionais e internacionais sobre a prática do colecionismo. Uma breve leitura do trabalho de Nanette Jacomijn Snoep sobre a produção e circulação da África para a Europa dos fetiches de prego do Baixo Congo servirá como plataforma para postularmos, enfim, de que forma peças e coleções etnográficas podem ser analisadas enquanto códigos de comunicação intercultural. Interessa-nos, particularmente, demonstrar como essas peças e coleções ganham inteligibilidade enquanto objetos-categorias derivados de uma sobreposição de relações sociossimbólicas que se desdobram no tempo e no espaço. Essa tarefa será realizada à luz da teoria da mediação cultural.

* Pós-doutorando da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

¹ Referência à pesquisa de doutorado Mapa de viagem de uma coleção etnográfica – A aldeia bororo nos museus salesianos e o museu salesiano na aldeia bororo, defendida em dezembro de 2011 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

I. Posições consonantes

Já é uma tradição consolidada entre os estudos antropológicos de cultura material tomar coleções etnográficas como fatos sociais totais. Para os pesquisadores, com filiação maussiana declarada ou não, essa seria uma abordagem teórico-metodológica propícia para transformar os objetos em acessos para um real constituído a um só tempo pela interação de múltiplas dimensões. Em um fraseado inspirado por Marcel Mauss, o que o espírito analítico separa, os objetos condensam.

Na produção acadêmica, por exemplo, não é pequena a lista de formulações relacionadas a coleções etnográficas que gravitam em torno desse eixo inaugurado pelo simbolismo maussiano e enriquecido e/ou amadurecido pela imaginação teórica de autores como Franz Boas e Claude Lévi-Strauss². Berta Ribeiro, especialmente, edificou uma obra articulada em torno da ideia de que os objetos poderiam remeter os pesquisadores a aspectos adaptativos, tecnológicos e simbólicos de um determinado povo. Autores como van Velthem (1998 e 2004) perseguiram homologias estruturais entre produções materiais e conceituais. Em outro esforço que afirma esse específico campo de pesquisa antropológica, Vidal e Lopes da Silva postularam que os objetos estariam “impregnados das marcas deixadas pela cultura daqueles que o fabricaram” (1995). Todos, cada um ao seu modo, parecem revisitar e sofisticar os ensinamentos dados por Dina Lévi-Strauss em suas Instruções Práticas para Pesquisa de Antropologia Física e Cultural, durante o Curso de Etnografia e Folclore, ministrado em 1936 no Departamento de Cultura do Município de São Paulo, Brasil. “Segundo o conceito de Mauss, quase todos os fenômenos da vida são traduzíveis pelos objetos materiais, por causa da suscetibilidade do homem de deixar seus traços sobre as coisas que fabrica”, escreveu a autora (Lévi-Strauss *apud* Vial, 2009).

Longe de subestimar os efeitos particularizantes dos acentos teóricos e temáticos de uma gama variada de formulações que os exemplos acima apenas aludem, interessa-nos registrar uma reverberação comum presente nos estudos antropológicos de cultura material: objetos, não reificados, surgem como provas materiais de uma totalidade superior e abstrata que lhes daria sentido. Seriam o elo entre o concreto e o imaterial; signos de um texto sem o qual eles perderiam seus sentidos e inteligibilidade. Nos termos defendidos por Lacerda Campos, materializações de pensamentos e de significados culturais (2007: 134). Na perspectiva convergente e precedente de Berta Ribeiro, elementos de cultura “cujos procedimentos e iconicidades identificam a dita cultura não apenas por sua concepção formal, mas também pelo código de seus significados simbólicos” (1989: 16). Van Velthem arremata: são documentos de uma vivência cultural, testemunhas de técnicas manufatureiras, modalidades econômicas, formas de organização social, atividades sociais ou rituais, “de formas de pensar o mundo e estruturar cosmologias” (2004: 123).

Desse modo, peças ou coleções etnográficas inteiras transfiguram-se em fios de Ariadne com os quais os pesquisadores podem penetrar em um labirinto de relações e significações a serem decompostas e rearticuladas em múltiplos planos analíticos

² Dorothea Voegeli Passetti nos faz ver Claude Lévi-Strauss como o herdeiro mais sofisticado de Mauss. Segundo ela, o autor “nos ensina a pensar o objeto, a mergulhar em seu interior, como faz o artista com seu modelo (empírico e lembrado), e a explodir o pensamento para todos os lados, buscando articulações teóricas e empíricas, históricas e mitológicas, plásticas e semânticas, naturais e culturais (Passetti, 2004: 126).

(ambiental, sociológico, cosmológico, etc.). Pelas máscaras timbira, por exemplo, enxergaram-se princípios de sociabilidade nativa impressos em técnicas de confecção (Lima, 2003). Trançados wayana serviram de acesso a um conjunto semântico a espelhar em tranças de palhas referências cosmológicas (van Velthem, 1998). Os grafismos ameríndios são lidos como uma “quase-linguagem”, sistemas de significação a serem desvendados que expressam filosofias nativas, que se repetem nas ideologias e mitologias (Vidal, 1992). Pela combinação do colorido de penas pode-se ler, ainda, a escritura cromática das categorias lógicas nativas em artefatos plumários bororo (Dorta, 1978) e a plumária Urubu-Kaapor, por sua vez, foi suporte para conjugar as análises técnicas de fabricação e um determinado conjunto ritual-mitológico (Ribeiro *et alia*, 1957).

Em suma, pelas coleções, pode-se ver como uma série de relações são cosmologizadas por povos/culturas. Nos termos aproximados de Hodder, os objetos que as constituem são partes de um código, ou seja, de um “sistema de significação” (Baudrillard, 2006), e as investigações acadêmicas sobre cultura material transformam essas peças em caminhos para decifrá-los. Inspirada em uma sociologia da arte aos moldes de Pierre Bourdieu, de *Economia das trocas simbólicas* (1982), e Erwin Panofski, de *Significadas nas artes visuais* (1979), Berta Ribeiro inclusive talhou uma metodologia de pesquisa para se chegar a um discurso visual articulado por meio das criações indígenas:

“No caso da abordagem antropológica (fazendo referência à dita sociologia da arte), exige-se o levantamento do mesmo contexto (de produção do objeto): a época do estudo e do colecionamento, o grupo indígena, a área cultural em que está inserido, o campo prioritário da arte a que se dedica, que deve ser analisado com mais rigor, e, finalmente, o produto” (1989: 23).

Também reconhecendo que os objetos vivem em sistemas de significações próprios, uma nova geração de trabalhos empreende contemporaneamente uma renovação dessa tradição de estudo com a promessa de se poder ir além do mundo visual oferecido pela cultura material nativa e chegar às teorias sociocosmológicas ameríndias que lhe dariam sentido. Numa profícua parceria, Fabíola A. Silva e Cesar Gordon, por exemplo, transformaram a curadoria do acervo coletado pela antropóloga Lux Boelitz Vidal entre os índios Xikrin-Kayapó a partir da década de 70 e doado ao Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade de São Paulo (USP), Brasil, em uma pesquisa etnológica interessada na agência dos objetos Xikrin. Tomando-os como elementos constitutivos da trama sociossimbólica nativa e reconhecendo neles aquilo que os autores chamaram de “função mediadora”, os ditos objetos etnográficos sob guarda do museu serviram como elos para análises dos “mecanismos de personificação e subjetivação ritual” e da constituição dos valores Xikrin (2005: 94).

Outro nome forte dessa vertente é Aristóteles Barcelos Neto. Ao lado de Els Lagrou, ele é o autor brasileiro que vem executando de maneira mais cabal o programa levis-traussiano traçado para a cultura material: torná-la um meio para se poder analisar as “expressões visuais” de determinados agrupamentos humanos como específicos modos de reflexão cosmo e ontológica. É assim que faz declaradamente Barcelos já na sua fase de mestrado, quando toma como alvo de estudo os desenhos criados pelos xamãs-artistas wauja do Parque Indígena do Xingu, no qual figuram na maioria deles os *apapaatai* ou *yerupoho*, seres sobrenaturais antropomórficos ou zoomórficos.

Fazendo desses desenhos os motes das conversas travadas com seus informantes e apoiado, de um lado, pela revisão bibliográfica wauja, e por outro, de observações de campo, Barcelos se esmera para fazer ver aos leitores aquilo que ele chama de “ontologia e cosmologia plástica wauja” (2002: 116). Os desenhos, enfim, ofereceram ao autor pistas para ele identificar como os Wauja se posicionariam no mundo e frentes aos seres sobrenaturais que dele fariam parte.

Em outro momento, Barcelos aplica também esse programa de identificação e deciframento das redes cosmológicas as quais estariam referidos os objetos etnográficos numa perspectiva comparativa. Justapondo objetos rituais andinos e amazônicos, o autor evidencia de que modo certas significações simbólicas estariam sustentadas por determinadas qualidades sensíveis de objetos imagetivamente significativos, capazes de proporcionar elos lógicos entre os ciclos biográficos, biológicos e astronômicos que atravessariam as experiências humanas e modelariam os ciclos ritualísticos locais, sendo, segundo o autor, a própria teoria nativa em ação (2008).

Do seu percurso analítico podemos extrair uma premissa fundamental: o entendimento de qualquer elemento estético-expressivo étnico vincula-se menos nele próprio (a obra em si) do que na relação que estabelece com a agência dos seus criadores (naturais e sobrenaturais). Constituindo-se como índices materiais de relações cosmológicas, os objetos etnográficos vistos sob esse prisma pressuporiam uma nova direção das pesquisas etnomuseológicas: do arquivo das reversas técnicas ao campo etnográfico; ou seja, fertilizar o primeiro com o segundo, livrando este da simples tarefa de contextualização exterior ao objeto.

Desse modo, o etnólogo e museólogo traça seu próprio modelo para localizar e compreender coleções etnográficas, no qual o museu, no caso dos objetos wauja, torna-se ponto de chegada interessado naquilo que ele chamou de “cadeia operatória conceitual”, processo desencadeado no universo original desses objetos por um complexo ritual animado por homens e espíritos mediados por coisas (2004). Desse modo, podemos interpretar que qualquer estética etnologicamente apreendida nos museus por meio dos objetos etnográficos só faria sentido se sua gramática cosmológica fosse ali revelada. Barcelos nos oferece aqui uma concepção sobre o “lugar museal” instigante, que podemos assim definir: espaço para o encontro e articulação de ordens cosmológicas independentes. Condição que, em nosso entendimento, delegaria aos intelectuais dedicados aos museus a tarefa de mediação, operação que Barcelos explicou em seu trabalho ao seu modo.

II. Para além dos mapas limpos

Informados sobre essas formas de se enquadrar as coleções etnográficas, interessamos, particularmente, o reconhecimento desse poder “de fazer ver” das peças-signos que compõem as coleções, bem como a atenção dada sobre o trabalho de mediação que determinados agentes executam ao torná-las elementos de um sistema de comunicação em operação (seja via o deciframento acadêmico, seja pela veiculação de sentidos por meios museológicos). Todavia, o estabelecimento de uma nova posição de pesquisa permite outras perspectivas para essa visão do mundo social mediada pelos objetos e nos confere novos modos de colocar problemas acerca das relações sociais

estabelecidas em torno da definição e tratativa das coisas. Indo além, confere um específico valor heurístico ao conceito “código de comunicação”. Explicitemos.

A maior parte desses estudos voltados às análises de coleções etnográficas fez dessas peças pontos de partida para serem traçados o que chamaremos aqui de mapas limpos³. Isto é, a partir dessas peças, buscou-se identificar conexões entre elementos heterogêneos, subordinando-os a uma plataforma de representação comum. Mapas de algo que foi traduzido conceitualmente pelas tradições antropológicas referidas acima como culturas, cosmologias ou sistemas de significação específicos de um determinado agrupamento humano ou de um coletivo social com fronteiras culturais minimamente delineadas e distinguíveis.

Mapas são interessantes, pois eles implicam na ideia de relação. Neles, um elemento torna-se compreensível a partir da posição que ocupa em interação com os demais. Um ponto menor ao lado da linha azul que sobe a página torna-se a cidade de Barra do Garças, por exemplo, quando localizo a Leste um ponto maior chamado Brasília e a Oeste, muito mais para Oeste, uma mancha colorida que sinaliza uma cordilheira, a dos Andes. Assim, mundos representados tornam-se inteligíveis por serem colocadas deliberadamente em evidência determinadas relações que os constituem. Sendo assim, mapas são úteis como grades de leitura para o real, não por hipostasiá-lo, por situar substâncias primeiras em determinadas posições de um sistema causal, mas por oferecer – interessadamente – uma imagem que estabiliza a interação de múltiplas potências, criadas, recriadas e aniquiladas ininterruptamente.

De partida, o ponto de vista aqui proposto para tomar coleções etnográficas como objetos de análises acadêmicas segue em concordância com a tradição dos estudos antropológicos de cultura material ao eleger um dado conjunto de artefatos como estratégia para focar e perseguir relações. Trata-se, sim, de fazer dessas peças a ponta da linha que o gato captura com suas patas para ir desmanchando um intrincado desenho criado com o que parece ser uma infinidade de outras linhas. Contudo, estamos sugerindo aqui tomar um caminho diferente das pesquisas orientadas a produzir mapas limpos por não pretendermos chegar a um específico “texto cultural” que engloba e dá sentido a essas relações, no nosso entender, o objetivo último desses mapas.

Os objetos certamente trazem consigo fragmentos de histórias dos grupos sociais aos quais estão ou estavam referidos antes de chegarem aos museus, como reconhece Susan Pearce (1994). Representam tempos e ambientes capturados de outros contextos, que estarão sempre impregnados nos tais signos museais, evocando, como diria Geertz, “o sentido que as coisas têm para a vida a seu redor” (2006: 181). Mas, se reconhecemos o potencial de comunicação inerente a esses objetos, sabemos também que eles podem contar outras histórias para além de suas eventuais trajetórias nesses mundos autocontidos e autoengendrados, reconstruídos bibliograficamente enquanto modelos teóricos.

Com o amadurecimento das discussões museológicas e demais contribuições das reflexões acadêmicas acerca das práticas do colecionismo (Pomian, 1987; Riberio, 1989; Clifford, 1997; Pearce, 1994, 1998; Ames, 1992, 1994; Belk, 1994; Shelton, 2006;

³ Formulação inspirada na discussão de Deleuze e Guattari em torno da oposição tipológica entre “mapas” e “decalques”, imagens alusivas a específicas modalidades cognitivas. Ao contrário do compromisso com a exatidão unívoca dos decalques derivados do pensamento axial, os mapas são resultantes da observação incessante e parcial das conexões entre elementos heterogêneos, livres de leis causais predefinidas (Deleuze e Guattari, 2000).

Baudrillard, 2006; etc.), a condição híbrida de um objeto capturado no mundo vivido para ser transmutado em objeto de ciência ou de memória é consensual. Rende inclusive notas ou parágrafos introdutórios em pesquisas interessadas no que estamos chamando aqui de mapas limpos. Ao assumir o status museal e/ou patrimonial, ao mesmo tempo em que essas peças passam a servir de ponte cognitiva a um tempo-espaco alhures, elas são condenadas à eterna presentificação e dialogia. Indo além, para sempre também estarão aprisionadas pelo “estatuto de inalienabilidade das coleções” (Debray, 2010: 29), condição que garantirá o prolongamento dessa sua “segunda vida como patrimônio” e da sua longa espera por uma nova significação (Kirshenblatt-Gimblett, 1998 *apud* Debray).

Diante desse caráter palimpsestico dos objetos e/ou coleções museais, engenhosamente capturado pela metáfora atualizada por Michael Ames (1994)⁴, encrudescem os argumentos em favor de abordagens que privilegiam o potencial inventivo de uma comunicação contextual com os artefatos musealizados em detrimento de um valor documental intrínseco a eles. A radicalidade de Jacques Hainard ilustra:

“J’ai toujours dit que l’objet était le témoin de rien du tout... J’aime mieux cette définition qui me plaît beaucoup: l’objet, c’est finalement une résistance matérielle, que attend un regard ou des regards.”⁵

Indiscutivelmente, objetos estão sob guarda dos museus para preservar ou evocar determinados códigos (ou pelo menos fragmentos deles). Mas estes, por sua vez, para serem novamente ressemantizados, são recodificados em uma linguagem articulada pelas coleções reunidas e pelas formas de exibi-las. É um trabalho, enfim, comum aos tradutores: escrever um texto a partir de outro. Se pensarmos nos termos propostos por Roy Wagner (2010), é uma prática por excelência para se inventar (dialecticamente) culturas. Mais que isso: inventar e provar sua existência exibindo-as.

Pearce (1994) e Belk (1994) aproximam-se dessa problemática ao apontar para a falácia de pensar coleções como mera somatória de peças ou justaposições de séries preexistentes com potenciais de nos remeter a outros tempos e espaços sem mediações. A força significativa das coleções não derivaria unicamente de sentidos originais incrustados em tais objetos. Afinal, as letras de um alfabeto perdido não comporiam novos salmos ou elegias eróticas simplesmente por terem sido descobertas. Retomando os argumentos dos autores acima citados, a leitura dos significados expressos em coleções exige também o conhecimento das mentalidades e dos valores dos coletores de objetos e/ou mantenedores e organizadores de coleções. Aliás, essa condição estaria na base do argumento de Clifford (1997), quando o autor demonstra que as coleções dos museus etnográficos não contêm meramente “representações indígenas”, mas, sobretudo, das colônias e das metrópoles que as transformaram em parte de seu patrimônio museológico.

⁴ Palimpsestos eram pergaminhos apagados ou raspados para serem escritos novos textos sobre eles. Segundo leitura de Marie Mauzé, a metáfora de objetos-palimpsestos proposta por Michael Ames “rend compte de la complexité des réseaux de relations qui se développent autour d’un objet en fonction du type de regard qui se pose sur lui: une même chose sera successivement objet sacré, objet d’échange ou marchandise, spécimen ethnographique, ouvre d’art, objet patrimonial (2008: 101).

⁵ “Eu digo sempre que o objeto era testemunha de absolutamente nada... Eu prefiro essa definição, que me agrada bastante: o objeto é, finalmente, uma resistência material, que espera um olhar ou olhares” (Hainard, 2007).

“Com efeito, o artefato neutro, asséptico, é ilusão, pelas múltiplas malhas de mediações internas e externas que o envolvem no museu desde os processos, sistemas e motivos de seleção (na coleta, nas diversificadas utilizações), passando pelas classificações, arranjos, combinações e disposições que tecem a exposição, até o caldo de cultura, as expectativas e valores dos visitantes e os referenciais dos meios de comunicação de massa, a *doxa* e os critérios epistemológicos na moda, sem esquecer aqueles das instituições que atuam na área”, arremata Bezerra de Meneses (1981), oferecendo-nos um fortíssimo argumento em favor da nossa escolha de assumir as ditas coleções etnográficas, especialmente aquelas formadas nos mais diversos processos de missionação, como objeto privilegiado para observar específicos e contemporâneos processos de comunicação travados em seu entorno.

III. Sob a luz da mediação

Uma vez vislumbrado o potencial analítico adquirido com o reconhecimento dessa condição híbrida dos objetos museais, podemos avançar nos modos de colocar nossa questão de fundo: o processo de comunicação intercultural, ou seja, entre agentes sociais referidos a distintos repertórios simbólicos que travam relações de trocas informacionais historicamente situadas. O primeiro procedimento a ser observado é evitar simplesmente virar a página dos clássicos mapas limpos dos estudos de cultura material para fazer noutra folha um novo mapa limpo. Esse caminho nos levaria a produzir modelos que representariam específicos sistemas simbólicos de quem as produziu (enquanto coleções de museus) e/ou daqueles que as usufruem nos espaços museais (ao melhor estilo dos estudos de recepção).

Como foi bem formulado por Benoît de L'Estoile, colocar coleções etnográficas, coletores, colecionadores e expositores no foco das análises antropológicas é certamente um bom caminho para se pesquisar representações ocidentais e determinados modos de gerir a herança colonial (2008: 668). Tal programa, força motriz de uma determinada antropologia dos museus, já rendeu trabalhos seminais de autores como James Clifford (1988) e do próprio L'Estoile (2007), em esforço precedente. No âmbito da academia brasileira, temos o exemplo de Claudia Mura, que, na sua dissertação de mestrado defendida em 2007 no Museu Nacional, usou o Museu dos Índios da Amazônia, de Assis, Itália, como um documento para analisar os discursos e práticas dos capuchinhos e leigos da Úmbria engajados em torno das missões empreendidas pela Ordem religiosa no Alto Solimões, Estado do Amazonas.

Em linhas gerais, essa antropologia dos museus nos estimula a identificar os filtros mobilizados para compor exposições etnográficas. Indo além, no caso de Mura, nos sugere observar como tais religiosos falam dos índios para, no final das contas, falarem de si próprios, de suas crenças e convicções sobre o mundo, Deus e os homens, como ela bem formula e demonstra.

Coleções etnográficas tornam-se, de fato, poderosas plataformas para apreendermos discursos indubitavelmente dos seus colecionadores e mantenedores. Porém, podemos extrair mais dessas coleções e dos discursos que elas compõem quando trazemos para as nossas reflexões a respeito dos museus etnográficos e de suas coleções os aportes teóricos e metodológicos desenvolvidos pelo que foi convencionado como

antropologia das mediações culturais. É sob sua ótica que os museus etnográficos passam a ser vistos com campos de relações sociossimbólicas e as suas coleções como códigos de comunicação intercultural articulados em textos museais que emergem dessas relações, especificamente, relações de mediação cultural. Vejamos o que isso implica.

Na abertura do livro que resume o conteúdo programático de uma específica linha de pesquisa dedicada à mediação cultural, Paula Montero (2006) argumenta que se formos capazes de colocar as produções intelectuais forjadas no campo missionário em seu contexto de produção⁶, definindo as posições dos diversos agentes envolvidos com a sua criação e identificando seus interesses e conflitos, elas podem nos fornecer algo além das grades conceituais missionárias que lhes serviram de base. Contudo, transpondo a advertência da autora para o nosso campo museológico, não se trata então de buscar nos museus ou nas coleções etnográficas que eles abrigam os vestígios de autenticidades nativas que esse ou aquele agente pretendeu representar. Esses textos e demais produtos da interculturalidade “nos dirão algo sobre a ‘originalidade’ irremediavelmente perdida e impossível de reconstituir, mas sobre o processo da relação (intercultural) que é a matéria que aqui nos interessa” (Montero, 2006: 13).

Isto é, enquanto documentos que emergem de um dado conjunto de relações sociais, eles nos dão acessos a mundos etnográficos onde a interação entre agentes e repertórios diferentes tornam-se a usina de geração de novas realidades culturais e de novos sujeitos históricos; agentes que tomam para si os códigos de comunicação que emergem dessas relações para escreverem em seus próprios termos suas histórias e dotá-las com os seus sentidos contextuais. Enfim, sentidos que sempre se dizem em nome de um passado, produzidos em relação e na história, para se projetar um futuro. Originada da interação entre agentes referidos a distintos contextos sociológicos e pedra mestra para uma série de textos museais, coleções etnográficas são sedutoras por sua condição inescapável de dobradiça. Só estão nos museus porque são socialmente reconhecidas como autenticamente “nativas” e com capacidade de representar esse ou aquele povo. Mas, ao realizar seu trabalho, “contamina-se” por significados alheios ao universo simbólico que visa representar, em uma operação que, a um só tempo, lhe objetiva enquanto elemento de uma cultura e lhe confere uma hiper-realidade nativa.

Diante dessa perspectiva, não interessa apenas buscar “o sentido” que a coleção tem para esse coletivo (representado) ou para aqueles que o representam, como se qualquer sentido pudesse ser encontrado autônomo e estabilizado fora da história que os interrelacionam. Não podemos esquecer que a constituição dos agentes que se movem em torno das coleções está implicada com os mesmos processos sociossimbólicos que produziram esse conjunto de objetos enquanto “coleções etnográficas”.

Para reforçar o argumento, buscar essa ou aquela significação estabilizada acerca de uma coleção etnográfica seria, nos termos de Bruno Latour (2000), trocar uma caixa-preta etnográfica por outra. Ou seja, é optar por uma verdade científica fabricada em detrimento de outra versão, perdendo a oportunidade de partir de uma caixa-preta específica já constituída, “a coleção etnográfica nativa sob guarda de determinado

⁶ A autora faz referência direta às etnografias missionárias, catecismos e cartilhas bilíngues, gramáticas e dicionários.

agente”, para desmontá-la e observar de que maneira ela emerge da interação dessas inúmeras agências, para além de sua aparente autoevidência... autoexplicativa.

Reconhecida essa forma de enquadrar as coleções etnográficas, é preciso afastar a chance de mal-entendidos. Pois, não se trata aqui de negar possibilidades ou validades de leituras “dos mapas limpos” que os objetos e coleções nos oferecem, como foi revisto acima. Pelo contrário. O que se propõem é uma nova posição de pesquisa na qual tais leituras também possam ser enquadradas no mesmo campo de forças simbólicas que gravitam em torno dessas peças e coleções a ser analisado. Afinal, se em um primeiro momento essas falas científicas e acadêmicas se constituíram enquanto produções analíticas apartadas dos universos examinados, uma vez que se constituíram neste mesmo campo de definições e publicizações de sentidos que nos interessam, essas mesmas produções se transformam em “falas nativas” que disputam a legitimidade de dizer o que são essas peças⁷.

A partir de perspectivas próprias, autores que colocaram coleções africanas em seu foco modelaram trabalhos com resultados semelhantes ao que estamos aqui defendendo. Nanette Jacomijn Snoep, por exemplo, reconhecendo os fetiches de prego do Baixo Congo (“fetiche à clous”) como ícones por excelência da obsessiva fascinação do Ocidente pela África, demonstra como a constituição dessas peças enquanto objetos-categorias deriva de uma sobreposição de relações socio-simbólicas que se desdobram no tempo e no espaço.

Revisitemos esse trabalho. Acreditamos que essa seja uma boa forma de darmos concretude ao nosso argumento, antes de, enfim, elucidarmos de que modo a teoria da mediação cultural nos permite definir coleções etnográficas enquanto códigos de comunicação intercultural.

IV. Olhares cruzados

Nanette Jacomijn Snoep nos conta que, uma vez que os ditos fetiches de prego foram sobejamente descritos nos registros de viagens a partir do fim do século XVI – enquanto que a idolatria entrava no centro do debate da Reforma –, artefatos do gênero somente apareceriam fisicamente sobre o território europeu três séculos mais tarde, trazidos aos milhares ao continente pelas mãos de exploradores, missionários, militares e homens de negócios.

Snoep sugere que uma pré-imagem do fetiche foi forjada no interregno dessa ausência física no interior de debates intelectuais, que gradualmente passavam a se valer de um vocabulário especializado na descrição do “outro” em detrimento de termos judaicos-cristãos mobilizados para descrever e traduzir os cultos africanos. O fetiche ganhava não só um jeito de ser descrito e compreendido, como também uma estrutura formal para ser fisicamente reconhecido. Segundo a autora, esse processo está associado a um movimento de exotização das práticas africanas, “que revela na realidade uma lógica de fetichização do fetiche” (Snoep, 2006: 237).

⁷ Como fizemos em nossa pesquisa Mapa de viagem de uma coleção etnográfica – A aldeia bororo nos museus salesianos e o museu salesiano na aldeia bororo (2011), quando nos dedicamos a observar, não os sentidos que as coleções museologizadas tinham para os missionários ou para os índios bororo, mas como elas, bem como os múltiplos sentidos a elas atribuídos, podiam servir como eixos para se analisar essas relações.

Com seus contornos formais sendo codificados na velocidade das frentes de expansão colonizadoras, novos sentidos possíveis relacionados às peças multiplicaram-se na mesma proporção do ímpeto dos saberes coloniais. Como pontua Snoep, a cada nova região africana conquistada pelas metrópoles europeias, novas teorias sobre o fetichismo eram publicadas, e suas imagens gráficas se espalhavam no mesmo ritmo pela Europa e suas colônias por meio de relatórios de viagem, imprensa, revistas de museus, boletins de sociedades missionárias e, também, de cartões postais (“isolés ou associés à d’autres éléments comme l’enigmatique carte postale ou il est juxtaposé à un chimpanzé et un bébé congolais” (Idem: 238))⁸. Pouco a pouco, demonstra a autora, foi sendo instituída uma norma dita etnográfica para reconhecer o fetiche ideal.

O fetiche valorizado e almejado durante as coletas era aquele que não lembrava de modo algum a presença europeia no continente nem detonava influências exteriores. A intenção, interpreta Snoep, era afastar o risco de comprometer uma aura de alteridade e autenticidade radical, elementos essenciais que um legítimo fetiche africano deveria portar⁹. E na medida em que os museus metropolitanos se enriqueciam dessas peças-símbolos, um mercado se formava na embocadura do Rio Congo, alimentando também um nascente e promissor mercado consumidor de “art noir” nas metrópoles. Se a Europa desejava “fetiches”, a África se encarregaria de fabricá-los e fornecê-los, demonstra a autora. Um intercâmbio de objetos-signos foi organizado por critérios cada vez mais precisos, conformando a circulação dessas peças no interior de uma específica rede a interconectar produtores nativos e consumidores de signos interculturais, transformados em obras de arte quando deslocados para os seus novos contextos de circulação social.

Em nossa leitura, Snoep, ao reconstituir de que modo os fetiches de prego do Baixo Congo em circulação na Europa foram fabricados como símbolos da alteridade máxima africana por múltiplas mãos e em vários tempos, acaba retracando um mapa de relações, no qual tais peças etnográficas emergem enquanto códigos de comunicação derivados de relações interculturais. E, sendo tais coleções etnográficas expressões materiais da sedimentação de múltiplos fragmentos de sentidos historicamente sobrepostos, entendemos que o desafio da autora não foi outro, senão, por meio do mapeamento da trajetória desses objetos em uma rede de relações em expansão, compreender determinados mecanismos sociais e históricos para a rearticulação desses sentidos no interior de um jogo de comunicação intercultural.

V. Uma definição

Mas, afinal, a partir dessa perspectiva, o que é um código de comunicação intercultural? À luz da teoria da mediação cultural, seria um construto material e simbólico resultante da interação contextual entre diferentes agentes sociais motivados – cada

⁸ “isolados ou associados a outros elementos como o enigmático cartão postal onde ele está juxtaposto a um chimpanzé e a um bebê congolês.”

⁹ O mercado ainda recorre a códigos para marcação desses elementos. O texto de apresentação da galeria de arte L’Oeil et la Main, instalada em Paris informa: “Objects the true passion for african art must in certain cases respect the object in its integrity, which thus means for example to accept the existence – without being impressed – of a layer of dried blood (sacrificial crust) collected during the ritual sacrifices.” Ver <http://www.africanparis.com/GALERIE+D%C2%A3%20ART+PRIMITIF-2.html>.

um a partir da posição de poder e referenciado ao seu repertório – a se manter dentro de um jogo de comunicação, articulado por meio de específicas redes sociais. Mas como tais códigos emergiriam? Subordinados aos processos de ajuste pragmático de uma vivência partilhada do real e de significação e expressão dessa experiência comum (Montero, 2006: 26), eles surgem como elementos de referência do qual esses agentes se valem em sua comunicação, mas cujos sentidos só podem ser descritos pontual e contextualmente.

A fecundidade desta abordagem, inspirada pela tratativa lógica da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein, é oferecer uma alternativa a uma filosofia da consciência (intelectualista e representacionista) subjacente em algumas frentes dedicadas a pensar processos de comunicação intercultural, que pressupõe um verdadeiro ou falso fora do jogo de linguagem que os constituem. Na produção acadêmica contemporânea, por exemplo, são múltiplas as variações de formulações como “mal-entendido cultural”, todas elas ancoradas na crença da existência de uma “boa” ou “má” tradução de um termo vinculado a um contexto cultural para outro.

Em Investigações Filosóficas, Wittgenstein estabelece jogos de linguagem como a conjunção da linguagem com as atividades com as quais está interligada (1999: 30). Ou seja, uma combinação entre palavras, ações, reações comportamentais associadas que garante aos agentes em comunicação a compreensão do uso da linguagem. Em vez de aprender significados de palavras, os agentes aprendem, interagindo entre si, a usar palavras. Eis o jogo de linguagem.

Para o filósofo austríaco, não existe linguagem sem um campo de experiências compartilhadas. Desse modo, linguagem deixa de ser uma espécie de película autônoma com a qual os agentes em interlocução nomeiam e descrevem o mundo para se tornar uma ferramenta social intercambiável entre os agentes, um meio para eles agirem em conjunto neste mesmo mundo.

Paula Montero adapta as proposições wittgensteinianas para o universo de pesquisa da teoria da mediação cultural: as missões cristãs entre as populações indígenas brasileiras e seus resultados históricos. Segundo a autora, a análise etnográfica dos jogos de linguagem estabelecidos entre índios missionados e religiosos missionários nos permite discernir analiticamente elementos observáveis na empiria dos elementos tornados normas no interior do processo de comunicação. Esses últimos, Montero os trata como os tais códigos de comunicação intercultural, isto é, estruturas de linguagem que foram contextualmente transformadas em veículos de significação.

Segundo a antropóloga, esses elementos codificados retêm apenas algumas propriedades do elemento empírico “e estes, pragmaticamente, se tornam condutores relevantes de entendimento” (Montero, 2006: 27) ou, como formula mais adiante, “constitutos de referência para a constituição de identidades significativas em torno das potencialidades da força mágica, das relações com a sobrenatureza, do controle da violência e da morte, etc.” (Ibidem, 27-28). A autora cita como exemplos de códigos de comunicação os cerimoniais da missa, rituais funerários e os de possessões xamânica, passíveis de serem inscritos enquanto modelos etnográficos (Montero, 2012).

Derivados de experiências vivenciadas pontual e empiricamente nas missões a partir de específicos pontos de vistas de determinados sujeitos situados historicamente, tais elementos são codificados e generalizados para se tornar “a missa”, “o funeral bororo”; “as práticas do xamã”, etc... e serem utilizados como estruturas de comunicação dentro

desse mesmo campo missionário. Ao estarem reunidos padres missionários e índios missionados em torno da realização de uma missa dominical, por exemplo, os sentidos que cada agente extrairia do evento seriam próprios e específicos, certamente. Todavia, o desenvolvimento do evento estaria assegurado pelo compartilhamento das regras básicas que informariam e delimitariam as múltiplas possibilidades de ações. Esse compartilhar, importante destacar mais uma vez, enquanto algo derivado da interação prática e cotidiana, enfim, da convivência. Ao assistirmos ao padre oferecer aos seus fiéis a hóstia feita de farinha e água, por exemplo, não saberemos de antemão se até o mais devoto dos catecistas indígena estaria certo de estar ou não abocanhando o corpo de cristo. Nem mesmo em relação ao padre estaríamos certo disso. Todavia, a cena oferecida pela missa nos garantiria observar agentes distribuídos em posições bem marcadas e articulados por um ritual cuja solenidade e potência seriam reconhecidas por todos os seus participantes, independentemente dos específicos e variados sentidos dado ao evento. Enfim, o que a observação do código em ação nos garante é a possibilidade de etnografarmos de que modo múltiplos agentes se valem dele para se vincular e agir numa rede de relações sociais tão móvel e intercambiável quanto o conjunto de significações que ela mobiliza, filtra e transforma.

Desse modo, levando a cabo a proposta da teoria da mediação cultural, nosso foco volta-se para o processo sócio-histórico de produção e uso desses códigos de comunicação intercultural para a produção de novas realidades sociais e de novos seus produtos culturais. Em linha com o debate pós-colonial articulado em torno de autores como Stuart Hall (2003) e Arjun Appadurai (2004), essa vertente teórica propõe que o foco antropológico recaia sobre a construção empírica dessas zonas de interculturalidade aos quais estão referidos os códigos de comunicação, mediante a constatação da inviabilidade de atingir especificidade nativa separada e anterior ao sistema colonial. Deste modo, bem argumenta Montero em profícuo diálogo com Hall:

“Todo discurso sobre o outro se organiza necessariamente em condições de justaposições ou junção de universos culturais distintos. Desse modo, não é possível capturar o outro antes e independentemente da consolidação de suas relações com aquele que o inscreve. Trata-se, ao contrário, de dar visibilidade às interconexões operantes no jogo das interações e compreender como elas constroem a posição do outro em um sistema de posições no qual as diferenças são constantemente reformuladas dentro de uma cadeia discursiva” (2012: 19).

Seguimos com a autora quando ela considera que essa perspectiva ultrapassa o paradigma colonial do contato, que se reatualiza no campo disciplinar antropológico, recriando continuamente fronteiras indissolúveis entre “nós” e “eles” imaginados. De forma cabal, Montero destaca que podemos colocar o problema da alteridade “não como uma forma distinta de ser, mas enquanto forma historicamente situada de estabelecer as diferenças como posições no interior de um sistema discursivo (Ibidem)”. A partir dessa perspectiva, ao se assumir o desafio de etnografar determinados processos de comunicação intercultural, seria analiticamente mais produtivo “trazer para o centro do problema o modo pelo qual as diferentes visões de mundo entram em comunicação e disputam os sentidos a respeito do mundo social e subjetivo” (Montero, 2006). Tal abordagem, além de situar a problemática da alteridade no campo das interações sociais sem pressupor ancoragens ontológicas exteriores às relações, despotencializa

aquelas armadilhas lógicas sustentadas por premissas culturalistas (o “mal entendido cultural”), comumente associadas às análises da comunicação. Podemos evidenciar o alcance do argumento até aqui reproduzido recorrendo a outras fontes teóricas, provocando um diálogo produtivo entre perspectivas que se revelam convergentes. Vejamos.

Pensar comunicação implica pensar a relação de “um” com um “outro”. A clássica teoria matemática da informação de Claude Elwood Shannon determinou em um modelo mecânico e sequencial lugares fixos a esse duo lógico, traduzido pelas ciências humanas nos termos de “emissores/receptores” (Mattelart *et alia*, 1999). Em um processo de comunicação, dá sequência o modelo customizado pelas humanas, esses dois polos do sistema se valem de contextos – enquanto entidades anteriores e superiores às mensagens – para interpretar as informações postas em circulação. Implícita ou explicitamente, esse modelo sempre esteve operante na tradição antropológica, de Malinowski a Sahlins, quando foram pensadas as relações envolvendo a comunicação entre populações tidas e reconhecidas como diferenciadas, sobretudo, quando a ênfase recai sobre a relação entre o que foi convencionalmente chamado sociedades ocidentais modernas e sociedades tradicionais. Esquemáticamente, “brancos” x “nativos” – encapsulados em “naturezas” irredutíveis tidas como autoevidentes – assumem os papéis de emissores e de receptores. E na transposição do modelo de Shannon para as discussões antropológicas, o termo contexto transfigura-se na categoria cultura, que, por sua vez, reproduz a estrutura monádica dos dois polos do sistema de informação. Ou seja, estão em relação duas sociedades, logo duas culturas. Uma mensagem produzida em um contexto/cultura para ser interpretada por um povo em seu contexto/cultura.

Dessa forma, diante das peças e coleções etnográficas, assumimos que seja possível retomar o sistema da teoria da informação como eixo para a montagem do nosso problema antropológico. Porém, como já havíamos sugerido em trabalho anterior, sob a condição de redefinirmos o valor do termo contexto na montagem da nossa problemática, trilhando caminhos sugeridos por autores como Pierre Lévy (Silva, 2009). Para esse teórico, falando da perspectiva de uma microssociologia da comunicação explicitamente afinada às proposições wittgensteinianas, atores sociais se comunicam para, a partir de suas interações, gerarem contextos partilhados que lhes assegurem a manutenção dessas relações.

“O jogo da comunicação consiste em, através de mensagens, precisar, ajustar, transformar o contexto partilhado pelos parceiros. Ao dizer que o sentido de uma mensagem é uma ‘função’ do contexto, não se define nada, já que o contexto, longe de ser um dado estável, é algo que está em jogo, um objeto perpetuamente reconstruído e negociado” (Lévy, 1993: 22).

Lembrando que o termo “contexto” vem sendo usado em larga escala pelos linguistas modernos na busca de uma base ou matriz relacional para o emprego das palavras significadas, Roy Wagner, em *A invenção da cultura*, usa o conceito como ponte lógica para demonstrar as equivalências entre “empreendimento humano de comunicação”, “comunidade” e “cultura”. A partir de sua crítica ao culturalismo clássico antropológico, o autor traça uma via alternativa para uma reabilitação do conceito cultura, vinculando-o a um processo socio-simbólico comunicativo. Para Wagner, se cultura

poderia ser entendida como uma trama circunstancial de contextos convencionalizados e partilhados entre membros de uma determinada comunidade capaz de se comunicar, contexto, especificamente, seria uma parte da experiência compartilhada entre agentes em comunicação – e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los” (p. 78). Entendida como ato inventivo (e comunicativo), cultura, enquanto conjunto de construções expressivas relacionadas, derivaria de um processo de comunicação entre agentes em interação.

“A comunicação e a expressão significativa são mantidas por meio do uso de elementos simbólicos – palavras, imagens, gestos – ou de seqüências destes. Quando isolados e vistos como ‘coisas’ em si mesmos, esses elementos aparentam ser meros ruídos, padrões de luz ou movimentos arbitrários (...). Esses elementos só têm significado para nós mediante associações, que eles adquirem ao ser associados ou opostos uns aos outros em toda sorte de contextos. O significado, portanto, é uma função das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos” (Wagner, 2010: 77).

A argumentação wagneriana está associada a uma perspectiva que privilegia o que chamamos de comunicação endogâmica, ou seja, um processo que acontece no grupo e para o grupo. Mesmo que seus argumentos façam parte de um arcabouço crítico orientado a inserir a acepção antropológica de cultura em um quadro conceitual processual e interacionista, o autor, a partir dos compromissos epistemológicos que estabelece com seu objeto etnológico, reitera fronteiras societárias ao restringir a produção social de significados a uma espécie de comunidade natural de sentidos. Todavia, para construí-la, se vale de proposições extensíveis para qualquer tipo de processo comunicativo. A partir de uma leitura interessada de sua tese, dela retemos um ponto central convergente: relação social produz sentidos, que geram novas relações.

Ao pensar as similitudes e distâncias entre a micro-história praticada por autores como Carlos Ginzburg e o trabalho etnográfico, Alban Bensa também nos lembra que os contextos aos quais estão referidas determinadas práticas simbólicas devem ser sempre compreendidos como algo imanente às práticas sociais, e o conceito jamais pode estabelecer sinonímia direta com a palavra cultura, sem mediações. “É, portanto, impossível pensá-lo (o conceito contexto) em termos de estrutura estática. Como a troca de informações, a aprendizagem ou a mobilização de memória, ele não é contínuo nem coerente na duração, mas habitado por múltiplas contradições e fraturas internas” (1998: 46), sentencia o autor, defendendo uma antropologia que seja capaz de apreender comportamentos simbólicos referenciados a específicas problemáticas sociais e livre de modelos abstratos transcendententes.

Tais perspectivas que redefinem o valor do conceito contexto possibilitam outro enquadramento para analisarmos os processos de comunicação no qual cultura deixa de operar enquanto uma espécie de entidade durkeiminiana que para anterior e posterior a qualquer processo de interação social. Mais do que isso: cultura deixa de ser um marcador de fronteiras, um sistema fechado de significados aos quais determinados grupos estariam referidos e encapsulados. Assim, se aceitarmos que a antropologia contemporânea tem diante de si o desafio de buscar “compreender a produção de mundos coletivos – a dialética, no espaço e no tempo, das sociedades

e dos seres particulares, das pessoas e dos lugares, das ordens e dos eventos –” (Comaroff, J. & Comaroff, J. (2010), poderemos ir além se suplantarmos o culturalismo enraizado em nossa disciplina. Livrando-nos dessa espécie de mito fundador de uma identidade intelectual – a dos especialistas da cultura X ou Y –, será possível observar de que modo miríades de mundos coletivos estariam emergindo ou se reconfigurando a partir da interação entre esses mundos coexistentes em contínua produção.

Isso nos parece convergente com o modo de compreender os processos de comunicação intercultural proposto pela teoria da mediação, arsenal teórico e metodológico particularmente fecundo para investigarmos processos de codificação e representação de conhecimentos e práticas culturais, fenômenos determinadamente associados à contemporânea interação intersocietária. Desse modo, transpondo a forma construída por essa vertente teórica para enquadrar a relação entre missionários e missionados para a nossa questão acerca de peças e coleções etnográficas, observar as práticas e significações relacionadas a essas materialidades nascidas a partir de relações sociais implica igualmente em compreender como múltiplos pontos de vistas interagem num jogo de comunicação mediado por códigos produzidos no interior dessas mesmas relações interculturais.

Oriundos de campos de relações, peças e coleções etnográficas, esses construtos materiais e simbólicos históricos podem ser entendidos como efeitos de poder de um específico quadro conjuntural de relações¹⁰ a serem explicitadas. Assim, é importante dizer de modo enfático, para além de pretender decifrar qualquer significação atrelada a um código específico (vale lembrar nossa posição: significações são sempre contextuais e transitórias), podemos observar como um determinado código de comunicação é processualmente fabricado e refabricado, concomitantemente à sua circulação por uma rede de comunicação em expansão. Em termos foucaultianos, colocamos a semiologia em primeiro plano em relação à hermenêutica¹¹.

Diante dessa perspectiva, torna-se óbvio, o código de comunicação intercultural, mesmo que situado dentro de um específico arranjo de produção e circulação assimétrico, jamais pode estar referido a sistemas de significação fechados. Conflituoso, multifocal, indeterminado e contextual, ele conserva em si a capacidade de ser lido e manipulado situacionalmente por todos os envolvidos nessas tramas relacionais a partir de suas específicas perspectivas e repertórios.

Para citar exemplos para além do universo das missões, o grafismo assurini impresso nas sandálias da marca Grandene publicizados pela modelo Gisele Bündchen em campanha publicitária gravada na aldeia indígena; as telas acrílicas do artista plástico aborígene Emily Kamedo que reproduzem em imagens os territórios mágicos traçados sobre o território australiano, como as expostas no Museu do Quai Branly, em Paris; o Quarup exibido na série especial sobre esportes tradicionais da BBC,

¹⁰ Montero, por exemplo, demonstra como as monografias etnológicas salesianas – ferramentas intelectuais para codificação e publicização da realidade nativa – são em grande parte produto das interações práticas que os etnógrafos-missionários estabeleceram, sobretudo com seus principais informantes indígenas, extraindo as monografias “do nível de abstração mais comum em nossa disciplina que os enquadra no marco de uma relação de mão única entre observador e observado” (Montero, 2012).

¹¹ Define Michel Foucault: “Denominemos hermenêutica o conjunto dos conhecimentos e das técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir o seu sentido; chamemos semiologia o conjunto dos conhecimentos e das técnicas que permite distinguir onde se encontram os signos, definir o que os institui como signos, conhecer os seus limites e as leis de suas conexões” (Foucault, 1966: 50).

que justapôs medalhões do esporte internacional com “atletas do Xingu”; a coiffure Kwakwaka'wakw, que deixou o ateliê de André Breton para voltar à América do Norte como um ícone de uma política de identidade praticada entre as trincheiras de um museu indígena; os colares de conchas do alto Xingu comercializados ora para o mercado de souvenirs turísticos ora para museus.

Prova da sua eficácia enquanto código compartilhado – não dessa ou daquela significação – é sua circulação por uma rede de comunicação, ou seja, “estruturas abertas capazes de se expandir de forma ilimitada integrando novos nós desde que consigam comunicar-se dentro da rede, ou seja, desde que compartilhem os mesmos códigos de comunicações” Castells (1999: 566). Inseridos dentro de específicos jogos de comunicação, os códigos são constringidos pelas regras de tais jogos, mas carregam em si a potência para modificá-las.

Agentes em relação produzem códigos. Concomitantemente ao seu grau de generalização, códigos produzem novas relações, que produzem novos agentes, que, por sua vez, reconfiguram esses códigos ou os utilizam como base para a criação de novos instrumentos para novas significações. Todos, agentes e códigos, estão interligados em redes de comunicação que se reconfiguram continuamente.

Redes como as que interligam *marchands* Saint-Germain-des-Près, de Paris, consumidores metropolitanos de “arte não ocidental” e artesãos fabricantes das “autênticas” obras “nativas”; a estrutura em torno da produção audiovisual da rede de televisão BBC a congregar atletas internacionais, índios kalapalos e assessores antropológicos para levar a milhares de lares pelo mundo uma “prática tradicional esportiva original sem interferências ocidentais”; o circuito das conchas recolhidas nas areias das praias baianas pelos comerciantes pataxó para serem transformadas no Xingu em colares a serem vendidos para museus ou lojas de *souvenirs*... Redes que podem ser entendidas como efeitos performáticos dos códigos em ação. Códigos, enfim, que só existem como efeitos de comunicação.

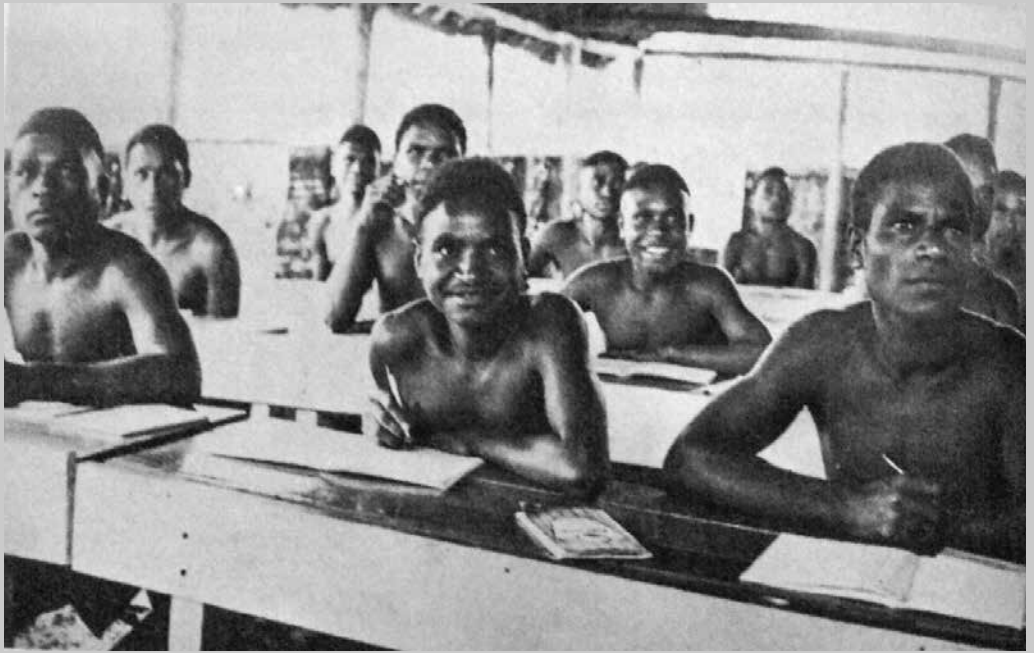
Referências bibliográficas

- Ames, Michel (1994), *Cannibal Tours and Glass Boxes*, in Pearce, Susan, (org.), in Pearce, Susan M., *Interpreting Objects and Collections, London and NY*, Routledge.
- Appadurai, Arjun (2004), *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peia*, Lisboa: Teorema.
- Barcelos Neto, Aristóteles (2004), *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de doutorado. USP: São Paulo, Brasil.
- (2008), *Choses (in)visibles et (im)périssable: temporalité et matérialité des objets rituels dans les Andes et en Amazonie*. *Gradhiva. Revue d'anthropologie et de histoire des arts*, v. 8, pp. 112-129, 2008.
- Bensa, Alban (1998), *Da micro-história a uma antropologia crítica*, in Revel, Jacques, (orgs.) *A experiência da microanálise*, Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Bourdieu, Pierre e Darbel, Alain (2007), *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. 2.ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Porto Alegre: Zouk.

- Castells, Manuel (1999), *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, vol. 1, São Paulo: Paz e Terra.
- Campos, Sandra Maria Christiani de la Torre Lacerda (2007), *Bonecas Karajá: modelando tradições, transmitindo tradições*. Tese de doutorado em Ciências Sociais – Antropologia, apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Clifford, James (1997), *Routes: Objects as selves. An afterword*, in Stocking Jr., George W. (org.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 236-246, 1985.
- Clifford, James (1998), *The predicament of culture*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Clifford, James (2008), *Itinerarios transculturales (Travel and translation in the late twentieth century)*. Editorial Gedisa, Barcelona, Espanha.
- Comaroff, Jean & Comaroff, John (2010), *Etnografia e imaginação histórica*, Proa – Revista de antropologia e arte. Ano 02, vol. 01, n.º 2, nov.
- Debray, Octave (2010), *Segunda mão e segunda vida. Objetos, lembranças e fotografias*, *Revista Memória em Rede*. Pelotas, vol. 2, pp. 27-45, ago.-nov.
- Deleuze, Gilles e Guattari (2000), *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1*, Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa, São Paulo: Ed. 34.
- Dorta, Sonia Teresinha Ferraro (1978), *Pariko – Etnografia de um artefato plumário*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo para obtenção do Grau de Mestre na Área de Antropologia Social.
- Foucault, Michel (1966), *As palavras e as coisas*, São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Geertz, Clifford (2006), *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 8.ª edição. Petrópolis: Vozes.
- Gordon, Cesar e Silva, Fabíola A. (2005), *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.º 36, julho-dezembro, pp. 93-110.
- Hainard, Jacques (2007), *Quels chantiers pour l'ethno?* Entretien avec Jacques Hainard par Réda Benkirane et Erica DeuberZiegler, Benkirane et Deuber-Ziegler (dir.) *Culture et cultures*, Genève: Musée d'ethnographie/Infolio, pp. 123-142, et citation p. 125.
- Hall, Stuart (2003), *Identidades e mediações culturais*, São Paulo: Humanitas.
- Hodder, Ian (1994), *The contextual analysis of symbolic meanings*, in Pearce, Susan M., *Interpreting Objects and Collections*, London and NY, Routledge.
- Latour, Bruno (2000), *A ciência em ação*. São Paulo: Editora Unesp.
- Léstoile, Benoît de (2007), *Le goût des autres: de l'Exposition Coloniale aux arts premiers*. Paris: Flammarion, pp. 454.
- Léstoile, Benoît de (2008), "L'anthropologie après les musées?", *Ethologie française*. Presses Universitaires de France, Paris, pp. 665-670. Outubro 2008/4.
- Lévy, Pierry (1993), *As tecnologias da inteligência. O futuro do pensamento na era da informática*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 43.

- Lima, Maria do Socorro Reis (2003), *A máscara e a esteira: a sociabilidade timbira expressa nos artefatos*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.
- Mattelart, Armand. & Mattelart, Michèle (1999), *História das teorias da comunicação*, São Paulo: Loyola.
- Meneses, Ulpiano T. Bezerra (1981), *Memória e Cultura material: documentos no espaço público*, *Estudos Históricos*, pp. 89-103.
- Montero, Paula (2006), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.
- (2012), *Selvagens, civilizados, autênticos. A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*, São Paulo: Edusp.
- Mura, Claudia (2007), *Uma ‘Tradição de Glória’: o papel da experiência para capuchinhos e leigos úmbrios na Amazônia*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Passetti, Dorothea Voegeli (2008), Lévi-Strauss, antropologia e arte – minúsculo e incomensurável. São Paulo: Edusc.
- Pomian, Krzysztof (1984), *Colecção*. In Romano, Ruggiero (dir.). *Enciclopedia Einaudi*. Vol. 1. Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Price, Sally (2000), *A arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Ribeiro, Darcy e Ribeiro, Berta G. (1952), *Arte plumária dos índios Kaapor*.
- Ribeiro, Berta G. (1983), “Artesanato indígena: para que, para quem?”. In: *O artesanato tradicional e seu papel na sociedade contemporânea. The Traditional artisanandhis role in contemporanysociety*. Rio de Janeiro, Funarte/Instituto Nacional do Folclore, pp. 11-48.
- (1984), *Os estudos de cultura material; propósitos e métodos*. Águas de São Pedro, ANPOCS (comunicação apresentada no GT História Indígena e Indigenismo), outubro.
- (1988), *Dicionário do artesanato indígena*. São Paulo. Itatiaia/Edusp.
- (1989), *Museu e Memória. Reflexões sobre o colecionismo, Ciência em MUSEUS*, Volume 1, Número 2, pp. 109-122. outubro de 1989.
- (1989), *Uma proposta museológica: Amazônia urgente, cinco séculos de história e ecologia, Ciência em MUSEUS*, Vol. 1, Número 2, pp. 171-179. Outubro.
- (1989), *Arte indígena, linguagem visual/Indigenousarts, visual language*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.
- Shelton, Anthony A. (2006), *Museums and Anthropologies: Practices and Narrative*, in Sharon Macdonald (org.) *A Companion to Museum Studies*, [Oxford], Blackwell-Publishing, pp. 65-80.
- Silva, Aramis Luis (2009), *Deus e o Bope na terra do sol: culturalismos na história de um processo de mediação*, São Paulo: Humanitas.

- (2011), Mapa de viagem de uma coleção etnográfica. A aldeia bororo nos museus salesianos e o museu salesiano na aldeia bororo. Tese defendida no PPGAS da Universidade de São Paulo, Brasil.
- Snoep, Nanette Jacominjn (2006), *Jeux de Miroirs*, in *D'un regard l'autre – Histoire des regards européens sur l'Afrique, l'Amérique, et l'Océanie*. Paris: Musée du Quai Branly.
- van Velthem, Lucia Hussak (2004), *A Coleção etnográfica do Museu Goeldi: memória e conservação*, in *MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia*: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Departamento de Museus e Centros Culturais; Vol. 1, n.º 1. Rio de Janeiro: IPHAN.
- (1998), *A pele de “tuluperê”. Estudo dos trançados Wayana-Apalai*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP.
- Vial, Andréa Dias (2009), *O Coleccionismo no período entre guerras: a contribuição da Sociedade de Etnografia e Folclore para a formação de coleções etnográficas*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Vidal, Lux (1992), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia e estética*. São Paulo: Edusp.
- Vidal, Lux; Silva, Araci L. (1995), O sistema de objetos. As sociedades indígenas: arte e cultura material, in Silva, Araci L., Grupioni, L. D. B. (org.), *A temática indígena na escola: novos subsídios para os professores de 1.º e 2.º graus*, Brasília: MEC/MARE/Unesco.
- Wagner, Roy (2010), *A Invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales, São Paulo: Cosac Naify.
- Wittgenstein, Ludwig (1999), *Investigações filosóficas*, São Paulo: Editora Nova Cultural.



a)



b)

As fotografias das missões batistas brasileiras na África lusófona em período de descolonização: representações de um projeto missionário

Harley Abrantes Moreira *

P. 45-57

“Os olhos não veem coisas, mas figuras de coisas que significam outras coisas.”
Italo Calvino

Durante parte da época de descolonização da África lusófona e o posterior período pós colonial, a presença de missionários batistas brasileiros se intensificava em colônias como Angola e Moçambique. A proposta desse texto consiste em investigar o material fotográfico existente na revista *O Campo é o Mundo* a esse respeito. Realizaremos, primeiramente, uma discussão sobre a relação entre história e fotografia para, posteriormente, analisarmos quatro conjuntos de imagens discutidas a partir dos conceitos de “representação” e “zona de contato”.

De início, é importante destacar que a revista onde essas fotografias se encontram é uma publicação da Igreja Batista que, através de sua convenção brasileira, criou o periódico em 1955 com o objetivo de divulgar entre as igrejas filiadas, o trabalho desenvolvido pelos missionários em diversos países, motivando os fiéis a contribuírem com o sustento das missões e a realizarem orações em favor daqueles. Em suas páginas encontram-se, além das fotografias, depoimentos e cartas dos missionários, textos com informações a respeito dos contextos locais para onde eram enviados e notícias variadas sobre campanhas missionárias e episódios do cotidiano das missões.

História e fotografia

A relação entre história e fotografia pode ser discutida a partir de um antigo ditado popular que afirma ser verdade o que vemos com os próprios olhos. Tal entendimento dialoga com parte do pensamento renascentista que acreditava ser a imagem realista, uma combinação exata, infalível e matemática entre largura, espessura e profundi-

* Professor efetivo do curso de História da Universidade Estadual de Pernambuco, unidade Petrolina. Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2009), graduação em História pela Universidade Federal do Ceará (2000). Atualmente, cursa doutorado em História cultural na UNICAMP.

dade, ou seja, uma reprodução fiel do real, independente das convenções sociais de seu desenhista, pintor, escultor ou arquiteto.

Segundo Maria Eliza Linhares Borges, a ideia de imagem realista teria influenciado a historiografia do século XIX que, através da escola metódica, compreendia a fotografia como espelho ou duplicação do real.

Ao adotar essa teoria e aplicá-la ao uso das imagens visuais na pesquisa e no ensino de história, a historiografia metódica, herdeira do racionalismo moderno, conjuga, de uma maneira singular, tradição e modernidade [...] Assim, sempre que o visto, traduzido em imagens, emanasse de olhos que tivessem sido colocados na posição correta, porque educado pelas técnicas da perspectiva, haveria uma perfeita correspondência entre realidade e imagem (Borges, 2011).

Apesar desse tipo de consideração, a hierarquia existente entre o documento escrito e outros tipos de registro da passagem do homem pelo tempo impunha grandes limitações ao uso da fotografia no trabalho dos historiadores. Sua inclusão no rol de fontes legítimas ocorreu apenas após a mudança do paradigma historiográfico que segue seu curso a partir do final do século XIX em um crescente questionamento dos fundamentos da escola metódica, encontrando seu apogeu na escola dos *analles* que impulsionou as mudanças do conceito de documento histórico, terminando por facilitar a incorporação da fotografia no conjunto de documentações válidas para o trabalho do historiador (Borges, 2011a).

Esse trabalho enfrenta problemas comuns à utilização de imagens oque, segundo Ivan Gaskel, ainda ocorre sob grandes limitações técnicas por parte dos “devotos de Clio”.

Embora os historiadores utilizem diversos tipos de material como fonte, seu treinamento, em geral, os leva a ficar mais a vontade com documentos escritos. Consequentemente, são muitas vezes mal equipados para lidar com material visual, muitos utilizando as imagens de maneira apenas ilustrativa, sob aspectos que podem parecer ingênuos, corriqueiros ou ignorantes às pessoas profissionalmente ligadas à problemática visual (Gaskell, 1992).

Teria sido apenas a partir das últimas três décadas do século XX que o avanço dos diálogos interdisciplinares passaram a contribuir de maneira mais intensa para que historiadores indagassem as fotografias com maiores recursos ligados ao conhecimento técnico das artes visuais sem perder de vista as questões propriamente históricas. Nesse sentido, Jesiel de Paula, no livro “1932 Imagens construindo a História”, afirma que

Nos últimos anos, algumas pesquisas de certos especialistas da imagem encontram apoio em certos conceitos estabelecidos ainda no século XIX, principalmente na teoria semiótica do pensador norte-americano Charles Sanders Peirce. A imagem fotográfica, sob a ótica de Peirce, tenderia a ser vista como um signo, ou seja, todo objeto, forma ou fenômeno que represente algo distinto de si mesmo. Ela englobaria concomitantemente as concepções teóricas anteriores. Ao mesmo tempo em que se manifesta como traço de um real (um índice, como uma pegada indicando a passagem de alguém) também se torna uma representação por semelhança ou analogia com o referente (um ícone como um mapa geográfico). E, simultaneamente, representa uma convenção social instituída em relação àquilo que a imagem designa: o contexto. Em outras palavras, adquire sentido como um símbolo, igual à cruz significando “cristianismo” (Paula, 1998).

É, portanto, a compreensão das análises fotográficas como um signo, um índice ou um meio para entender formas de ser, de estar e pensar o mundo de seus sujeitos um exercício de superação das práticas de análise mais inocentes. Para aplicá-la, é importante o domínio de um alicerce teórico e de procedimentos que orientem o trato do historiador com esse tipo específico de imagem com o qual trabalharemos.

Missões batistas na África lusófona: as fotografias na revista *o campo é o mundo*

A primeira consideração importante, sem a qual seria irrelevante o trabalho com esse tipo de material é que a fotografia, sem exagero, é fruto da imaginação do fotógrafo e se, por um lado, ela apresenta um fragmento do real, por outro, é uma expressão das artes gráficas resultando de um processo criativo. Fazem parte desse processo o contexto histórico, cultural e social, os objetos, paisagens, animais e pessoas fotografadas e, no centro, o artista (o fotógrafo) que decide pelas inclusões, exclusões e disposições dos elementos presentes e ausentes de sua obra.

A esse respeito, escreve o fotógrafo Brassã:

A fotografia é filha do mundo do aparente, do instante vivido, e como tal guardará sempre algo do documento histórico ou científico sobre ele; mas ela é também filha do retângulo, um produto das belas-artes, o qual requer o preenchimento agradável ou harmonioso do espaço com manchas em preto e branco ou em cores. Neste sentido a fotografia terá sempre um pé no campo das artes gráficas e nunca será suscetível de escapar desse fato (Brassã, 1968 apud Kossoy, 2003).

Por isso é importante ao historiador notar que o documento que se lhe apresenta é um produto, resultado, também, de um processo artístico no qual aquilo que é exposto como o real congelado em um recorte de espaço e tempo é, mais que isso, uma criação artística onde o fotógrafo, semelhantemente ao pintor, resolve preencher o seu retângulo com luzes, sombras e ângulos que constroem uma determinada realidade. A construção da imagem pelo fotógrafo, que é um sujeito social atuando de acordo com seus próprios códigos culturais, ocorre em companhia de uma série de indagações que fazem parte do jogo de inclusão e exclusão a ser analisado pelo historiador como uma espécie de contexto de produção da imagem onde se deve atentar para as informações sobre a recepção das fotografias, as intenções de quem as produziu, os sentidos que lhes são atribuídos em variadas temporalidades, as representações e os discursos que com elas se inscrevem em tramas políticas, culturais ou sociais.

Nas fotografias que estamos a considerar como fontes documentais, interrogações dirigidas a autoria das fotos, não podem ser respondidas se considerarmos apenas as informações da Revista *O Campo é o Mundo*, no entanto, através desse material, podemos identificar elementos que compõem padrões visuais em funcionamento dentro da comunidade composta pelo amplo conjunto de igrejas às quais essas fotos eram endereçadas.

Esses padrões visuais foram organizados nos conjuntos de imagens que se apresentam ao lado, selecionados no intuito de demonstrar a intenção da revista em revelar seu projeto missionário para a África. Quatro agrupamentos de fotografias foram com-



Fig. 001. Fotografia sem referência de autor, data e contexto. Localizada na página 4 da revista *O Campo é o Mundo*, n.º 4, 1966. Na posição superior da página a qual apresenta um texto cujo título é: “E a África?”



Fig. 002. Fotografia sem referência de autor, data e contexto. Localizada na página 4 da revista *O Campo é o Mundo*, n.º 8, 1967, no canto superior esquerdo, acima de um texto cujo título era: “Sua Religião lhe satisfaz?”.



Fig. 003. Fotografia sem referência de autor, data e contexto. Localizada na página 7 da revista *O Campo é o Mundo*, n.º 4, 1966. No canto esquerdo superior sugerindo uma integração com um texto cujo título era: “E a África?”

postos: no primeiro deles, representações de determinada África tradicional construída pela revista; no segundo, as cidades africanas e seus sinais de modernidade; no terceiro, retratos dos missionários brasileiros e, no quarto, procurou-se demonstrar a existência de uma zona de contato composta por estes e pelos africanos.

No primeiro conjunto quase sempre se nota a presença de um texto que, apesar de não oferecer informações sobre as condições de produção das fotos, faz parte da peça funcionando como conteúdo capaz de lhe atribuir sentidos construídos na companhia dos editoriais, dos artigos, cartas e legendas que compunham a revista.

Nesse primeiro grupo de imagens, merece destaque a predominância de africanos negros, com vestimentas e adereços tradicionais e, quando homens, sem camisa. Na **fig. 001**, carregam grandes presas de marfim, abrindo, aos leitores, possibilidades de associação da cena com a exploração do trabalho escravo para o comércio dessa valiosa matéria prima. A ausência de legendas nos impede de ter um acesso imediato a informações importantes como data, local e autoria da fotografia mas, por outro lado, pode revelar uma intenção por parte da revista: a construção de um tipo africano, explorado, carente da intervenção religiosa dos missionários batistas.

A **fig. 003** apresenta crianças negras, também sem camisa, em um cenário de vegetação, sem presença de nenhum tipo de edificação humana que representasse a civilização. Nesse sentido, estes pequenos africanos compõem com a floresta uma única realidade natural. Seus semblantes

parecem felizes ao olharem para cima em direção a um branco bem vestido, sobre o qual não podemos afirmar quem seja mas que, pode-se supor, fosse uma missionária ou uma representação desta sugerida pela revista.

Nesse primeiro conjunto de imagens os africanos representados não fazem uso de qualquer produto industrializado. O texto que acompanha as fotos número três e quatro, assinado por Oswald J. Smith, é particular porque tenta enfrentar uma discussão

sobre o relativismo cultural, chegando a afirmar que se os “pagãos” se considerassem satisfeitos com as suas religiões, melhor seria deixá-los como estão, no entanto, o envio de missionários para a África ocorreria baseado na certeza de que os povos africanos não pensavam dessa forma. O autor cita o caso dos maometanos que, em função de sua religião, faziam grandes cortes na cabeça e estancavam o sangramento com jornais, uma prova de que as religiões que predominavam no continente não traziam paz e conforto e não poderiam ser melhores que o cristianismo, (O Campo é o Mundo, 1967, n.º 8).

Podemos supor, também, que as vestimentas tradicionais, peitos nus, objetos artesanais, a natureza e os adereços presentes nas imagens parecem apontar para um africano “tribal” e, muito embora uma apologia do eurocentrismo não ocorra de forma explícita, essa opção da revista em divulgar (na década de sessenta e, portanto, antes do envio dos primeiros missionários, que chegaram em Moçambique em 1970)¹. Fotos de africanos não urbanizados, identificados com a natureza e à margem do mundo do consumo, apontava para a supremacia da civilização ocidental em detrimento dos valores, costumes, religiões e formas de produção da vida material africana. Acompanha esse discurso iconográfico a preocupação em afirmar que os africanos concordavam com essa hierarquia e esperavam por uma proposta religiosa que lhes libertasse de antigas maldições. Em outras seções, acompanhavam as fotos, textos dos próprios missionários, onde procuravam dar conta de sua realidade, seu cotidiano e seus próprios pontos de vista sobre suas missões e aspectos da cultura local. Em carta escrita pela missionária Albertina Ramos da Silva, publicada pela Revista em 1974, lemos:

[...] Sinto-me cada dia mais alegre e certa de que estou dentro da vontade de Deus. Não significa que não tenhamos sofrimento, espinhos e lágrimas, mas estou certa de que a obra de Deus, a quem servimos, precisa de lágrimas para ser regada e crescer. A “senda da glória” às vezes é difícil demais, porém não há maior alegria do que ver o Cristo vivo dominando o coração desse povo descendente de cão, filho amaldiçoado de Noé e por quem aqui viemos”. (O Campo é o Mundo, 1974, p. 18)



Fig. 004. Fotografia sem referência de autor, data e contexto. Localizada na página 17 da revista *O Campo é o Mundo*, 1969, no canto superior esquerdo da página que apresentava dois textos cujos títulos eram: “Aumenta o interesse de nossas igrejas por missões ultramarinas” e “Cresce o trabalho em África”.

¹ Segundo informação fornecida pela Junta de Missões Mundiais, disponível em: <http://missoesmundiais.com.br/historia-jmm/biografia-pr-joao-marcos-barreto-soares/>. Acessado em 13/11/2015.

A conhecida teoria camítica, relacionada às diferentes derivações e transcrições da palavra *Cam* do livro bíblico de Gênesis, não é mencionada em nenhum artigo da revista mas, ao que indica a carta, era aceita pela comunidade. Segundo essa tradição, este “filho de Noé teria sido o fundador de uma linhagem maldita erroneamente identificada com os negros da África tropical” (M’Bokolo, 2009, p. 50). Esta teoria foi fundamento de diferentes tipos de práticas e discursos inferiorizantes, discriminatórios e/ou racistas em distintos contextos históricos (Oliva, 2005).

Em outras fotografias, já acompanhadas por legendas, os sinais da indústria e de um modelo específico de desenvolvimento urbano marcado por largas avenidas, *boulevards* e arranha-céus são notados. São fotos publicadas em edições anteriores e posteriores a 1970, ano da chegada dos primeiros missionários batistas brasileiros em Moçambique demonstrando, que a agência missionária tinha conhecimento da diversidade africana, e da modernidade de suas grandes cidades e que, portanto, quando apresentava fotos de tipos africanos mais tradicionais sem legendá-las, era uma opção que se revelava:

A de criar um africano típico, capaz de sensibilizar as igrejas responsáveis pelo financiamento das missões.

Todavia, outras imagens disponibilizadas em diferentes sessões da revista mais associadas ao cotidiano dos missionários revelavam outros cenários:

Nessas fotos, notamos outros olhares e outras representações do continente africano. A legenda que acompanha a fig. 005, ao explicar que a jovem está ao lado da missionária porque já está preparada para o batismo, evidencia a existência de uma segunda África que, diferente da primeira, associada ao atraso econômico, cultural e espiritual, se aproximava mais



Fig. 005. Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 20 da revista *O Campo é o Mundo*, 1975. Na posição superior da página que dava continuidade ao texto da sessão denominada: “Moçambique”. Na legenda, é possível ler: “Maria do Céu é uma jovem que está ao lado da missionária Maria Ivonete porque já está preparada para o batismo. Uma casa em Moçambique.”

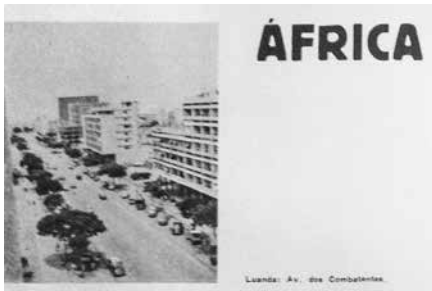


Fig. 006. Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 14 da revista *O Campo é o Mundo*, n.º 8, 1967. Na legenda, lê-se: Luanda: Av. dos Combatentes.



Fig. 007. Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 27 da revista *O Campo é o Mundo*, 1971. Na legenda, lê-se: Vista parcial da cidade de Lourenço Marques – África.



Fig. 008. Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 23 da revista *O Campo é o Mundo*, 1974. Na legenda, lê-se: “Valnice Milhomens Coelho, quando proferia o sermão oficial no VII Congresso da Mocidade Batista, na Primeira Igreja Batista de Lourenço Marques”.



Fig. 009. Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 33 da revista *O Campo é o Mundo*, 1972. Na legenda, lê-se: “A missionária Janice Kervey com Valnice, em Blantyre, no Congresso da União Feminina Batista Africana em 10/08/1972. Valnice usa o traje típico de Moçambique e praticamente de toda a África (capolanas e lenços).”

A missionária Janice Kervey com Valnice, em Blantyre, no Congresso da União Feminina Batista Africana, em 10/08/1972. Valnice usa o traje típico de Moçambique e praticamente de toda a África (Capolanas e Lenços).



Fig. 010. Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 34 da revista *O Campo é o Mundo*, 1972. Na legenda, lê-se: “A família Nite vai se acostumando, aos poucos, às comidas moçambicanas.”



Fig. 011. Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 14 da revista *O Campo é o Mundo*, 1972. Na legenda, lê-se: “Aí estão essas vidas consagradas ao Senhor. Uma família que há de ser uma grande bênção na África, onde já se encontra a serviço da Causa de Jesus Cristo: Pastor José Nite Pinheiro, sua esposa, Dona Cilcéia e seus filhos Gelson, Renato, Nilcéia e Nilce.”

de nossos modelos de desenvolvimento, assemelhando-se às nossas formas de vida, o que lhe credenciava, portanto, para o protestantismo batista brasileiro interessado em conhecer o contexto cultural de Angola e Moçambique, porém, indisposto a aceitar alguns traços dos modos de vida mais tradicionais africanos. Em matéria publicada em 1966, sobre um texto escrito pelo missionário Louis Borne, enviado pela agência missionária britânica Baptist Missionary Society em 1959 para Angola onde permaneceu até 1961, a revista destacou alguns elementos das culturas locais com os quais não pretendia negociar:

Talvez seja difícil imaginar o ambiente psicológico da mente de uma pessoa criada no puro fetichismo, que exerce influência tão profunda sobre sua mente, que chega a viver assombrada pelo paganismo. Muitos apesar de crentes. Por isso a igreja se torna tão exigente para o ingresso de novos membros. O meio ambiente também serve de base para justificar a disciplina da igreja. As orgias noturnas com os batuques que fazem vibrar a solitária noite, os tambores, a potentíssima bebida alcoólica e toda espécie de feitiçaria e imoralidade que se misturam. Essas coisas, como não poderia deixar de ser, são proibidas aos crentes (O Campo é o Mundo, 1966, n.º 4, p. 7).

Textos como esse podem iluminar a interpretação de conjuntos de fotografias tão distintos e reveladores do projeto missionário da Junta de Missões Mundiais na medida em que acentua o contraste entre duas diferentes Áfricas, percebido nas imagens. O exotismo de uma África Pagã identificada com o “fetichismo”, o “paganismo”, as “orgias noturnas” e o “alcooolismo”, era representado por fotos e reforçado por artigos que denunciavam a existência de práticas culturais combatidas pelos missionários e que, ao se inscreverem na revista, apelavam para a sensibilização do público leitor, circunscrito às igrejas batistas do Brasil.

Outro agrupamento de imagens diz respeito às fotos e aos retratos de missionários/as brasileiros/as. São fotos que nos permitem pensar em quem eram, como viviam, se vestiam, se organizavam em famílias e que tipo de mensagem passavam através de suas imagens, porém, sobretudo, essas fotografias possibilitam observar a relação entre os modos de vida, as atividades desses missionários e as alteridades construídas em uma zona de convivência comum a estes brasileiros e aos moçambicanos. Nas figuras 001, 002 e 004, trata-se de retratos posados, algumas vezes em estúdio. São imagens fotográficas captadas na sua estaticidade. Os retratos, segundo Boris Kossoy, são

registros mecânicos de fragmentos do mundo visível caracterizados em geral pela inexistência de fatos dinâmicos que poderiam eventualmente ser flagrados em sua espontaneidade. Os conteúdos dessas imagens mostram assuntos geralmente bem organizados em sua composição e aprioristicamente petrificados antes mesmo do congelamento fotográfico. Tratam em essência de imagens estáticas que contem assuntos também estáticos (Kossoy, 2003).

A **fig. 011** encontra equivalência perfeita na descrição de Kossoy. Uma pose preparada com antecedência, na qual os retratados trajam roupas aparentemente pensadas para aquele momento no qual eram registrados como uma família tradicional e equilibrada até mesmo no número de filhos: dois casais, meninos mais velhos e meninas mais novas. Também existiam casos de missionários solteiros, porém, sempre mulheres. Nas páginas de uma das edições da revista, a relação era a seguinte:

Em Moçambique: Pastor José Nite Pinheiro e Cilcéia Cunha Pinheiro; Valnice Milhomens Coelho; Albertina Ramos da Silva e Maria Ivonete da Costa. Em Angola: Pastor Levy Barbosa da Silva; Elizabeth Barbosa da Silva e Elnice de Brito. (Redação, 1974, p. 27).

Não encontramos relatos de homens missionários batistas brasileiros que não fossem para o continente africano acompanhados de sua “família missionária”. Podemos imaginar que, nessa condição, a Junta de Missões Mundiais sentia-se mais segura

para o envio destes, muitas vezes, jovens do sexo masculino. O assunto da poligamia africana era tratado em outras matérias da revista e, sempre, como aspecto de uma cultura pagã a ser combatido. A fotografia apresentada, portanto, parecia representar um modelo de missionário ideal, amparado e protegido por uma família cristã tradicional. Uma representação que “funcionava” dentro das comunidades protestantes:

As representações são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. As representações são variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (Chartier, 1990).

Nesse sentido, compreendemos algumas das fotografias dos missionários como representações que confirmavam, diante de sua denominação religiosa, o correto modo de ser e de estar no mundo e que, dentro da realidade africana, passaria a concorrer com outros precisando, portanto, fortalecer suas aspirações à universalidade fazendo avançar suas concepções de mundo social. As poses e as disposições das pessoas que compõem as fotos podem ser entendidas, portanto, como produções estratégicas com tendência a impor um mundo marcado por modelos de família e de culto, hábitos de sentar, modos de comer e vestir que não necessariamente seriam vitoriosos em razão das negociações e hibridizações culturais.

A noção de que essas representações eram construídas a partir da consciência de que existia um campo de concorrências culturais pode ser notada em cartas divulgadas pela revista onde as impressões dos missionários sobre os africanos apareciam em hiatos entre as principais informações acerca das realizações alcançadas. Em 1977, escrevia a missionária Valnice Milhomens sobre a localidade de Milha Oito, em Moçambique: “No dia 11 de Setembro, pela graça de Deus, tivemos o início do trabalho naquela localidade. Um bom grupo compareceu. Povo rude, e completamente ignorante das coisas espirituais” (Milhomens, 1977, p. 28).

Em passagens como essa, as missionárias assinalavam a distinção que estabeleciam entre o *eu* e o *outro* representado pelas palavras “rude” e “ignorante” com as quais eram inferiorizados. As representações quando forjadas pelos interesses dos grupos que às constroem estabelecem sentidos, autorizando os usos corretos dos saberes e dos espaços, manipulando as falas, os sons e os silêncios construindo, desse modo, uma forma de se comportar no mundo.

No entanto, essas representações, no período estudado, não podem ser entendidas como construções verticais executadas exclusivamente por missionários brasileiros, ao contrário, se construíam dentro de relações complexas entre estes, os africanos não convertidos ao protestantismo e os missionários autóctones. Dentro de um espaço que, segundo Stuart Hall, pode ser compreendido como uma zona de contato:

Através da transculturação “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante”. É um processo da “zona de contato”, um termo que invoca “a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunções geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam”. Essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa: a “co-presença, interação, entrosamento das compreensões e práticas no interior de relações de poder radicalmente assimétricas” (Hall, 2002).

No período das lutas de independência e na época pós colonial, vários moçambicanos e angolanos assumiam a tarefa de evangelizar seus próprios países e alguns já cruzavam o atlântico para alcançar as nações que tradicionalmente enviavam missionários a diversas regiões do mundo. Esse trânsito de relações e convívios, onde várias negociações culturais ocorriam, se dava dentro de um campo assimétrico que não impedia os africanos de se tornarem sujeitos diante da presença de missões brasileiras. Esse protagonismo pode ser pensado em diversas fotografias que assinalavam certa autonomia do missionarismo africano.

Na fotografia número doze, observa-se uma cerimônia de ordenação onde um africano consagra a outro para a atuação como missionário. Em 1966, a revista afirmava que, em Angola, há mais de duas décadas, existiam organizações locais como a Aliança Evangélica Angolana que cooperava com as agências missionárias e várias organizações missionárias locais que, em mútua colaboração com missões metodistas, batistas inglesas e canadenses respondiam pelo crescimento do número de evangélicos até o ano de 1961 (O Campo é o Mundo, 1966, n.º 4, p. 5).

Na **fig. 013**, uma angolana e uma aeromoça moçambicana posam para as lentes de um fotógrafo. Ambas estudavam em instituições de formação missionária brasileiras com o objetivo de retornarem aos seus países de origem para, então, desenvolverem suas atividades missionárias e, por último, a foto bastante emblemática de Firmino Chife, jovem angolano que, em 1974, fazia uma visita ao Brasil, sendo convidado para falar em importantes eventos promovidos pela Convenção Batista Brasileira.

Essa circulação de missionários africanos no Brasil e dentro do próprio continente africano confirma a existência de uma zona de contato complexa, dentro da qual as culturas e os sujeitos se refazem. As formas de culto, as liturgias e interpretações do protestantismo em solo africano estavam sujeitas a improvisações onde os missionários aprendiam a cantar seus hinos em dialetos locais como o Shangana (O Campo é o Mundo, 1971, p. 8) ou adaptavam suas formas de recolhimento do dízimo que, muitas vezes era pago com galinhas, ovos e batatas (1966, n.º 4, p. 6).

Considerações finais

Dessa forma, as fotografias apresentadas apenas representam pequena parte de um material volumoso que pode ser quantificado e classificado visando a melhor compreensão de determinada memória visual dos missionários batistas brasileiros, de suas representações de si, dos africanos de Angola e Moçambique e da zona de contato que formavam. Elas revelam as intenções do projeto missionário apresentado pela revista onde eram divulgadas.



Fig. 012.
Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 4 da revista *O Campo é o Mundo*, 1968, n.º 9. Na legenda, lê-se: “Rogai ao Senhor da Seara para que envie mais obreiros para a sua seara.”

Fig. 014.
Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 14 da revista *O Campo é o Mundo*, 1974. Na legenda, lê-se: “Firmino Chife, o jovem angolano que hora visita o Brasil empolgou-se quando falava à convenção. O irmão Chife vai retornar a Angola logo após o dia de missão estrangeiras.”



Fig. 013.
Fotografia sem referência de autor e data. Localizada na página 23 da revista *O Campo é o Mundo*, 1974. Na mesma página, cinco outras fotografias com legendas visíveis.



Podemos concluir, de modo preliminar, que os conjuntos fotográficos atuam na construção imagética de uma África bárbara, carente e inferiorizada; em um segundo momento, apresentam cidades modernas e preparadas para receber o projeto missionário batista; Representam os missionários brasileiros com suas formas de ser e estar no mundo e os missionários africanos que fizeram não apenas da África mas também do Brasil um campo missionário estabelecido dentro de um espaço onde as alteridades se davam em permanente construção.

O material fotográfico, além de revelar detalhes da rotina missionária em terras africanas, permite, quando em diálogo com os textos da revista, pensar a reprodução de estereótipos e a existência de complexas relações que permitem discutir diferentes

formas de colonialismos culturais, evitando a inversão de posições, reconhecendo a natureza assimétrica desses contatos, mas, sobretudo, compreendendo que os africanos também foram autores de suas histórias, concordando com Michael De Certeau quando este afirmava que “O lugar do sujeito é sempre uma construção social em mutação. O sujeito se fabrica e se desmancha permanentemente” (Certeau, 1982).

Referências bibliográficas

- Almeida, Vasni; Santos, Lyndon Araújo; Silva, Elizete da (2011), *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas dos Evangélicos Protestantes no Brasil*. Feira de Santana, UEFS Editora.
- Burke, Peter (2003), *Testemunha Ocular: História e Imagem*. Bauru-SP, EDUSC.
- Borges, Maria Eliza Linhares (2011), *História e Fotografia*. Belo Horizonte-MG, Autêntica.
- Carvalho, Vânia Carneiro de & Lima, Solange Ferraz de (2009), *Fotografias: Usos Sociais e Historiográficos*. In: *O historiador e suas fontes*. São Paulo, Contexto.
- Certeau, Michel (1982), *A Escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- Chartier, Roger (1990), *A História Cultural – entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro. Bertran Brasil.
- _____ (2002), *O mundo como representação*. In: *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.
- Gaskell, Ivan (1992), *História e imagens*. In: *Peter Burke: A Escrita da História*. São Paulo, UNESP.
- Hall, Stuart (2013), *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG.
- Kossov, Boris (2003), *Fotografia e História*. São Paulo, Ateliê Editora.
- M'Bokolo, Elikia (2009), *África Negra. História e civilizações tomo I (até o século XVIII)*. Salvador e São Paulo: EDUFBA e Casa das Áfricas.
- Oliva, Anderson Ribeiro. *A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v25n3/a03v25n3.pdf>
- Paula, Jeziel de (1998), *1932: Imagens Construindo a História*. Campinas-SP. UNICAMP.

Fontes documentais²

O Campo é o Mundo, Rio de Janeiro, julho a setembro de 1971, pp. 7-8.

Op. Cit., abril a junho de 1966, pp. 4-5.

Op. Cit., abril a junho de 1974, pp. 28.

² Algumas edições da revista não apresentam o número. Em lugar deste, apresentam os meses correspondendo ao trimestre da edição. Por esse motivo, a informação referente à numeração se encontra ausente de algumas referências, no corpo do texto e também aqui na relação de fontes documentais.

- Op. Cit**, 1967, n.º 5, p. 4.
Op. Cit, 1967, n.º 5, p. 5.
Op. Cit, julho a setembro de 1971, p. 8
Op. Cit, 1966, n.º 4, p. 4.
Op. Cit, 1967, n.º 8, p. 4.
Op. Cit, 1966, n.º 4, p. 7.
Op. Cit, janeiro a março de 1969, p. 17.
Op. Cit, julho a setembro de 1974, p. 18
Op. Cit, abril a junho de 1975, p. 20.
Op. Cit, 1967, n.º 8, p. 14.
Op. Cit, outubro a dezembro de 1971, p. 27.
Op. Cit, abril a junho de 1974, p. 23.
Op. Cit, outubro a dezembro de 1972, p. 33.
Op. Cit, abril a junho de 1972, p. 34.
Op. Cit, *Ibdem*, *Ibdi*, p. 14.
Op. Cit, julho a setembro de 1974, p. 27.
Op. Cit, janeiro a abril de 1977, p. 28.
Op. Cit, 1968, n.º 9, p. 4.
Op. Cit, julho a setembro de 1974, p. 23.
Op. Cit, *ibdem*, 1974, p. 14.
Op. Cit, julho a setembro de 1971, p. 8.



*Experiências missionárias
na África oriental e central*





“Two Kings of Uganda”: as relações entre a Church Missionary Society e o povo Baganda através do relato do Reverendo Robert Ashe, 1890*

Luis Frederico Lopes dos Santos**

p. 61-67

Introdução

Para este texto, selecionei um dos relatos missionários da Church Missionary Society, utilizado em minha pesquisa de mestrado pela Universidade Federal de São Paulo, Brasil, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Patrícia Teixeira Santos. Intitulado “*Two Kings of Uganda*”, o documento foi publicado no ano de 1890 e é de autoria do reverendo Robert Ashe. Nele, o missionário narra suas experiências durante o período entre 1882 e 1888, no qual esteve presente na missão da mesma Sociedade na colina de Kampala nos arredores de Mengo, capital de reino na época, atual território de Uganda.

Meu interesse é investigar as formas através das quais se construiu a narrativa com base nas experiências de contato com o povo Baganda e a estrutura social e política que o autor e seus contemporâneos convencionaram chamar de “reino” de Buganda. Procuo compreender os conflitos que se estabeleceram durante o processo que podemos chamar genericamente de enraizamento do cristianismo entre o povo Baganda, mas que concretamente deve ser buscado nas formas através das quais se estabeleceram as relações sociais entre missionários, nativos convertidos e o conjunto de chefias locais contrárias, indiferentes ou simpatizantes desta mesma fé.

Como indica o próprio título do relato, Robert Ashe se utiliza das figuras dos dois chefes máximos do reino de Buganda durante o período já destacado como o plano de fundo de sua narrativa. Segundo o próprio autor, tal chefe, o *kabaka*, na língua nativa, seria considerado por seus súditos uma figura divina e representaria em seu corpo

* Publicação póstuma da comunicação apresentada ao Colóquio Internacional Da Evangelização da África à África Evangelizadora” (Porto, Outubro de 2013).

** Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Estudante do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo, onde desenvolvia a pesquisa de mestrado intitulada *Missionários nativos e nativos missionários. Alexandre Mackay, Robert Ashe e Alfred Tucker: A Church Missionary Society e seus afiliados como agentes históricos na formação do Protetorado em Uganda*. Faleceu em dezembro de 2014.

a totalidade de seu reino. Os dois *kabakas* em questão são Mutesa I, que governou o reino de 1856 a 1884, e seu filho Mwangi II, *kabaka* de 1884 a 1888 e de 1889 até 1897, quando foi deposto. Dentre essas duas figuras, para Ashe será Mwangi que terá um destaque maior, uma vez que o missionário conviveu pouco tempo com Mutesa e também porque foi o Mwangi que empreendeu a maior perseguição aos cristãos em seu reino, justamente no período em que Ashe lá residia.

A partir deste ponto, aproprio-me da narrativa de Robert Ashe para apresentar o que o autor descreve como a estrutura política do reino. Estou ciente de que tanto as analogias contextuais, como os termos utilizados para as descrições das unidades e cargos políticos, a exemplo das abstrações do “reino” e do “rei”, são simplificações do autor em sua tentativa de tradução cultural e que este processo pode distorcer o significado das estruturas locais. No entanto, me utilizarei destes termos, uma vez que foge ao escopo desta apresentação uma definição sociológica aprofundada dos termos nativos. O que interessa no momento são as relações entre este chefe máximo e seus súditos, com ênfase para os demais chefes e para os pajens da corte, assim como para os escravos. Divido esta apresentação em três partes com a finalidade de primeiramente expor o que Robert Ashe descreve como a estrutura sociopolítica local, para assim poder interpelar a fonte a partir da seguinte pergunta: como o missionário em questão interpreta os massacres de cristãos nativos dos anos de 1885 e 1886 e como nesta interpretação estes se vinculam aos conflitos criados pela presença das missões anglicana e católica (no caso católico, os *Pères Blancs*, ou Padres Brancos) no reino desde sua chegada no ano de 1877?

A condição política de Buganda

Como já foi dito, mesmo que o relato trate de temas muito variados, é na figura social do *kabaka* que a narrativa se estrutura. O reverendo Ashe se utiliza da explicação sobre o processo de escolha de um novo *kabaka* para expor as relações sociais que observou dentro da elite Baganda. O *kabaka* seria eleito por uma assembleia dos maiores chefes do reino, os *Bakungu*, chamados pelo autor de “condes”, e outros chefes menores cujas denominações são diversas. Os condos eram os soberanos hereditários das quatro províncias do reino, que juntamente com a província da capital, sob a chefia do próprio *kabaka*, formavam as cinco unidades do reino. Os chefes menores ou subchefes são nomeados como lideranças dos diferentes “ofícios” ou grupos sociais ligados à corte e ao rei, como, por exemplo, o chefe dos escravos, o chefe dos guardiões dos portões e o chefe das marchas de guerra. Cada conde possuía sob seus serviços, assim como rei, um grande número de subchefes. Além destas duas categorias de chefia, Ashe ainda descreve outros cargos mais ou menos importantes que irão se ligar à corte do *kabaka* e aos concelhos das províncias. Dentre todas as nomeações que o novo rei realiza se destacam os chefes escolhidos para constituir seu conselho particular, chamado *Lukiko*, e dentro deste o cargo de maior confiança e poder depois do próprio rei, a saber, o *Katikiro*, associado por Ashe à função de Chanceler ou Primeiro Ministro. Após expor seu entendimento do processo de constituição do panorama político de Buganda, o reverendo expande sua caracterização desta sociedade ao incluir em sua análise a ideia de classes sociais. Segundo o missionário, a sociedade em questão se

dividiria em três classes principais com características próprias. O critério de separação destas seria a posse de terras, por um lado e a posse da liberdade por outro. Sendo assim, a classe mais poderosa eram os chamados *Bataka*, nome cujo significado literal é "o povo do solo". Ashe se refere a eles com termos da história econômica e política europeia, caracterizando-os como a antiga *gentry* proprietária de terras, e ao mesmo tempo como uma classe de senhores feudais, detentores de diversos privilégios em relação aos seus súditos. Os *Bataka*, segundo o autor, possuíam poder absoluto de vida e morte dentro de suas propriedades, chamadas de *sazas*, além de possuírem cargos de chefias locais hereditárias e, portanto, serem os responsáveis pela cobrança dos impostos em nível local.

A segunda classe em importância eram os *Bakopi*, ou camponeses. Eles geralmente se ligavam a algum mestre ou chefe local, possuindo, no entanto, o direito de servir a quem eles bem entendessem. Segundo o reverendo, alguns *Bakopi* se tornavam também chefes, principalmente quando seu pai já havia se destacado em cargo de chefia, quando sua mãe possuía uma alta posição na hierarquia local ou então quando se destacavam por suas qualidades pessoais. É importante destacar que quando os filhos dos *Bataka* e dos *Bakopi*, observadas as diferenças apontadas, eram identificados como chefes em potencial, eles assumiam primeiramente a posição de pajens seja na corte do *kabaka*, seja nos conselhos dos demais chefes. Os pajens caracterizavam um grupo social específico e assumiam as mais variadas funções dentro das chefaturas, não possuindo, no entanto, nenhum cargo ou poder político, que só seria alcançado com a maturidade e apenas por aqueles que mais se destacassem.

A classe mais baixa na escala criada por Ashe era a dos *Badu*, ou escravos. Estes se caracterizavam por não possuírem nenhum direito. Segundo o autor, seus corpos e sua castidade não lhes pertenciam e estavam sempre expostos ao abuso de seus mestres assim como suas vidas poderiam ser tiradas sem necessidade de qualquer explicação.

A visão do estrangeiro como suspeito

Após este breve escrutínio das formas de organização social feito por Ashe e apresentado aqui, podemos entender melhor os conflitos que a chegada dos missionários ocasionaram e a desconfiança nascida em torno da figura do europeu, assim como de outros povos estrangeiros. Robert Ashe aponta dois caminhos de interpretação para explicar o que ele chama de "caráter suspeito" do povo Baganda, e, principalmente, dos *kabakas*, em relação aos estrangeiros. Primeiramente o autor aponta para a força simbólica de uma antiga profecia corrente em Buganda de que este país seria conquistado por um povo vindo do leste. Ele afirma ser esta a causa da grande "inveja" com a qual eles olham para os estrangeiros que desejam sair de ou vir para Buganda daquela direção. Até o momento não busquei outras fontes que me permitam tentar dimensionar a importância que os nativos davam a esta profecia. No entanto, o que é possível afirmar é que Ashe narra esta "superstição" de modo a infantilizar os Baganda. Todavia, o autor logo em seguida sugere uma segunda alternativa para a suspeita em relação aos estrangeiros, a saber, o fato de que os europeus, assim como os egípcios, estariam, de diferentes formas, visando Buganda como rota de comércio ou de passagem.

Esta interpretação demonstra, inclusive para o próprio autor, o poder dos nativos, de perceber as mudanças sociais a sua volta, entender ou inferir que tais mudanças

podem interferir na manutenção de seu poder local e, portanto, tentar se proteger delas ou até reagir contra elas. Um pequeno fragmento de diálogo sobre o assunto pode ilustrar tal percepção. Neste, o *kabaka* Mutesa, em conversa com Alexander Mackay, missionário leigo companheiro de Ashe na missão, afirma o seguinte: “Eu sei que vocês, homens brancos querem muito ver o que há depois de Busoga, mas eu nunca permitirei isso”. Ashe aventa a possibilidade, muito pertinente, de que o monarca pretendia, na realidade, evitar que os europeus chegassem às reservas de marfim encontradas naquela região e as transportassem por outra rota que não por Buganda, fazendo com que este reino perdesse as vantagens que tirava deste comércio. No entanto, o argumento de Ashe, apresentado no relato através dos diálogos que realizou com Mutesa, Mwanga e outros chefes, está centrado na necessidade de uma distinção clara entre o caráter da presença missionária no reino e as intenções de agentes imperiais que transitavam pela região, lembrando que no período tratado nenhum destes ainda havia se estabelecido, ou trazido exércitos para o reino. Todavia, o autor reconhece que os chefes locais tiveram diversos motivos para associar os missionários às forças do império. Nas suas próprias palavras:

“Era realmente natural que nós fôssemos vistos como agentes diretos e representativos de nosso país, já que os homens brancos de quem os Baganda possuíam algum conhecimento eram administradores ou governadores – Baker, Gordon, Emin. Mais ainda, a aproximação gradual do Egito pelo norte com seus poderosos pashas brancos era uma fonte constante de preocupação para o povo Baganda. Buganda foi, na verdade, ocupada por um tempo por tropas egípcias, e a bandeira egípcia foi hasteada por seu líder quase debaixo do nariz de Mutesa”².

Mesmo que as evidências, pelo menos aos olhos do Baganda, indicassem a relação intrínseca entre missionários, de um lado, e europeus e egípcios a serviços de seus respectivos governos, de outro, Ashe mantém sua postura ao afirmar que embora ligados por questões diplomáticas, os missionários possuíam um status diferente dos demais estrangeiros. Seu posicionamento, e a dificuldade de mantê-lo estão expressos em seu pedido de ajuda ao Consul Geral britânico da África Oriental, estabelecido em Zanzibar como fica claro na citação seguinte:

“(...) ele (o Consul) escreveu distintamente para Mwanga contando-o que nós éramos somente professores de religião e nada mais. Nós éramos os únicos ingleses em Buganda no período, e ele nos requisitou que pedíssemos a Mwanga para enviar cartas as quais ele mandou junto com nossa correspondência para Emin Pasha. Nós éramos, portanto o canal natural de comunicação entre desafortunado pasha no norte e a costa oriental, e assim a suspeita que havia mal adormecido foi novamente despertada, de que nós estávamos em conluio com os malvados “Batuluki” (Egípcios) do norte”³.

¹ “I know you white men want exceedingly to see what there is beyond Busoga, but I will never permit it” In Ashe, Robert P. *The Two Kings of Uganda*. St. Dunstan’s House, London, 1890, p. 112.

² “It was indeed natural that we should be looked upon as direct agents and representatives of our country, since the white men of whom the Baganda had any knowledge were rulers and governors – Baker, Gordon, Emin. Moreover, the gradual encroachment of Egypt from the north with her powerful white pashas was a constant source of alarm to the Baganda people. Buganda was indeed for a while occupied by Egyptian troops, and the Egyptian flag was hoisted by their leader almost under Mutesa’s nose” In *The Two Kings of Uganda*, p. 114.

³ “(...) he (the Consul) wrote distinctly to Mwanga, telling him that we were only teachers of religion and nothing more. We were the only Englishmen in Buganda at the time, and he requested us to ask Mwanga to forward letters which he sent with our mail to Emin Pasha. We were thus the natural channel of communication between

Tudo indicava, aos olhos dos *kabakas*, e principalmente de Mwanga, que reinou durante o período do auge da corrida para o interior da África pelas potências europeias, que os *Bazungu*, ou europeus, e os *Batuluki*, egípcios, tinham "(...) o propósito que aos seus olhos se tornava mais e mais evidente de dominar o país. Será visto que existiram muitas circunstâncias (...) combinadas para dar cor à crescente suspeita levantada pelos soberanos de Buganda"⁴.

Todos estes elementos se combinavam, portanto, para criar uma relação tensa entre os "homens brancos", fossem eles professores ou soldados, e os chefes nativos. No entanto, todos os elementos até agora extraídos das reflexões de Ashe são de origem externa à sociedade Baganda, enquanto o autor cita apenas um elemento que pode ser considerado interno, a saber, a própria educação oferecida pelos missionários. Tal instrução pode ser considerada um fator interno, pois foi produzida em conjunto entre os agentes da missão e os nativos que a procuraram. Ashe relata que os métodos missionários eram vistos com perigosos, uma vez que eles estavam dispostos a ensinar os "*balenzi*", ou garotos, na sua maioria pajens, e os "*badu*", escravos. O perigo residia no fato de que muitos de seus alunos eram jovens aristocratas que no futuro seriam poderosos chefes e se reuniriam em torno da missão para ouvir o que os missionários tinham a dizer e para ler os livros que eles indicassem. Os escravos dados de presente ou comprados e alforriados pelos missionários causavam uma preocupação menor aos chefes, não deixando de incomodá-los, no entanto, o fato de que estes europeus estavam aos poucos se constituindo como força capaz de interferir no comércio de pessoas, a muito estabelecido no reino.

Convertidos e mártires Baganda

Para compreender melhor a dimensão que o processo de cristianização tomou no reino, e, principalmente, para compreender o que, na interpretação de Ashe, levou o *kabaka* Mwanga a matar diversos cristãos, dentre os quais muitos chefes e subchefes, é preciso primeiramente averiguar como o reverendo caracteriza este rei e como ele descreve sua forma de agir em relação aos seus súditos.

Ashe apresenta Mwanga sempre como um tirano, um rei que muda constantemente de opinião e procura culpados para seus próprios infortúnios. Há também um tom de deboche presente na descrição de um rei fútil, orgulhoso e até mesmo infantil. No entanto, a característica mais marcante deste soberano seria a grande suspeita que ele nutria em relação a todos em seu reino, inclusive a vários dos chefes escolhidos por ele mesmo. Para ilustrar sua afirmação, Ashe descreve um episódio em que o rei teria agido de maneira traiçoeira para com Alexander Mackay. Mwanga teria dado ordens para que Mackay levasse uma canoa a um ponto específico do lago, ao mesmo tempo em que teria dado outra ordem ao carrasco da corte para matar o missionário quando este chegasse ao local marcado. Mackay, entretanto, foi informado, entre outros, pelo

the beleaguered pasha in the north and the east coast, and so the suspicion that which had hardly slumbered was again awakened, that we were in league with the dreaded "Batuluki" (Egyptians) from the north". *In The Two Kings of Uganda*, p. 120.

⁴ "(...) a purpose which to their eyes became more and more evidently that of seizing the country. It will be seen that there were many circumstances (...) combined to give color to the growing suspicious entertained by the rulers of Buganda". *In The Two Kings of Uganda*, p. 115.

próprio *katikiro* e consegue fugir da armadilha, saindo do reino logo em seguida para esperar os ânimos se acalmarem. Ao voltar, faz uma visita ao *kabaka* e lhe questiona sobre o porquê da tentativa de assassinato. Segundo Ashe, o rei se surpreende com a pergunta e deseja saber quem lhe passou esta informação. O assunto é levado até um juiz da corte que se vê obrigado a dar ganho de causa ao missionário. Esse episódio revela que as redes de relações interpessoais criadas pelos missionários através do aumento do número de pupilos e batizados, mas também através das boas relações entre os cristãos algumas figuras da corte não necessariamente simpatizantes da nova religião, como é o caso da amizade entre Mackay e o *katikiro*, começavam a interferir de forma concreta em uma prerrogativa real que Ashe considera central na corte Baganda, a saber, o poder do *kabaka* de dispor, dentro de limites sociais definidos, da vida e das ações de seus súditos e de seus convidados.

Mackay e Ashe foram perseguidos e ameaçados diversas vezes, no entanto, a não ser pelo caso descrito acima, Ashe dá a entender que devido ao fato de serem europeus e serem convidados, por mais que Mwanga desejasse suas mortes havia o receio de que estas poderiam despertar o ódio dos ingleses, os quais ele sabia que possuíam um grande poderio militar instalado na costa oriental, não tão longe de Buganda. Já os nativos convertidos ao cristianismo, ou mesmo os que ainda não haviam sido batizados, mas frequentavam as aulas de leitura na missão desrespeitando as ordens do rei, não mereceram tal cortesia. Em 1885, Mwanga ordena a prisão e a morte na fogueira de diversos garotos cristãos, dentre eles alguns ex-escravos alforriados por Mackay e Ashe. No entanto, é no mês de maio de 1886 que a situação atinge seu estopim, naquilo que Ashe nomeia o “ato de coroação da cruel tragédia” que se abateu sob os cristãos do reino. Do início ao fim deste mês se deu a prisão, a mutilação e o espancamento público de vários cristãos, culminando com a construção de uma pira na qual foi amarrado mais de trinta nativos, tanto anglicanos, quanto católicos e queimados vivos. Este acontecimento suscita diversas discussões, mas para o momento gostaria de destacar o fato de que tal perseguição não seguiu uma única lógica, mas esteve repleta de conflitos que precisam ser averiguados. Como afirma Ashe, existiram chefes proeminentes de dentro da corte do *kabaka* que foram mortos por assumirem sua fé; ao mesmo tempo existiram pajens também cristãos confessos que receberam punições severas, mas foram poupados. Outro detalhe interessante é o fato de que existiram pajens e chefes punidos, entretanto poupados e que alguns anos depois receberam altos cargos na corte. Podemos citar dois exemplos significativos. O primeiro é o caso de Nyonyi Entono, chefe influente da corte de Mwanga que foi mutilado publicamente, e, no entanto, receberá mais tarde o título de *katikiro* pelas mãos deste mesmo rei. O outro é o caso de Apolo Kwaga, pajem a quem Mwanga agrediu pessoalmente, mas que não foi morto. Apolo, no entanto, se difere de Nyonyi, uma vez que alguns anos depois lutou ao lado dos ingleses para depor este rei e colocar no trono seu filho.

A passagem que descreve a discussão entre Mwanga e Apolo ainda nos traz outro elemento relevante. Segundo Ashe, o rei não pergunta ao pajem se ele é cristão, mas sim se ele é leitor, ao que o súdito responde “sim, eu leio, meu Senhor”. Mais do que saber se esta foi realmente a frase proferida no momento, é importante notar a ênfase que Ashe lhe atribui e o orgulho que ele lhe imprime. Entendo que mesmo Ashe compreendia que o que era designado como “verdadeira conversão”, ou seja, a fato de acreditar piamente nos ensinamentos do evangelho, não estava presente em todos os

nativos que se ligaram à missão. Não estou afirmando que esta entrega total à fé não fosse um fator importante neste processo, mas sim que o fato de saber ler o evangelho e outros textos religiosos apresentados pelos missionários se constituiu em si mesmo uma forma de identificação que ligava pessoas de diferentes grupos sociais e acabou por criar novos grupos reunidos em torno da experiência comum de contato com a missão. Portanto, posso afirmar que a "conversão" ao cristianismo funcionou como uma via de mão dupla fazendo que alguns procurassem a missão e se encantassem com os ensinamentos ali pregados, enquanto outros antes de procurar compreender as lições do evangelho buscassem na associação com este novo grupo social em formação uma forma alternativa negação do poder absoluto do *kabaka*.

Para além desta identificação com as novas convicções religiosas, ou mesmo através delas, chefes Baganda que tinham seu poder limitado pelo *kabaka*, e também súditos sem posição política ou mesmo ex-escravos, se apropriaram das novas condições sociais e lutaram para garantir seus direitos à propriedade ou à liberdade em um reino em plena metamorfose política. A interferência dos egípcios, dos árabes e dos europeus, mesmo que a destes últimos ainda fosse pequena neste período, alteraram rotas de comércio e inseriram novos agentes sociais na rede Baganda. Ao mesmo tempo, internamente, a conversão de chefes ao Cristianismo e também ao Islã criaram novos significados e novas obrigações que, neste período, estavam em processo de integração às práticas de poder Baganda⁵.

Por outro lado, é inegável que a filosofia cristã pregada pelos missionários tenha de fato cativado uma parcela significativa dos Baganda uma vez que diante da morte certa muito foram capazes de afirmar sua fé. Neste ponto, concordo com o historiador John Taylor⁶, que afirma que a forma violenta da perseguição destes anos reforçou a fé e o compromisso com a missão daqueles cristãos que sobreviveram e foi um dos motivos para o grande aumento de convertidos que se deu no período subsequente.

Referências bibliográficas

- Ashe, Robert P. (1890), *The Two Kings of Uganda*. St. Dunstan's House, London.
- Hanson, Holly Elisabeth (2003), *Landed Obligation: the practice of power in Buganda*. Heinemann, Portsmouth, NH.
- Taylor, J. V. (1958), *The Growth of the Church in Buganda*. Londres: S.C.M. Press.

⁵ Hanson, Holly Elisabeth (2003), *Landed Obligation: the practice of power in Buganda*. Heinemann, Portsmouth, NH.

⁶ Taylor, J. V. (1958), *The Growth of the Church in Buganda*. Londres: S.C.M. Press.



Religiosidade e conversões: mudanças no reino de Buganda (1868-1956)

Lúcia Helena Oliveira Silva*

p. 69-77

Durante a primeira metade século XIX e início do sec. XX o reino de Buganda no leste da África sofreu mudanças rápidas que ameaçavam a sua autonomia e poder, incluindo guerras civis, repetidas conversões ao cristianismo e a transição do domínio dos diversos reinados para o domínio colonial britânico. Buganda Toro, Bunyoro entre outros eram reinos da região da atual Uganda. Esta área passou a ser conhecida pela a partir dos escritos do explorador Richard Francis Burton que havia organizado uma expedição para encontrar a fonte do rio Nilo junto com John Hanning Speke, sendo patrocinados pela Royal Geographical Society. Na primeira tentativa em 1855 não obtiveram sucesso sendo atacados pelos povos locais da região da então “Somaliland”. Porém eles não desistiram e em 1857 seguindo por um caminho alternativo, os exploradores chegaram ao lago Tanganica. Apesar dos esforços, não havia evidências de ligação do lago com o rio Nilo. Porém foram informados da existência de outro lago ao norte de onde estavam. Uma nova incursão se deu sob liderança de Speke uma vez que Burton estava doente e houve o encontro de outro lago. Tinha o de nome Nyanza e foi batizado primeiro de Vitória Nyanza e depois Rainha Vitória em homenagem a autoridade da coroa britânica. Ali se acreditava que haviam encontrado a nascente do rio Nilo a despeito e não haver nenhuma prova desta descoberta. Aos jornais britânicos pouco interessava a falta de evidências e a notícia da descoberta da nascente do Rio Nilo foi fartamente noticiada pelo mundo sendo creditada aos exploradores Speke e Burton. Ali nascia Uganda para o mundo ocidental.

Na outra década seguinte ampliou-se a presença de exploradores na região centro-africana e a divulgação dos povos e acidentes geográficos da região motivaram pessoas na Europa a conhecê-la mais a fundo. A Church Missionary Society um grupo formado por membros voluntários da Igreja Anglicana se interessou em evangelizar os povos da região. Logo após esta instituição, outros grupos também se interessaram pelo lugar que fazia parte de uma rota muito lucrativa que ligava o litoral árabe as regiões centro africanas e regiões do norte do continente). O interesse pelo comércio e a presença dos missionários trouxeram grandes modificações aos reinos ali presentes. Boa parte das mudanças foi imposta pela política do colonialismo iniciado a partir da Conferência de Berlim e implementada em todo o continente africano. No caso de Buganda a chegada de estrangeiros como os europeus não era novidade. Desde 1844

* Universidade Estadual Paulista.

vivia-se sob o domínio muçulmano com a adoção da fé islâmica pelos reis dos reinos ali presentes e consequente adoção obrigatória da fé por parte da população. Mudança de fé envolvia costumes, política e mudanças como facilidades ou endurecimento nas relações de comércio como proteção e privilégios de comércio, pedágios maiores ou menores cobrado de caravanas, aceitação ou não da escravização, cobranças de taxas para a população entre outros aspectos.

Alguns aspectos deste processo foram percebidos relatados por um homem nascido nesta região; seu nome Ham Mukasa. Mukasa foi um jovem nasceu sob o período de domínio islâmico e, em sua adolescência converteu-se em cristão anglicano. Educado pelos costumes ancestrais de seu grupo e pelos costumes muçulmanos, se tornou cristão. Esta fusão de modos de vida acontecia ao mesmo tempo em que ocorriam as mudanças em todo o continente. Porém a possibilidade de seu testemunho nos permite entender os meandros sociais que implicava nas mudanças maiores sobre a vida da população. A vida de Ham Mukasa foi colhida como testemunho de conversão dos povos locais a fé cristã e foi considerado tão emblemática que sua biografia foi incorporada ao livro produzido da Church Missionary Society. Este livro foi escrito pelo religioso Alexander Mackay (1849-90), membro da Church Missionary Society (CMS) e também educador de Mukasa. que contava a história da missão religiosa da Igreja Anglicana na região do Congo e Uganda.

Este tipo documental se tornou muito comum a partir do final do século XIX e objetivava difundir o trabalho missionário e angariar fundos para o trabalho missionário na África. Após a metade do sec. XX no período de independência das nações africanas, as fontes missionárias passaram a ser vistas como testemunhos da dominação colonial e, portanto comprometidas. Foi apenas na década de 1980 que a partir e um olhar crítico da antropologia que se voltou a recuperar tais como fontes com os estudos como os de John e Jean Comaroff *Body of Power, Spirit of Resistance (1985)* e *Of Revelation and Revolution (1992)*. Estes estudos reconheceram os potentes testemunhos do “encontro colonial” e da presença dos processos culturais, não como um sistema fechado de signos mas como conjunto de experiências ou práticas dinâmicas. Assim, a história de vida de Ham Mukasa que foi escrita para mostrar sua conversão ao cristianismo traz por outros olhares, sua agência perante as mudanças que o abarcam com suas críticas, ainda que não tenha sido escrita diretamente por ele e sim por um missionário. Segundo Mukasa ele e alguns meninos quando crianças costumavam roubar cabras que pertenciam a pessoas ricas como o rei e o chefe local. Depois de roubarem, eles matavam, assavam e comiam os animais deixando apenas os cascos e cabeça em lugares que ninguém poderia encontrá-los. Ainda segundo ele roubavam os animais destas pessoas porque eram poderosas, tinham muitos animais e seria difícil saber se haveria ou não a falta deles. Então sobreveio uma praga e muita gente morreu. Surgiu então a história de que aquela praga acontecera devido aos ladrões de cabras e começaram a falar dos meninos ladrões. Mukasa fugiu e ficou escondido na casa de seu pai por muito tempo dando a entender que tinha a desconfiança de que usava a manifestação da praga, um fato comum, para descobrir e punir os culpados pelo roubo das cabras. Ou seja, se roubavam das pessoas mais ricas, certamente eram estas pessoas que estavam interessadas na descoberta dos responsáveis bem como pela punição. Seu olhar arguto chama ali a atenção para a uma sociedade hierarquizada onde os pequenos roubavam não quaisquer pessoas, mas as mais importantes

e, portanto as que tinham mais. Fica claro também que eles tinham noção do que estavam fazendo uma vez que praticavam o roubo à noite e escondiam as evidências como os restos dos animais. Não nos cabe dizer se o que fazia Mukasa e seus amigos era certo ou errado, e isto ele mesmo o faz, mas ler para além do que ele diretamente fala. Sua narrativa fala de sua infância vivida em uma sociedade que tinha com diferenças socioeconômicas e uma forma de burlar estas diferenças. É preciso lembrar que entre os reinos da região, a terra pertencia ao rei e o uso por parte dos súditos era uma concessão, cabendo ao rei a parte maior. Ali ainda que de um modo inocente havia um processo de resistência que traduzia de diversas formas naquela e em outras sociedades. Para James Scott (1992) resistência e rebelião sempre foram condições de todas as épocas e lugares. A erupção de uma rebelião ou um ato infracionário sempre aponta a existência de conflitos, desigualdades e injustiças. Ele afirma que para além das formas tradicionais de contestação existem as formas cotidianas de resistência que pode se manifestar em práticas cotidianas e fragmentadas. Assim fazer corpo mole, dissimular e furto são formas elencadas de resistência por parte dos grupos de menor poder. O roubo de Mukasa se caracteriza como uma prática cotidiana e informal. Não tinha uma pretensão de política organizada e é caracterizada como uma resistência incidental que visa a satisfação individual e não busca contestar a base da dominação, mas uma acomodação dentro do sistema de dominação (Scott, 1985, p. 292, *apud* Menezes, 2002).

Já adolescente, Ham Mukasa aceitou ser alfabetizado em inglês o que ampliou seu conhecimento de línguas, pois como diversos membros da comunidade de Buganda ele tinha o domínio de línguas como o swahili, árabe e os idiomas bantos. Seu apuro no inglês foi importante pois tornou pajem do rei Mutesa. Ele também foi secretário do político e etnógrafo ugandense Apolo Kagwa (1864-1927) e acompanhou o rei Kati-kiro em visita oficial a reino britânico para participar da coroação de Eduardo VII em 1902. Esta experiência resultou um livro cujo relato de viagem narra as impressões rei de Uganda e as suas próprias sobre a Inglaterra do início do século XX.

O livro sobre a vida de Mukasa inicia falando de suas memórias quando era criança, depois jovem e no momento da escrita ele se situa “agora no momento de sua maturidade quando estava entrando no período do anoitecer” (p. 173). Mostrando a importância dos costumes familiares ele conta uma passagem de sua adolescência:

Quando eu era um rapaz minhas tias deram-me encantos para usar e pequenos pedaços de barro para engolir e um remédio chamado bulezi com o qual garante-se a obtenção de um cargo bom (chefia) dada pelo rei. Minhas tias asseguram-me que se eu fizesse como elas diziam, acreditasse nestes encantamentos e os respeitasse quando eu crescesse, eu também me tornaria um chefe abaixo do rei. É claro que era lago sem sentido, mas eu acreditei totalmente e durante muito tempo até que eu tornei-me cristão (p. 174, 2.º parágrafo).

No pequeno trecho ao narrar as memórias certamente o missionário que escreveu seu testemunho viu na narrativa um importante exemplo da conversão de Mukasa que reconhecia que aquele rito era algo de seu passado antes da conversão. Contudo, ao rememorar-lo observa-se a presença das crenças e tradições importantes o suficiente para serem lembradas. Mukasa afirmava ser tolice mas a história não tinha sido esquecida mesmo naquele momento agora que estava mais velho. Teria ele deixado de acre-

ditar no encantamento que suas tias haviam feito? Ele dizia que sim mas também era igualmente verdade que ele tinha se tornado um homem importante e próximo ao rei. Ser próximo do rei deu a ele um importante lugar no grupo social daquela sociedade embora a presença colonial inglesa esvaziasse cada vez mais o sistema de organização política encabeçado pelo rei. Segundo Holly Hanson (2009) na região da antiga África Oriental os reinos viviam autonomamente sob a autoridade maior de um rei que servia como uma espécie de gestor. Por exemplo, até 1830 existiam cerca de 292 chefes que tinham como rei na Kabaka (rei) Ssuna, que governou aproximadamente entre 1830 e 1858. As relações entre chefes e reis eram construídas nas relações de poder e acomodações com uma espécie de senhor no caso, os reis e seus vassalos.

A teia de relacionamento envolvia obrigações e cargos de prestígio. O próprio pai de Ham Mukasa havia sido uma espécie de chefe de uma área menor (distrito) cargo que envolvia mais formalidade e nem tanto poder. A descentralização do poder real acabava por ser também uma limitação do poder do rei. Ainda assim fazer parte da extensa rede de relações do chefe ou do rei era galgar um cargo de prestígio e Mukasa tinha conseguido este feito. Neste sentido, a narrativa sobre a escolha da profissão nos dá indícios de suas expectativas e as da família pois suas tias atuaram com conselheiras com poderes mágicos para que tivesse sucesso na vida. Fazer encantamentos e aconselhar era ações familiares mas também representavam poder naquela sociedade. Em Buganda na segunda metade do século XIX algumas mulheres e faziam parte também do grupo burocrático mas com o advento dos costumes ocidentais o poder político que as mulheres reais tinham exercido foi diminuído.

Tal mudança deveu-se pelo aumento da violência do século XIX e pelo processo de apagamento das funções femininas na estrutura burocrática do poder da memória através da educação colonial. A violência crescente do tráfico de escravos do século XIX acabou por corroer a complexa teia de relações de poder local. Paulatinamente, com o aumento da influência inglesa e o advento da condição de protetorado, as autoridades coloniais esvaziaram o poder de mediação dos reis e conselheiros na região e passaram a reconhecer apenas burocraticamente aqueles classificados nas categorias de chefes. Ham Mukasa continuou tendo prestígio por dominar a língua inglesa e vivenciou essas grandes alterações. Muito possivelmente ele tentou fazer uma adesão ao modo de vida apresentado pelos ingleses e, possivelmente era uma estratégia para sobreviver aquele momento e obter melhores condições de vida.

As condições de conversão de Mukasa são um tanto confusas. Em sua biografia o interesse despertara a partir da possibilidade de ler, condição de prestígio, porém as ordens reais falavam mais alto. Mukasa conheceu alguns que se recusaram a se converter à religião muçulmana e lembra que alguns dos que se recusaram foram executados. É preciso considerar também que a conversão implicava em um processo de negociação de ambas as partes. Muitas vezes durante os batizados e as pregações era necessário algumas assimilações com a cultura religiosa local para que os convertidos pudessem compreender a intenção dos pregadores missionários, e mesmo nas passagens que serviam como ilustração para convencimento dos novos fiéis do “caminho correto a ser seguido” na visão do europeu, era colocado muitas vezes artifícios pagãos e costumes locais para indicar o que era correto ou não após a conversão. As assimilações, adaptações ou negações do ambiente cultural pagão local eram necessárias como meio de alcançar um maior número de fiéis.

A religiosidade estava ligada diretamente a conversão do rei e com o aparecimento dos cristãos uma rivalidade de credos cresceu e trouxe conflitos como o massacre de cristãos (1886), onde Mukasa foi preso e libertado. É óbvio de que tratando de uma biografia de um convertido, a ênfase está na conversão ao cristianismo mas são muito detalhadas as narrativas que comparam os costumes nativos, de influência muçulmana e os cristãos. É preciso também considerar que esta visão era necessária pois devido ao seu domínio do inglês, ele era o mediador entre os ingleses, o rei e ainda assessor do etnógrafo Sir Apolo Kagwa¹. Assim, sua circulação entre autoridades lhe conferia credibilidade reforçada pelo sua conversão cristã.

Mas as mudanças na região tinham certo embate. A região viveu diversas lutas pelo domínio religioso que na verdade para além da religião significava poder político. Os primeiros muçulmanos chegaram à África Oriental pouco mais de um século após a fundação do Islã. Desde então, as adições sucessivas a população muçulmana foram realizadas pela migração da Arábia para Índia e África. Até o século XIX, os muçulmanos haviam penetrado praticamente vinte quilômetros para o interior da África. Os primeiros cristãos chegaram ao Leste da África em 1498. Esses portugueses católicos romanos também limitaram suas atividades na região do litoral, e apesar de alguns progressos foram feitos na propagação sua fé entre a população, não houve nada permanente. Entre os portugueses e os muçulmanos houve um interlúdio de 1200 anos e uma oportunidade inigualável para espalhar o Islã entre os povos da África Oriental. Esse monopólio muçulmano do campo religioso terminou em 1844, quando Johann Ludwig Krapf chegou a Mombasa como missionário da Anglican Church Missionary Society (CMS). Com sua chegada os adeptos do Islã passaram a se opor ao Cristianismo e a história Moderna das missões cristãs na África Oriental começou. As primeiras quatro missões foram lentas em expandir suas ações. Após um período adicional de 10 anos, em 1874, não havia mais de cinco estações missionárias em todo o território da África Oriental. Enquanto isso, comerciantes muçulmanos levavam sua religião no coração do continente. Quando Krapf chegou a Mombaça a primeira visita estava sendo feita por um comerciante árabe ao tribunal do Kabaka de Buganda, viajando através de Ruanda e Bunyoro. Em 1875 a influência muçulmana já se estendia por todo o perímetro Leste da África, e estava começando a desenvolver os pontos de crescimento estratégicos dentro da região. Os muçulmanos possuíam maior organização missionária que os recursos de missões cristãs e observando suas vantagens a África Oriental parecia que se tornaria uma província do Mundo muçulmano.

Foi em 1875 que o cristianismo começou a reagir e buscar fazer frente a este domínio. A CMS fez um assentamento perto de Mombasa para escravos libertos, e em novembro do mesmo ano, uma carta do explorador Henry Stanley apareceu no *Daily Telegraph* de Londres. Nela Stanley exortava os ingleses a despertar o interesse em uma evangelização de Buganda. É interessante perceber que até ali, a política dos primeiros missionários era de evitar o confronto com Islã.

¹ Apolo era um aprendiz Kagwa administrativa no palácio real de Buganda quando os primeiros missionários cristãos chegaram à década de 1870. Esses aprendizes palácio, referidos como páginas por historiadores europeus da época, eram jovens brilhantes de todo o reino enviado para o palácio para treinar a próxima geração de líderes. Ele foi um dos primeiros convertidos para o protestante a fé, e quase se tornou um dos mártires do Uganda, quando o rei Mwanga II se desentendeu com os cristãos, alguns anos depois. Ele teria sido poupado de execução porque ele já tinha se mostrado excepcionalmente capaz como assistente do Tesouro.

Diversas lutas, a primeira em 1885-87 uma guerra civil religiosa envolvendo protestantes, católicos e muçulmanos pelo controle da região aconteceu posteriormente e, de fato o interesse pela região fora despertado. Em 1897 aconteceu um entre os britânicos e o rei Mwanga pela independência da região o que indicava que a questão da fé era em verdade uma questão de domínio político. A partir de 1897, a condição de submissão à Coroa Inglesa foi claramente definida e a condição de protetorado deixou de ser figurativa. Assim, as formas de associação religiosa que antecederam o reinado na região da África Oriental que combinavam a composição de o poder diferentes grupos como clãs que havia chegado com o rei com Kintu, rei mítico Buganda ia rapidamente desaparecer dos olhos ingleses. Clãs como clã leopardo, o clã bushbuck, e o gafanhoto, o clã leopardo, o clã macaco, o clã de búfalo, e o clã gafanhoto datados de 500 D. C. foram sendo absorvidos pelas religiões estrangeiras.

Para Mukasa que foi alto funcionário do rei de Buganda o impacto tenha sido menor, mas a partir de 1900 foi criada a propriedade fundiária que alterou drasticamente a situação da população na região. Embora a terra fosse do rei, os clãs tinham a terra em troca das relações de vassalagem, a mudança levou a uma retirada da autonomia de produção e deterioração nas condições de vida de pequenos agricultores para simples camponeses que passaram a trabalhar nas plantações voltadas a exportação e sem a autonomia anterior. Os estudos pós-coloniais tem enfatizado um maior aprofundamento nos estudos sobre a passagem dos sistemas africanos e os planos desenhados pelo Katikiro e a influencia de Apolo Kaggwa, chefe de Mukasa que era auxiliado pelo mais inteligente dos homens antigos que conheciam o local, e que vivera tanto na Royal Enclosure como na Capital e Buganda durante a vida do Rei do Suna.

Tal revisão se faz necessário porque hoje pesquisas apontam que o rei e seus assessores não parecem ter sido meros asseclas da Coroa britânica e tentaram defender alterar em 1893 chefes católicos e muçulmanos que se recusaram a levar seu povo a fazer trabalho obrigatório para o rei na capital. Eles inclusive exigiram uma maior parcela de terra da capital.

O estudo das memórias de africanos no período pré-colonial como a vida de Mukasa traz a possibilidade de reflexão sobre o a interpretação do processo de expansão imperial e o lugar atribuído aos povos nativos na empresa colonial. A história colonial sempre enfatizou o crescimento do império e os benefícios da civilização sobre os nativos africanos a ela submetidos. Junto com o processo de descolonização iniciado após a 2.ª Guerra Mundial, diversos ativistas e intelectuais passaram a defender uma história africana escrita por eles próprios. Não se tratava apenas de mais uma nova interpretação mas também de buscar um contraponto à lógica ocidental. Tal exercício envolveu um vigoroso grupo no qual se incluía Aimé Césaire, Camara Laye, Cheikh Hamidou Kane, Léopold Sédar Senghor, Ousmane Socé Diop e Cheikh Anta Diop entre outros. Diop de origem senegalesa e de formação filosófica foi um dos mais enfáticos historiadores que questionou a noção de desenvolvimento estritamente europeia afirmando a história africana na genealogia da história humana e situando na África a mãe das civilizações.

A colonização da África, e a expansão do mundo ex-colonial e dos interesses europeus coloniais foi acompanhada pela proliferação de um processo de cristianização e produção de memórias. Um das contribuições importantes no processo de colonização foi a ação missionária. A partir dela se introduziram igrejas ocidentais, escolas, e ideias

para as populações africanas entre os quais trabalhavam. Entre as quais a difusão de histórias de conversão religiosa. A conversão ao cristianismo por africanos levava inevitavelmente a complicações com a identidade cultural e os alinhamentos políticos. Assim, por mais bem intencionada que fosse a conversão religiosa ela sempre gerava complicações sem precedentes na sociedade tradicional. Contudo, este conhecimento pode ser ambivalente e pode posteriormente ajudar as organizações, os missionários e os convertidos a refletir sobre as consequências decorrentes do imperialismo cultural e conversão religiosa.

Ao lermos as memórias de Mukasa e de outros africanos convertidos podemos buscar nas entrelinhas uma olhar crítico ao processo que vivenciaram. Apontando as questões de hibridismo e identidade diaspórica. Se a África foi vista como lugar de desafio missionário e diversas ordens religiosas responderam ao apelo de levar a palavra cristã, ela também fundamentou a crítica ao tráfico atlântico e mesmo sua abolição em 1807 por parte da Inglaterra. Além do mais, a conversão também se imbuía de um papel significativo na propagação do cristianismo e da denúncia das injustiças e paradoxos que existiam em África.

Mukasa fala de sua admiração pela beleza dos edifícios e jardins vitorianos mas também satiriza as condições de vida dos nobres e pessoas comuns na Inglaterra. Como outros africanos teve que criar seu mundo híbrido. Por vezes, acreditava na inferioridade cultural das tribos indígenas e da superioridade moral do cristianismo mas observa que os valores éticos e sua falta estavam presentes nas duas sociedades. Para Gikandi no reino de Buganda (hoje a nação de Uganda), a elite do reino entre os quais Mukas, adota o cristianismo como um elemento chave no desenvolvimento de uma certa modernidade, considerada como uma forma de participar da cultura colonial. Ele observa que no relato da viagem de Ham Mukasa (Katikiro Uganda, na Inglaterra, p. 21) são encontradas nos escritos etnográficos e religiosos de David Boilat ou seja, usava-se a visão da cultura colonial para “desenvolver”, no sentido fotográficas indígenas valores morais e crenças religiosas.

Desse modo, é possível pensar em uma reapropriação da cultura colonial incluindo o Cristianismo para a formulação de uma leitura própria. É óbvio que a expressão destas concepções que exprime a leitura de modernidade dos africanos aos signos da cultura europeia acontece especialmente após a Primeira Guerra Mundial quando as restrições impostas pelas autoridades coloniais levou para a política de retribalização e dos “portadores da modernidade.” Segundo Jean e John Comaroff a produção permanente de uma modernidade é uma constante fonte de tensões entre, por um lado, a adoção dos elementos materiais da cultura colonial (vestuário, estilos arquitetônicos, saneamento) e, por outro lado, as suas consequências que são a própria crítica deste modo operandi.

Considerações finais

Durante muito tempo as impressões de viajantes ou narrativas foram consideradas apenas ficção e estigmatizadas, mas uma nova historiografia tem redimensionado o estudo destas representações. As rupturas e continuidades pelas quais passou e da sociedade na qual se inseriu continuam cada vez mais a nos indagar sobre as impres-

sões claras e subliminares. Através dos escritos de Mukasa é possível compreender a dinâmica missionária entre os missionários e os habitantes locais e os processos de conversões ao cristianismo e ao islamismo.

Se por um lado, a história de Ham Mukasa foi usada para ilustrar o processo de conversão e a eficácia dos anglicanos na região, ela também pode ser interpretada em novas nuances que apontam processos de resistência e acomodação devido ao tratamento dados às memórias de Mukasa e filtros criados pelo autor. Afinal, o trabalho dos missionários religiosos reuniu a estratégia de propaganda do trabalho missionário inglês e indiretamente os interesses de ampliação de áreas de domínio inglês em África. Afinal, a partir do processo de mudança de fé a adoção ao modo de vida ocidental também se contribuía para o apagamento da cultura autóctone a partir do evangelismo cristão. Por outro lado, este processo nunca foi total e o que poderia parecer uma completa assimilação, anos depois, teve um efeito reverso, uma vez novas interpretações do cristianismo por parte dos convertidos africanos foram usados no processo de luta para a descolonização.

Referências bibliográficas

- Ajayi, J. F. A. (1969–1975), “Colonialism: An Episode in African History.” In *Colonialism in Africa*, edited by L. H. Gann and Peter Duignan. 5 vols. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Alcântara, Priscila S. M. (2012), *O missionário e intelectual da Educação Robert Reid kalley, (1855–1876)*. Aracaju: Universidade Tiradentes. Dissertação (Mestrado em Educação).
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bleckmann, Laura E. (2009), From Remembering to Re-remembering and Resistance: A performative memory practice of the Herero of Kaokoland. In *Séminaire doctoral européen en anthropologie des dynamiques sociales et du développement ULB – 16-18 april*. In https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/301033/1/Laura_Bleckmann.pdf.
- Camara, Laye (1969), *The Dark Child*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Chakrabarty, Dipesh (2002), *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chatterjee, Partha (1997), *Our Modernity*. Dakar: Codesria.
- Comaroff, Jean & John (1991), *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Volume One. Chicago and London: University of Chicago Press.
- _____ (2010), “Etnografia e Imaginação Histórica”, *PROA – Revista de Antropologia e Arte*, vol. 1, n.º 2, (on line).
- Diop, Cheikh Anta (1955), *Nations nègres et culture: De l’antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l’Afrique noire d’aujourd’hui*. Paris: Présence Africaine.

- Dulley, Iracema (2010), *Deus é Feiticeiro: práticas e disputas nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume.
- Ferguson, James (1999), *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on The Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Gikandi, Simon (1996), *Maps of Englishness: Writing Identity in the Culture of Colonialism*. New York: Columbia University Press.
- Ginzburg, Carlo (1991), [original: 1989], “O inquisidor como antropólogo”. In *A Micro História e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL.
- Hanson, Holly (2009), Mapping conflict: heterarchy and accountability in the ancient capital of Buganda. *Journal of African History*, 50, pp. 179–202. Cambridge University Press.
- Kane, Cheikh H. (1972), *Ambiguous Adventure*. London: Heinemann.
- Levi, Giovanni (1992), “Sobre a Micro-História” in BURKE, Peter (org.) *A Escrita da História – novas perspectivas*. São Paulo: Unesp.
- Mullins, J. D. (1904), *The wonderful story of Uganda to which added The story of Ham Mukasa, told himself*. London: Church Missionary Society.
- Menezes, Marilda A. (2002), O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: uma contribuição de James C. Scott. *Raízes*, Campina Grande, vol. 21, n.º 1, pp. 32-44, jan./jun.
- Mukasa, Ham (1998), *Uganda’s Katikiro in England*. With notes and an introduction by Simon Gikandi. Manchester, U.K.: Manchester University Press.
- Santos, Patrícia Teixeira (2002), *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro. Mauad.
- Rowe, John Y. (1989), Eyewitness Accounts of Buganda History: The memoirs of Ham Mukasa and his generation. *Ethnohistory and Africa*, vol. 36, n.º 1, published by: Duke University Press. Article Stable, URL: <http://www.jstor.org/satable/482741>, pp. 61-71.
- Scott, James (1985), *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven and London: Yale University Press.
- _____ (1991), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.
- Silva, Jefferson O. (2012), *O expansionismo católico na Bembaândia, 1891-1937: as práticas religiosas dos missionários da África desenvolvidas no Vicariato Apostólico do Niassa*. Marília: UNESP, tese de doutorado.
- Twaddle, M. (1972), *The Muslim Revolution in Buganda*. African Affairs.
- Usoigwe, Godfrey (2010), *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por Albert Adu Boahen*. – 2.ª ed. rev. – Brasília: UNESCO.



Hienas, missionários e crianças: um estudo sobre relatos de infanticídio no Quênia

Melvina Afra Mendes de Araújo*

P. 79-95

Pretendo, neste texto, pensar sobre o modo como nas relações entre missionários, missionados – e/ou possíveis missionados – e agentes do governo colonial foram sendo elaboradas novas formas de se tratar de questões relacionadas ao que se convencionou chamar infanticídio. Ao fazer isso, interessa tocar num tema clássico da antropologia, a questão da mudança¹. Tomar a questão da mudança como eixo da análise pode trazer algumas implicações tais como a necessidade de enfrentar um assunto, ao mesmo tempo, caro à antropologia e que lhe impõe certos limites, o relativismo cultural². No entanto, ao invés de fazer uma discussão acerca de algumas das amarras que o relativismo cultural nos impõe, buscarei interpretar os fatos descritos nos textos e documentos que me servem de fonte tendo como orientação a teoria da mediação cultural (Montero, 2006 e 2012).

Trabalhar com a teoria da mediação cultural tem como pressuposto tomar como objeto de análise relações travadas entre atores vinculados a tradições culturais ou linguagens³ diversas, que, na prática das interações, formulam códigos de comunicação aos quais são indexados⁴ determinados sentidos. Um código formulado dessa forma apenas pode ser considerado um código de mediação se passível de ser lançado numa esfera mais ampla que aquela na qual se originou. Dito de outro modo, não pode ser considerado como código de mediação algo que, mesmo tendo sido formulado na interação entre atores dotados de bagagens culturais diferentes, não ultrapassar o âmbito no qual essas relações tiveram lugar.

* Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap) e Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

¹ Não refarei aqui toda a discussão em torno desse tema, feita desde os evolucionistas até autores contemporâneos. Um balanço sobre a bibliografia voltada a esse tema pode ser encontrado em Montero (2006).

² Pensado enquanto crítica à teoria evolucionista e como uma forma de dar às populações não originárias da Europa um estatuto semelhante em termos de capacidade de organização social, o relativismo cultural engendrou concepções dos 'outros' como absolutamente diferentes. Nesse sentido, Fabian (2013) tece uma análise acerca das maneiras pelas quais os antropólogos, negando a coetaneidade entre pesquisador e pesquisado, construíram 'outros' atribuindo-lhes características que os colocam noutra tempo/espço.

³ No sentido wittgensteiniano do termo.

⁴ A ideia de indexação de sentidos é tomada de Sahlins, *Metáforas históricas e realidades míticas*, no qual o autor propõe uma teoria sobre o modo como um sentido, dentre um leque de possibilidades, é atribuído a um acontecimento. Neste texto, Sahlins não apresenta a noção de mal-entendido produtivo, como o faz em *Ilhas de história*, e que, a meu ver, suprime as possibilidades de rendimento que carrega a ideia de indexação de sentidos.

Assim, tomar como objeto de análise os escritos de missionários, etnógrafos, viajantes, agentes coloniais, dentre outros, sobre o infanticídio se deve ao lugar que o tema ocupa, sobretudo, nas publicações missionárias, particularmente voltadas para um público europeu, dada sua recorrência e modo como foi descrito. Os escritos missionários analisados foram publicados na revista *La Consolata*, entre os anos 1902 e 1929, e em sua substituta, *Missioni Consolata*, entre os anos 1930 a 1941 e 1952 a 1962⁵. Por não ter a mesma constância, os demais textos analisados serão apresentados à medida que forem utilizados.

Primeiros tempos da missão da Consolata no Quênia: a aproximação com os nativos

A partir da análise de documentos elaborados por missionários da Consolata desde os primórdios da missão por eles conduzida, no Quênia, em 1902, pode-se perceber a existência de um esforço de reconfiguração de algumas práticas nativas tais como o infanticídio e a circuncisão masculina e feminina. Embora alguns relatos deem conta de uma preocupação em não afrontar costumes considerados de importância vital para a população Kikuyu, como atesta o excerto abaixo, era evidente o mal-estar criado nesses missionários frente às práticas do infanticídio e da circuncisão, por exemplo.

Tolerar –deixar – não reprovar nos Akikuyu⁶ aquilo que não for contra a religião ou moral (direta ou indireta), apesar de contrário aos nossos usos e costumes, incluindo as ideias de polidez, educação, civilidade⁷ (F. Perlo, 1903: 138).

Nesse sentido, de acordo com Francesco Bernardi (1980)⁸, com a preocupação de evitar possíveis atritos com os nativos e, com isso, colocar em xeque o projeto de implantação da missão entre os Kikuyu, os missionários da Consolata fizeram vista grossa frente a certos costumes tais como a poligamia e a ingestão excessiva de bebidas alcoólicas, que, neste caso, culminavam em brigas. No entanto, prossegue o autor, apesar de não ter havido em nenhum desses casos um empenho em sua erradicação, o mesmo não ocorreu com o infanticídio. Ao tomar conhecimento dessa prática, a primeira reação desses religiosos teria sido a de intervir junto ao governo colonial para sua proibição e aplicação de uma severa pena para quem o praticasse.

Frente ao infanticídio a primeira reação dos missionários deve ter sido a de responsabilizar o governo a intervir com uma lei especial, que prescrevesse a aplicação de penas mais pesadas aos reincidentes (Bernardi, 1980: 208).

⁵ Essa revista, de periodicidade mensal, tem por objetivo informar tanto o público leigo quanto outros religiosos sobre os acontecimentos e/ou ações dos missionários da Consolata em seus postos de missão e também solicitar apoio – inclusive financeiro – dos leigos para o desenvolvimento de determinados projetos, como, por exemplo, a construção de escolas, hospitais e orfanatos.

⁶ A nomenclatura referente a esta população é, por vezes, grafada dessa forma. Como a grafia usual nos dias atuais é Kikuyu, usá-la-ei salvo em citações nas quais são utilizadas outras grafias.

⁷ Este, assim como todos os demais excertos extraídos da revista *La Consolata/Missioni Consolata*, foi traduzido por mim.

⁸ Antropólogo, que defendeu uma *Tesi di Laurea* sobre a missão da Consolata no Quênia.

Missionários e missionárias da Consolata descreveram muitos casos de infanticídio, os motivos pelos quais esse tipo de ato era justificado, bem como as iniciativas desses religiosos no sentido de tentar impedir a morte de crianças. A revista *La Consolata* – que a partir de 1930 passou a chamar-se *Missioni Consolata* – é uma boa fonte de narrativas desse tipo. Já nos primeiros anos de fundação da primeira missão, em Tuthu⁹, no Quênia, foram publicados relatos sobre o infanticídio praticado pela população para a qual se voltava a missão. Como atesta o trecho abaixo, uma das primeiras preocupações dos missionários era a de entender os motivos que levavam os Kikuyu a matarem ou abandonarem algumas de suas crianças:

O nascimento de gêmeos é considerado como infausto, e um tolo preconceito secular faz crer que, se eles forem deixados vivos e crescerem, sua mãe morreria ou ficaria estéril e as piores desgraças cairiam sobre sua família. Assim, para evitar tamanho infortúnio uma megera qualquer se encarrega de destruir os dois inocentes, jogando os corpinhos como refeição para as hienas. É uma lei comum, à qual não escapam sequer os gêmeos da ovelha e da cabra. Além disso, se uma mãe morre nos primeiros meses de vida de seu filho, ou seja, quando este é ainda incapaz de nutrir-se de outra forma que com o leite materno, ele também deve morrer, já que nenhuma outra mulher da região, por nada no mundo, o toma para amamentar, pelo temor de ter a mesma sorte que a da sua mãe (Perlo, 1906: 6).

A questão do infanticídio dentre os Kikuyu e outros povos da África oriental é tratada por outros autores, além dos missionários, como Dundas¹⁰ (1921), ao abordar as *native laws*, ou Hobley¹¹ (1910), que discorre acerca das situações poluidoras ou, para usar os termos nativos, portadoras de *thahu*. Estes autores citam como condições que implicariam na morte de crianças os seguintes casos: filhos de mães não circuncidadas¹², gêmeos, bebês que têm dentes ao nascerem, bebês cujo dente incisivo superior nasce antes do inferior e crianças cuja gestação ocorreu num momento em que a mãe ainda amamentava outro bebê e ainda não havia menstruado após o parto. No entanto, apesar de tais autores elencarem, assim como o fizeram os missionários, as causas que levariam os nativos a matarem ou deixarem morrer suas crianças, em suas narrativas há um tipo de justificativa para o infanticídio que não aparece no inventário feito pelos autores citados: a relativa à morte da mãe antes que a criança seja capaz de se alimentar sozinha¹³.

Esta justificativa é a única que não dispõe de nenhum texto que tente explicar os fundamentos nos quais se sustenta. No entanto, no comentário de uma missionária sobre o fato de um pai, já no final dos anos 1950, ter deixado seu filho recém-

⁹ Também grafado como Tusu, nos escritos da primeira metade do século XX.

¹⁰ Sir Charles Dundas foi administrador distrital na Tanzânia, nos anos 1920.

¹¹ Hobley foi administrador colonial no Quênia, entre 1894 e 1921.

¹² A poluição aqui seria decorrente do fato de a mãe ainda não ter passado pelo ritual que lhe asseguraria a proteção contra os perigos de um clitóris não incisado. Nesse caso, segundo Hobley (1910), além do abandono do bebê na floresta para que morra e seja devorado pelas hienas e da execução de um ritual de purificação realizado por uma mulher idosa, o pai da mãe exige daquele que a engravidou algumas ovelhas como compensação pelos danos causados.

¹³ Além disso, outro fato curioso em relação à descrição dos casos nos quais o infanticídio seria aconselhado no Quênia, ou especificamente dentre os Kikuyu do início do século XX, é o de que em etnografias que se voltaram à descrição desse povo ou de outros bantos orientais não aparece uma única linha sobre o assunto. Antropólogos como Jomo Kenyatta, Greet Kershaw, Yvan Droz e Anne-Marie Peatrik sequer tocam no assunto.

-nascido, cuja mãe morreu logo após o parto, na missão, sem sequer se preocupar com o tratamento que lhe seria dado, aparece a menção de que, para os Kikuyu, os recém-nascidos são relacionados somente às mães, não sendo considerados filhos de seus pais. Além disso, de acordo com etnólogos que se dedicaram a estudos sobre os Kikuyu, como Kenyatta (1965), Droz (1999, 2013), Peatrik (1994), haveria entre a maioria das populações da África oriental, a concepção de que até cerca de dois anos, antes da realização do ritual do segundo nascimento¹⁴, a criança seria um contínuo da mãe. Somente após esse ritual é que a criança passaria a ser também do pai. Haveria, depois disso, uma série de outros rituais nos quais seriam agregadas qualidades à pessoa e possibilidades de ação junto à sociedade kikuyu, dentre os quais constam o ritual de segundo nome e o ritual de iniciação, *irua*, que inclui a circuncisão.

Droz (1999) é categórico ao afirmar que a construção da pessoa kikuyu seria algo que acontece ao longo da vida, a partir de uma sucessão de ritos, que deveriam culminar com a aquisição do status de *Mûramati*, pessoa completa, ou seja, homem casado, com filhos circuncidados, proprietário de terras, com netos que receberam seu nome e membro do Conselho de anciãos. No que concerne à mulher, a aquisição de um status semelhante só seria possível se ela fosse a primeira e não única esposa de um homem com esse status. Ou seja, para atingir esse status ela precisaria antes propiciar ao marido as condições para que ele possa desposar uma segunda mulher, o que significaria assegurar a poligamia, já que a riqueza dele dependeria quase que exclusivamente do trabalho de sua(s) esposa(s). De acordo com Droz (2013: 129):

The Kikuyu ethos of childhood does not regard children as endowed with rights in isolation from their social surrounding. Children are unachieved persons and can only exercise or be entitled full rights as they gradually acquire personhood in a network relationships.

Assim, uma criança que ainda não tenha passado pelo ritual do segundo nascimento não seria considerada um ser independente ou desligado da mãe. Se assim for, tocá-la em casos de morte da mãe seria o equivalente a tocar na própria mãe, e os Kikuyu, de acordo com os autores acima citados e missionários, teriam verdadeiro horror da morte e da possibilidade de tocar em mortos. Tocar num morto tornaria impuro aquele que o fez e essa impureza, dependendo do status de quem a adquiriu, poderia se estender por toda a aldeia ou até mesmo por toda a parentela. Essa seria a razão pela qual os moribundos, de maneira geral, eram levados ao bosque nas redondezas da aldeia e lá deixados numa pequena cabana para morrerem sozinhos¹⁵. Seus cadáveres deveriam ser comidos pelas hienas ou por outros animais. Caso isso não acontecesse, segundo Droz (1999), a interpretação daí advinda era a de que havia alguma maldição sobre essa pessoa, o que poderia implicar na necessidade de realização de rituais de purificação daqueles que pudessem ser atingidos por essa maldição, o que depende do gênero e status do morto.

¹⁴ Ritual no qual, segundo a autora, se representa uma nova vinda ao mundo e se afirma o laço de filiação com o pai.

¹⁵ Esta prática foi proibida, em 1934, pelo comissário do distrito de Meru, mas já estava em vigor antes dessa data na Província Central, em virtude de problemas sanitários (Peatrik, 1991).

Um relato do padre Perlo¹⁶ traz elementos que nos permitem melhor fundamentar a hipótese aventada acima. Trata-se de uma narrativa sobre a reação dos moradores de uma aldeia face à tentativa do padre Gabriele de levar um bebê deixado para morrer ao lado da mãe já falecida. Neste caso, os velhos kikuyus se recusaram a permitir que o padre levasse consigo o bebê, pois seu abandono ao lado da mãe havia sido recomendado pelo *mundu mogo* responsável pelos rituais na tentativa de curá-la. O *mundu mogo* teria também vaticinado que quem desobedecesse a suas recomendações seria punido com a morte.

(...) Ora, toda aquela brava gente estava intimamente persuadida – e se assegurava daquela forma – que a sombra da mãe teria entrado no corpo de uma hiena para vingar o ultraje no padre e, por isso, queria absolutamente impedir que o padre morresse... (Perlo, 1909: 41).

Esta reação, assim como a tentativa de salvar o bebê das hienas, demonstra o estabelecimento de vínculos entre o padre Gabriele e os anciãos que discutiram a demanda posta por ele. Malgrado o fato de não ter conseguido levar consigo o bebê, obteve como justificativa para a negação a preocupação com a manutenção de sua própria vida e isso parece tê-lo deixado esperançoso em relação aos possíveis desdobramentos da missão entre os Kikuyu.

O que o padre Perlo tratou aqui como crença, a possibilidade de que a alma da morta se vingasse do padre por ter permitido que fosse devorada juntamente com seu filho (seria considerado parte de seu próprio corpo?) pelas hienas, alguns etnólogos interpretam como sendo parte de uma determinada forma de se pensar no mundo. Nesse sentido, conforme as etnografias de Droz (1999) e Peatrik (1991), entre os Kikuyu, a morte, ao mesmo tempo em que pode ser tomada como o último rito de passagem que torna uma pessoa completa, desde que o indivíduo morra no tempo certo, depois de cumprir todas as etapas da vida, traz consigo o risco de uma poluição contagiosa ou pode demonstrar a existência de um malefício do qual o morto não foi purificado em vida. A existência de um malefício do qual o morto não se livrou em vida seria manifesto pela não ingestão de seu cadáver pelas hienas ou outro animal predador até o final da primeira noite na qual o cadáver ficou exposto na mata. Peatrik afirma que para os Kikuyu, assim como os Massai e os Meru, o fato de não ter seus cadáveres devorados por hienas colocaria entraves na continuidade da existência desses indivíduos, já que para eles sua existência não se encerraria com a morte. Assim, tomando como parâmetro a interpretação acima, ao impedir que a hiena devorasse o bebê juntamente com o cadáver de sua mãe – coisa que já havia sido iniciada no caso em questão – o padre poderia estar impedindo que uma parte da própria mãe fosse devorada e, por consequência, a continuidade de sua existência¹⁷.

¹⁶ Enquanto superior geral das missões da Consolata, no Quênia, e dotado de uma veia literária bastante forte, o padre Perlo é o autor da maioria das narrativas publicadas na revista *La Consolata* até a década de 1920.

¹⁷ Iracema Dulle (comunicação pessoal, 2014) sugeriu a possibilidade de que essas crianças fossem deixadas com os cadáveres de suas mães em decorrência da acusação de serem as causadoras de suas mortes, ou seja, de serem feiticeiras. Tentei percorrer esta pista, mas não encontrei nenhuma referência a acusações de feitiçaria a crianças dentre os Kikuyu ou mesmo dentre outros povos bantos seus vizinhos.

Retomando a questão do incômodo dos missionários diante da prática do infanticídio, apesar de desejarem erradicá-la, classificando-a como prática criminosa, eles não teriam acionado imediatamente os agentes do governo colonial para que a criminalizassem, pois, de acordo com Bernardi (1980), a simples proibição dessa prática e a aplicação de uma pena poderiam “violentar demasiadamente os costumes indígenas”. Assim, antes da criminalização de tal prática, seria necessário que se pudesse oferecer, aos nativos, alternativas ao assassinato das crianças que acreditavam ser portadoras de malefícios. Desse modo, pensaram em oferecer a possibilidade de que os nativos pudessem entregar-lhes todas as crianças destinadas à morte com a construção de um orfanato. A partir dessa ideia, reforçada pelas adoções de bebês já realizadas pelas missionárias da Consolata¹⁸, foi construído, segundo Perlo (1909), o primeiro orfanato da África oriental, inaugurado em 1905, sob o nome de *orfanotrofio di S. Vincenzo de’ Paoli*¹⁹. Assim que entrou em funcionamento, o que supunha a construção de um prédio adequado para esse fim e a criação de uma infraestrutura que permitisse a criação de vacas para garantir o fornecimento de leite às crianças, bem como a produção e beneficiamento de grãos para sua alimentação, o orfanato começou a receber crianças que seriam destinadas à morte ou como costumavam dizer os missionários, que seriam dadas como comida às hienas. Feito isso, os missionários informaram oficialmente às autoridades competentes sobre a prática de infanticídio entre os Kikuyu, o que resultou na promulgação de um Decreto, em 1905, proibindo o abandono de crianças na floresta (Bernardi, 1980)²⁰.

Lei e costume: bases para a elaboração de um código

No entanto, segundo os missionários, apesar da promulgação do Decreto proibindo o abandono de crianças na floresta, sua execução esbarrava em dois entraves: em primeiro lugar, os nativos, de modo geral, se recusavam a deixar de abandonar as crianças nos bosques ou a recolher as que foram lá deixadas, pois acreditavam que se fizessem isso atrairiam para si o *thahu*, estado de poluição ritual; em segundo lugar, em consonância com o estatuto legal em vigor no Quênia, enquanto colônia britânica, as questões legais referentes às práticas de nativos eram regidas pelo *Native Affairs Department* que, por sua vez, determinava a aplicação da *Native Law and Custom*, salvo em se tratando de nativos cristianizados (Spencer,²¹ 1973; Dundas, 1921).

¹⁸ O primeiro bebê adotado, de acordo com o padre Perlo (1909), o foi numa ocasião em que duas freiras participaram da realização de um parto ao qual a mãe não resistiu. Depois das tentativas inglórias de encontrar alguém que se ocupasse do recém-nascido e de saber que seria deixado junto ao cadáver da mãe, pediu que lhe deixassem levar o menino consigo. Este foi o primeiro órfão do orfanato e foi batizado como Gabriele. O segundo órfão recolhido se chamou Carlo e a terceira, Maria Consolata.

¹⁹ Nos números da revista *La Consolata* entre os meses de julho de 1909 a fevereiro de 1911 tiveram, excepcionalmente, um espaço dedicado aos textos redigidos pelo padre Perlo sobre o orfanato. Nesses textos, o padre discorre sobre a adoção do primeiro órfão, a posição das crianças entre os Kikuyu, a construção do prédio do orfanato e as crianças que lá estavam. Nesses números há também muitas fotos dessas crianças.

²⁰ Dois outros orfanatos foram construídos após a inauguração deste.

²¹ Spencer (1973), por exemplo, faz uma excelente discussão acerca da herança das viúvas cristãs pelo irmão do falecido, ocorrida entre os anos de 1912 a 1931, no Quênia, explorando argumentos de missionários cristãos (protestantes e católicos), de agentes do governo colonial e de chefes nativos, demonstrando o modo de operação legal da então colônia britânica.

Nesta instância, as decisões ficavam sob os cuidados do Conselho de Anciãos ou, para usar os termos empregados na documentação de caráter legal, do *Native Tribunal* ou *African court elders*²².

Assim sendo, o recolhimento, pelos missionários, das crianças abandonadas nos bosques não poderia ser feito sem o consentimento do Conselho de Anciãos da aldeia na qual habitavam a criança e sua mãe. O padre Filippo Perlo faz um interessante relato sobre uma de suas inserções numa aldeia com o intuito de resgatar uma criança deixada ao lado da mãe moribunda, na floresta, após a publicação do Decreto que proibia o infanticídio. Neste, após narrar o périplo que ele, o padre Gabriele e mais duas freiras fizeram para ter informações sobre o local de moradia de uma moribunda que tinha um filho pequeno, chegar até sua aldeia, encontrar o chefe local, executar todos os procedimentos considerados como sinais de polidez para os Kikuyu, falar sobre o que os levava até lá, aguardar que os velhos fossem chamados para a reunião do Conselho de Anciãos, relata a angústia e impaciência dos missionários de terem que esperar a decisão dos velhos, sabendo que esse tempo poderia ser fatal para o pequeno deixado na floresta:

O procedimento, contrário aos nossos costumes e irracional no nosso contexto, nos deixava um pouco impacientes, embora há muito tempo devêssemos ter aprendido a ter paciência, adaptando-nos, se não à ideia, ao fato de que o tempo não tinha importância. Naquela ocasião, ao ver a nossa pressa, aqueles dentre os negros que nos eram mais benévolos, se espantaram, aqueles que conhecemos pouco, riram: entre todos não há um único que compreenda porque se deve ter pressa?

Fato é que nós, não tendo nada melhor a fazer, contemplávamos um pouco mal humoradamente a sombra das árvores, ao cair do sol, alongar-se mais rapidamente que andavam aqueles benditos velhos para o lugar da reunião. Finalmente chegaram. Era muito mais tarde do que esperávamos. Como não se tratava de um convite para o almoço, ninguém se apressou. Depois de um após outro passar pelo Padre para receber um pouco de tabaco e pela Irmã para trocar algumas palavras, vieram sentar-se sobre uns tripés baixos e pequenos, que quase todos tinham trazido, portando-os, como de uso, no braço esquerdo embaixo da axila. Assim, dispostos em círculo, fumaram todo o tabaco, receberam e fizeram os cumprimentos sobre sua bondade, começaram a ouvir e a fazer discursos.

O chefe expôs a questão e os velhos concluíram (vejam como por escrito passam quase as duas horas daquela reunião!) que precisavam fazer uma pesquisa para saber onde se encontrava o menino cuja mãe havia morrido e que os Padres tinham ido buscar. Conclusão à qual, na verdade, nós tínhamos chegado algumas horas antes sem tanta oratória e exposição de proposta e contraproposta.

Afortunadamente, enquanto o conselho ainda discutia os meios para efetivar o que havia sido decidido – ou como diriam nos países parlamentares: se ocupavam da compilação do regulamento da lei votada – chega um guerreiro com a notícia esperada e desata o nó górdio. Os velhos se alegraram por ter facilmente chegado ao fim de sua tarefa. Nós por terem-na encerrado mais cedo do que poderíamos prever. E sem mais, colocamo-nos diante do guerreiro que seria o guia, agradecemos e saudamos a assembleia. Não podíamos perder mais tempo, já que o sol caía no horizonte. Mas sim! Toda aquela gente quis vir conosco: o chefe porque é chefe;

²² Cada aldeia tinha seu próprio Conselho de Anciãos.

os juízes porque tendo iniciado a prática e a conduzido a bom termo, tinham direito de terminá-la: isso se sabe; e todos os outros porque sedentos de satisfazer a curiosidade excitada por tamanho aparato.

(...) Os raios da lua caíam sobre aquele descampado, triste ou idílico segundo a circunstância, a iluminar uma cena piedosa. Quase no meio havia o cadáver de uma jovem mulher virado sobre as ervas, enquanto um menino de cinco ou seis meses, contorcendo o corpinho rodeia o corpo e se agarra a ele para ter um pouco de leite, a buscar talvez uma carícia. E chora um pranto cansado e sem força, porque havia passado o dia inteiro sob o ardor do sol equatorial.

(...) Os espectadores que o temor do kikuo (superstição relativa ao contato com os cadáveres) mantinha sempre distantes, tinham primeiro admirado nossa coragem de aproximar-nos da morta à noite e com a hiena próxima, esperando o que lhe era de direito, e experimentávamos sua admiração em alta voz, tanto que suas frases e suas interjeições chegavam aos nossos ouvidos. Ao ver, pois, a destreza com a qual a irmã recolheu o menino e com que cuidado lhe vestiu e lhe deu leite “como se fosse sua mãe”, ficaram surpresos e depois comovidos: altas vozes de aprovação se levantaram, logo cobertas por um nêgume geral, grito em coro espontâneo das mulheres reunidas – este é o modo superlativo usado por elas para demonstrar admiração e alegria, um trilo vocal que representa aplauso desta gente selvagem (Perlo, 1908: 34-40)²³.

Além da permissão para levar o bebê, dada pelo Conselho de anciãos aos missionários, e da demonstração de contentamento, relatada pelo padre Perlo, com os gritos de alegria das mulheres em sinal de aprovação da forma pela qual as freiras tomaram o pequeno nos braços e dele se ocuparam, vale ressaltar o fato mesmo desse assunto ter sido posto em discussão. Alguns anos antes, de acordo com as fontes missionárias, esse tema sequer poderia ser mencionado sob pena de encerrar qualquer possibilidade de aproximação entre missionários e nativos. Na circunstância acima descrita o tema não só foi discutido como a retirada do bebê do lado do corpo da mãe foi permitida. Entretanto, apesar dessa primeira “vitória”, o abandono de crianças para as hienas estava longe de ser uma questão resolvida, já que, de acordo com Dundas (1921), não havia na *Costumary Law*, um princípio como aquele que os ocidentais tratam como jurisprudência, ou seja, o de que uma sentença abre a possibilidade de outros casos serem julgados de maneira idêntica. Apesar da inexistência da ideia de jurisprudência no que concerne aos julgamentos feitos pelos Conselhos de anciãos, vale observar, como o fez Evans-Pritchard (2005 [1937]), em relação aos tribunais Azande, que os princípios de justiça que sustentam as decisões tomadas nesses conselhos sofreram modificações, no decorrer do processo colonial, com a imposição de algumas regras jurídicas advindas da Europa.

Retomando o caso da permissão de que os missionários levassem o menino, este foi considerado um incentivo, juntamente com o término da construção do orfanato. Missionários, sobretudo a parte feminina do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, adotaram um procedimento de “busca ativa”²⁴ de crianças passíveis de serem abandonadas. Assim, ao terem notícia de um parto difícil, de uma mãe doente ou da iminência de nascimento de bebês em condições consideradas perigosas pelos Kikuyu,

²³ Infelizmente, não há nenhuma referência em relação à data na qual foi feita essa incursão para buscar essa criança.

²⁴ Expressão que tomo de empréstimo da epidemiologia.

ficavam atentos ao destino dado às crianças²⁵. O excerto abaixo transcrito demonstra um tipo de situação em que crianças eram, por vezes, encontradas. Neste caso específico, os missionários haviam “investigado tal como Sherlock Holmes” sobre o destino dado à mãe moribunda, que tinham visitado no dia anterior para ministrar-lhe os sacramentos cristãos antes de sua morte²⁶, e, por consequência, a seu bebê sem obter muitas informações. Apesar disso, terminaram por encontrá-los.

Aí se iniciou toda a busca, contornando os arbustos e os escrutando, mas quase mecanicamente, sem nenhuma esperança em ter êxito. Subitamente descobre – e se guia a partir disso – um filete de sangue sob os arbustos. Em seguida avista fragmentos esparsos de ossos e de intestinos, localizados no lugar no qual deveria ter-se desenrolado a cena macabra. Foi justamente ali que ele, com sua surpresa consoladora não separada, entretanto, de um instinto de nojo, viu surgir entre aquelas folhas bagunçadas, sujo de sangue e de arbustos quebrados, salpicado de destroços humanos, um corpinho todo lambuzado de terra e de sangue: o sangue da mãe.

Compreendeu imediatamente que a hiena, atraída pela bocada maior, havia apenas revirado, ao estraçalhar os membros do cadáver da mãe, o corpinho do menino. O Padre se apressou a constatar, com grande alegria, que este, apesar de meio morto pelo cansaço e pela precedente tortura da fome e abandono, vivia. Limpou-o como pode com seu lenço. Tomou do braço do catequista seu impermeável, colocou-o dentro e o deu a Kabue para que o levasse imediatamente à missão. E se apressaram para sair do bosque.

Mas antes que conseguissem sair, um novo ajuntamento, mesmo que de proporções mais modestas que o precedente, já havia se formado no entorno do bosque. Quando o Padre apareceu, o esconjuraram e exigiam gritando e gesticulando que o menino fosse recolocado em seu lugar. Estavam tão excitados que se declararam dispostos a impedir a qualquer custo que o menino fosse levado. Todos os habitantes da aldeia da morta, como maiores interessados em esquivar-se da futura... vendeta, acorreram tão logo se espalhou a notícia de que o Padre procurava o menino. Eram eles que faziam mais confusão para impedir tanta... profanação. O Padre tentou ter uma explicação, e não foi fácil – em meio a tantos que gritavam ao mesmo tempo – entender que a causa daquela oposição era o mundu mogo (grande feiticeiro), que tendo tratado da doente havia sentenciado que o menino deveria, em caso de morte da mãe, permanecer com ela como comida para a hiena, sugerindo que quem desobedecesse aquela ordem seria indubitavelmente morto (Perlo, 1909: 40-43).

O relato continua afirmando que, diante do tumulto, o padre chamou os presentes para discutir o assunto numa *cira*, reunião para debater temas muito importantes. Para realizá-la, os presentes dirigiram-se a um bananal próximo e, em meio à confusão que reinava na reunião, o catequista Kabue deu a entender que estava deixando o bebê com o padre, protegido por folhas de bananeira, e o levou à missão. Após um certo tempo, sem nenhum avanço no sentido de que pudesse ter a permissão de levar o pequeno consigo, o padre disse aos presentes que a discussão era inútil, pois o bebê

²⁵ De acordo com as estatísticas apresentadas por Bernardi (1980), entre 1905 e 1916 foram acolhidas nos orfanatos das missões da Consolata, no Quênia, 470 crianças.

²⁶ Esse era um dos motivos mais frequentes para a busca de moribundos: não permitir que morressem sem ser batizados e, com isso, não ter salvado suas almas.

havia desaparecido. Após observar que o bebê não estava mais ali, os participantes da *cira*, os anciãos da aldeia, dão-na por encerrada sem nenhuma decisão acerca do fato em questão.

Observemos que, desta feita, o padre não solicitou, ao Conselho de anciãos, a permissão para buscar o bebê antes de fazê-lo. Não bastando isso, quando interpelado a devolvê-lo ao lugar em fora encontrado, o padre propõe uma reunião para discutir o assunto e a dirige. Ele, assim como Kabue, o catequista kikuyu, tinha, certamente, a convicção de que não lhe deixariam levar o bebê. Assim sendo, Kabue, que parece partilhar da concepção de que os bebês não devem ser abandonados juntamente com suas mães moribundas ou mortas, executa um plano de “salvação” do bebê, envolvendo-o com suas roupas, de modo a escondê-lo, e preparando um embrulho cuja forma se assemelhava a um bebê envolto em folhas de bananeira, o leva para a missão.

Este relato nos ajuda a pensar sobre a complexidade das relações entre missionários e aqueles que desejavam missionar, bem como sobre as estratégias – no sentido dado por Bourdieu (1994) a essa noção – adotadas, na prática, pelos atores para tentar impor seus pontos de vista ou tentar fazer prevalecer suas concepções sobre as dos outros. Nesse sentido, os missionários tentavam convencer aqueles com os quais tentavam se relacionar a reconsiderar a prática do abandono de crianças e recém-nascidos em determinadas circunstâncias nas matas para serem devorados pelas hienas. Por outro lado, estes não pareciam dispostos a aceitar abandoná-las em quaisquer circunstâncias, embora se dispusessem a discutir a questão.

Nessas discussões sobre o abandono da prática de deixar, às hienas, recém-nascidos ou bebês estava em disputa diferentes concepções sobre o direito, pensado aqui numa concepção ampliada, ou como sistema de obrigações com vistas à criação de mecanismos de controle social. Nesse sentido, Verdier (1963), que foi membro do *Laboratoire d'anthropologie juridique à la Faculté des Droits et Sciences Économiques de Paris*, chama a atenção para a necessidade de se atentar para a maleabilidade das regras africanas, já que, para tomar uma decisão

(...) le juge va apprécier en son âme et conscience, selon son intime conviction, les mobiles, les faits et les actes litigieux et leurs conséquences normalement prévisibles. Se situant à la fois sur le plan moral et social, il se réfère à l'attitude en pareil cas du bonus vir telle qu'elle se conforme aux usages et aux obligations de sa position sociale: le bonus vir est le bon mari, le bon créancier; les valeurs éthiques non seulement influencent la décision du tribunal mais colorent en outre son interprétation des faits eux-mêmes. En ce sens, on peut parler d'un jus naturelle africain, en tant que la norme juridique connote un ensemble des valeurs morales, sociales et religieuses, mais en prenant soin de souligner que le id quod justum est se situe au-delà des règles et s'adapte aux circonstances; la notion d'un jus societatis, où le Droit est d'ordre qualitatif et non substanciel, où les principes sont souples et plastiques, nous semble plus apte à saisir la réalité juridique africaine (Verdier, 1963: 114).

Desse modo, as diferentes decisões tomadas nos dois últimos casos de bebês deixados com suas mães na floresta para morrer devem estar relacionadas a circunstâncias que tornam cada um desses casos diverso do outro. Ou seja, se do ponto de vista dos missionários, e dos princípios jurídicos ocidentais de forma geral, o que estava em questão era uma única coisa, o infanticídio, para os anciãos envolvidos nos dois julgamentos, o fato de cada um desses bebês ter sido deixado na floresta e poder ou

não ser resgatado pelos missionários, dizia respeito a princípios diferentes. Assim sendo, apesar da decisão do primeiro Conselho de Anciãos de permitir aos missionários levar consigo a criança, isso não os autorizava a fazer o mesmo com todas as crianças abandonadas para morrer em virtude da morte – ou potencial morte – de suas mães.

A falta de previsibilidade ou a impossibilidade de se codificar o direito africano foi também tratada por Shadle (1991). Em seu estudo sobre as relações entre o governo colonial e a *Customary Law*, no Quênia, o autor descreve as disputas em torno de uma possível codificação da *Customary Law*, ressaltando sua completa recusa pelos nativos, assim como a desistência dos agentes coloniais em insistir na codificação por receio de criar graves atritos com a população local. Segundo o autor, o resultado da não codificação da *Customary Law* teria sido a manutenção de uma absoluta ignorância, por parte dos oficiais distritais, das leis usadas pelas cortes nativas. Ou seja, os agentes coloniais desconheciam os princípios que orientavam os anciãos a julgarem os casos que lhes eram encaminhados.

Outro fator a ser analisado refere-se a um dos fundamentos do Direito que, segundo Verdier (1963: 124), é o de ser “une qualité inséparable de la personne, en tant que celle-ci est pourvue d’un certain statut juridique et que ce droit en fait partie integrante”. Thomas Davitt (1968), jesuíta e professor de jurisprudência na Marquette University School of Law, nos oferece uma definição de direito que parece detalhar os aspectos contidos na afirmação de Verdier. Ele afirma:

Men’s fundamental personal rights are also related to men’s basic drives and the valued actions these drives demand. These basic rights are grounded on the unique relation of title which exists between the demanded actions and my self, and they are made viable by others fulfilling their obligation to respect these unique relations of title. My personal rights may or may not be regulated by law depending on whether they do or do not have a proximate relation to the common welfare of all the people.

Preliminary to a consideration of the unique relations of title established by the drives is a recognition of the unique relation of title existing between my body and my self. I am aware that this body is uniquely related to me and not to someone else. Because of this unique relation I conceive of this body as “mine” and the bodies of others as “thine.” Such a concept is one of the earliest workings of the drive to distinguish mine from thine (Davitt, 1968: 8).

Davitt deixa clara a importância, na definição dos direitos individuais, da concepção de que um corpo corresponde a uma pessoa²⁷ e, desse modo, o que for infligido a esse corpo o é consequentemente à pessoa. A partir dessa concepção decorrem, segundo o autor, os limites dos direitos de uma pessoa, que se encerram quando se iniciam os direitos de outra pessoa. Nesse sentido, afirma Verdier (1963), é preciso observar que, diferentemente dos sistemas jurídicos ocidentais nos quais o direito de uma pessoa implica na obrigação em relação à outra e vice-versa, no caso africano o direito de

²⁷ Mauss, em seu ensaio sobre a noção de pessoa, demonstra como elementos tais quais as noções de corpo e alma como constituintes da pessoa, o direito sobre o próprio corpo e a consciência individual foram importantes para a formação da noção de pessoa como indivíduo, cara ao mundo ocidental e condição *sine qua non* para o estabelecimento da ideia de direitos individuais.

uma pessoa se funda no mesmo direito que o de outras pessoas²⁸. Além disso, ressalta o autor, no caso africano, o direito de uma pessoa depende do status que ela tem, o que torna os direitos africanos, marcados pelo relativismo, opostos aos direitos ocidentais, caracteristicamente absolutistas, ou seja, que partem do princípio incontestado de que toda pessoa é um sujeito de direito.

Como já afirmaram autores como Mauss (2003 [1938]), Dumont (1985) e Comaroff (2013), a noção de pessoa como um ser composto de corpo e alma, que encerra em si mesmo uma totalidade indivisível e única, é uma invenção ocidental. No caso dos povos bantos orientais, de acordo com o filósofo Miklos Vetö (1962), não existem limites individuais claros. Além disso, especificamente no caso Kikuyu, segundo Droz (1999), a pessoa vai sendo conformada ao longo da vida, a partir do cumprimento de etapas consideradas fundamentais para sua constituição enquanto um ser completo, que incluem os rituais de passagem, como, por exemplo, o da *irua* ou circuncisão, casamento, paternidade/maternidade, circuncisão dos filhos, ter seu nome dado a um(a) neto(a). Assim, uma criança ou mesmo um jovem adulto não poderiam ser considerados seres completos²⁹.

Pensar, pois, a noção de pessoa e os direitos que lhe poderiam ser atribuídos requer a consideração de que, não havendo limites individuais claros, os acontecimentos que atingirem um ser alcançarão, por consequência, todos os seres a ele ligados, incluindo seus rebanhos. Peatrik (1991) afirma que se um malefício recair sobre alguém, seja porque rompeu algum preceito ritual ou porque foi vítima de feitiçaria, o grupo familiar, ou até mesmo todo o clã a que pertence é posto em risco³⁰. Assim, se essas crianças fossem pensadas como portadoras de mau augúrio, a manutenção de suas vidas poderia colocar em risco o grupo familiar a que pertenciam.

Além disso, pelo que vimos até o momento, não havia nenhum dispositivo legal que obrigasse os nativos a deixar vivas as crianças que acreditavam ser portadoras de malefícios ou cujas mães viessem a falecer antes que pudessem se alimentar sozinhas, pois, apesar do Decreto, de 1905, proibindo o infanticídio, qualquer decisão acerca de questões envolvendo nativos era tomada pelos Conselhos de Anciãos. No entanto, apesar desses elementos, há, até 1956, embora se tornem mais raros a partir de meados da década de 1930, relatos sobre crianças abandonadas juntamente com suas mães moribundas para serem devoradas pelas hienas.

Nesse sentido, vale indagar sobre a batalha travada pelos missionários da Consolata para tornar as crianças destinadas à morte sujeitos de direito e, conseqüentemente, indivíduos³¹, ou seja, o código de mediação em elaboração naquele período parece ser o de criança enquanto indivíduo dotado do direito de viver independentemente da

²⁸ O autor refere-se a direitos ocidentais e africanos de maneira geral, numa perspectiva de macroanálise, sem se questionar sobre as especificidades existentes nos diferentes estatutos legais de cada país que, dessa perspectiva, não sei se existem.

²⁹ Droz (2013), neste texto, trata das dificuldades concernentes à aplicação de políticas públicas de cunho internacional, voltadas às crianças e adolescentes, junto a uma população para a qual não existiria uma concepção de infância nem de adolescência.

³⁰ Ou como afirma Kenyatta, "in the Gikuyu community there is no really individual affair, for every thing has a moral and social reference" (1965: 115).

³¹ É bem verdade que mesmo nos sistemas jurídicos ocidentais o estatuto de uma criança não é idêntico ao de um adulto. Vide as noções de maior ou menoridade, assim como as de sujeitos parcialmente incapazes – esta utilizada, sobretudo, para indígenas ou adultos que, por alguma razão, não sejam considerados como dotados das capacidades requeridas para gerirem suas próprias vidas.

morte de sua mãe. Observemos que, nesse contexto, não foi travada nenhuma disputa em torno da retirada de mulheres ou homens doentes, que poderiam ser tratados e, possivelmente, recuperar sua saúde. Há relatos que dão conta de jovens mães que ficaram muitos dias na floresta sendo visitadas por catequistas e/ou missionários, cuja descrição do mal que lhes afligia dá a entender que se tratava de algo de fácil tratamento com os recursos da medicina ocidental oferecidos por esses mesmos missionários em seus dispensários, sem que nenhum esforço fosse feito para retirar essas mulheres da mata e levá-las para serem tratadas na missão³². Este tipo de ação era voltado única e exclusivamente aos recém-nascidos e crianças de tenra idade.

Também é curioso observar que nenhum dos relatos publicados na revista *La Consolata/Missione Consolata* até 1962 trata da tentativa de salvar da morte uma criança noutra situação que a da morte – ou morte iminente – de sua mãe. Tampouco há referências sobre algum caso envolvendo a morte de gêmeos, crianças cujos incisivos superiores nasceram antes dos inferiores ou filhos de mães não circuncidadas, situações descritas como pressagiadoras de maus augúrios e, por consequência, deflagraadoras do abandono de bebês às hienas. Talvez isso se deva ao fato de que esses tipos de caso fossem raros³³. No entanto, no último relato sobre o tema infanticídio encontrado na *Missioni Consolata*, em 1956, foi apresentado um caso diferente dos demais:

No dia anterior, por volta do meio-dia, chegou à missão um homem, que ninguém havia visto ou conhecido, com um saco nas costas, seguido à distância de um rapazote. Vinham da sua cabana, situada do outro lado da floresta e da montanha, a mais de setenta quilômetros. O homem, aproximando-se da Irmã responsável pelo ambulatório, pousou o saco por terra e dele retirou dois recém-nascidos, envoltos num trapo, que entregou à Irmã sem proferir palavra. A Irmã perguntou ao homem quem era, de onde vinha e porque havia levado os bebês. O homem, depois de um momento de hesitação, explicou que sua cabana se situava no bosque depois da montanha e que desde o dia anterior caminhava com aqueles dois bebês para vir à missão. Sua mulher havia dado à luz aos gêmeos, mas não tendo qualquer assistência, morreu em seguida. A mulher tendo sido deixada na cabana, de acordo com o costume da tribo, ele não poderia mais habitar próximo à cabana e teria que abandoná-la.

Sob uma grande dor, sentindo o coração lacerar com os lamentos dos filhos, embora fosse pagão, não quis desfazer-se dos dois gêmeos, que nenhuma mulher pagã teria acolhido por todo o ouro do mundo, e decidiu leva-los à missão onde havia ouvido dizer que as Irmãs acolhiam as crianças sem mãe.

(...) O pai, assegurando-se que os meninos haviam sido vestidos e alimentados, desapareceu da missão sem saudar, fechado em sua dor. Procuraram-no, mas ninguém o havia visto partir. Agora para ele tudo estava acabado. Segundo o costume da tribo, os filhos não eram seus, mas da mulher. Esta estava morta e, por isso, de agora em diante quem deveria cuidar dos bebês era seu irmão mais velho (Maritano, 1956: 42).

³² Um deles fala de uma criança com aproximadamente três anos deixada com a mãe para morrer. Segundo essa narrativa (Bertolino, 1933), a mãe doente e seu filho de três anos permaneceram por vários dias ao relento, sem que ninguém se dispusesse sequer a lhes dar alimentos, até que a hiena devorou a criança e depois a mãe. Ambos estavam ainda vivos e os habitantes da aldeia ouviram seus gritos enquanto eram destroçados e arrastados pela aldeia pelas hienas.

³³ Ball & Hill (1996) sugerem que as concepções que atribuem aos gêmeos a capacidade de serem portadores de maus ou bons augúrios devem-se, sobretudo, ao caráter excepcional desse tipo de nascimento.

A partir dessa narrativa, bem como do quase desaparecimento de relatos acerca do infanticídio³⁴, é possível pensar que uma solução de compromisso tenha sido engendrada por missionários da Consolata e os Kikuyu com os quais mantinham relações. É bem verdade que, em 1956, após a revolta mau mau³⁵, cujo ápice se deu entre 1952 e 1954, as relações entre esses missionários e os Kikuyu haviam ganhado elementos inexistentes nas décadas anteriores³⁶, pois, por ocasião das guerrilhas e das ofensivas do governo colonial para tentar isolar os rebeldes, mantiveram suas missões e se encarregaram de recolher alimentos, medicamentos e roupas, no exterior, especialmente nos Estados Unidos, e distribuí-los à população encerrada nas aldeias nativas, além de terem aberto um centro de reabilitação para as crianças mau mau, que incluía pequenos que participavam efetivamente das atividades guerrilheiras e filhos de guerrilheiros presos³⁷.

Assim, no decorrer do processo colonial e desenvolvimento de relações entre missionários da Consolata e kikuyus foi-se aos poucos sendo configurada uma ideia de criança como um ser individual e dotado do direito incondicional à vida. Talvez isso justifique o número de orfanatos e órfãos neles acolhidos advindos de situações como as acima descritas. Atualmente não há registro de nenhum orfanato dirigido por consolatinos, no Quênia, voltado a esse tipo de criança. Como ainda não tive acesso à documentação referente ao período pós 1962, nada posso afirmar sobre o destino que lhes foi dado, mas intuo que tenham sido desativados ou transformados em escolas, que tiveram um papel fundamental na conformação de uma elite africana.

Referências bibliográficas

- Araújo, Melvina (2007), “Missionários, Kikuyu e Mau Mau: pontos de convergência em situações de conflito”. *Revista Aulas* (UNICAMP). v. 4, pp. 4/1-34.
- Ball, Helen; Hill, Catherine (1996), “Reevaluating ‘Twin Infanticide’”. *Current Anthropology*, v. 37, n.º 5, pp. 856-863.
- Beecher, Leonard (1935), “Kikuyu”. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 8, n.º 4, pp. 516-519.
- Bourdieu, Pierre (1994 [1977]), “Esboço de uma teoria da prática”. In: Ortiz, Renato. *Pierre Bourdieu – Sociologia*. Tradução de Paula Montero. São Paulo: Ática.
- _____ (1986), «L’illusion biographique». *Actes de la Recherche en Science Sociales*, v. 62, n.º 1, pp. 69-72.

³⁴ Faz-se necessário lembrar que no período compreendido entre os anos de 1952 e 1954 o tema central dos missionários e, por consequência, da revista, foi a revolta mau mau. No entanto, mesmo na segunda metade da década de 1930 não foi publicado nenhum relato sobre infanticídio entre os Kikuyu.

³⁵ Revolta anticolonial marcada por princípios anticristãos e antieuropeus de maneira geral. Trata-se de uma das mais sangrentas guerras independentistas jamais vistas.

³⁶ Sem contar que durante a segunda guerra mundial esses missionários, por serem italianos, foram mantidos prisioneiros num campo de concentração na África do Sul. Parte das atividades que desenvolviam foi assumida pelos Padres do Espírito Santo, que eram franceses, e outra parte deixou de ser realizada até seu retorno ao Quênia, após o fim do armistício.

³⁷ Fiz, anteriormente, uma discussão sobre as relações entre missionários da Consolata e kikuyus no decorrer da guerrilha mau mau.

- Cayzac, J. (1912), "Witchcraft in Kikuyu". *Man*, v. 12, pp. 127-128.
- Clark, Carolyn (1980), "Land and Food, Women and Power, in Nineteenth Century Kikuyu". *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 50, n.º 4, pp. 357-370.
- Comaroff, Jean e John (2013 [2012]), "Acerca de la noción de persona. Una perspectiva africana". *Teoría desde el sur: o cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Traducido por Hugo Salas. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 89-107.
- Crawford, J. W. W. (1909), "The Kikuyu Medicine-Man". *Man*, v. 9, pp. 53-56.
- Davitt, Thomas (1968), "The Basic Values in Law: A Study of the Ethico-Legal Implications of Psychology and Anthropology". *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 58, n.º 5, pp. 1-144.
- Droz, Yvan (2013), "Conflicting realities: the Kikuyu childhood ethos and the ethics of the CRC". In: Hanson, K. Nieuwenhuys, O. (org.). *Reconceptualizing children's rights in international development: living rights, social justice, translations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 115-132.
- _____. (1999), *Migrations Kikuyus. Des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel/Paris: Editions de l'Institut d'etnologie/Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Duarte, Luiz Fernando Dias (2012), "Pessoa e indivíduo". In: Lima, Antônio Carlos de Souza (coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/Associação Brasileira de Antropologia.
- Dumont, Louis (1985), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dundas, Charles (1921), "Native Laws of Some Bantu Tribes of East Africa". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 51, pp. 217-278.
- Evans-Pritchard, E. (2005 [1937]), *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fabian, Johannes (2013 [1983]), *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Vozes.
- Hobley, C. W. (1910), "British East Africa: Kikuyu Customs and Beliefs. Thahu and its Connection with Circumcision Rites". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 40, pp. 428-452.
- Itotia, Justin & Dougall, James (1928), "The Voice of Africa: Kikuyu Proverbs". *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 1, n.º 4, pp. 486-490.
- Kenyatta, Jomo (1937), "Kikuyu Religion, Ancestor-Worship, and Sacrificial Practices". *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 10, n.º 3, pp. 308-328.
- _____. (1965 [1938]), *Facing Mount Kenya: the tribal life of the Gikuyu*. Nova York: Vintage.
- Kershaw, Greet (1997), *Mau Mau from Below*. Oxford: James Currey.
- Lonsdale, John (1999), "Kikuyu Christianities". *Journal of Religion in Africa*, vol. 29, fasc. 2, pp. 206-229.

- Mauss, Marcel (2003 [1938]), “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu””. Tradução de Paulo Neves. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Montero, Paula (2006), “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, pp. 31-66.
- _____ (2012), *Selvagens, civilizados, autênticos*. São Paulo: Edusp.
- Peatrik, Anne-Marie (1991), «Le Chant des hiènes tristes. Essai sur les rites funéraires des Meru du Kenya et des peuples apparentés». *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n.º 11, pp. 103-130.
- Peatrik, Anne-Marie (1994), “Un système composite: l’organisation d’âge et de génération des Kikuyu précoloniaux». *Journal des Africanistes*, 64 (1), pp. 3-36.
- Routledge, W. S. (1906), “An Akikuyu Image”. *Man*, v. 6, pp. 1-3.
- Sahlins, Marshall (1990 [1987]), *Ilhas de história*. Tradução de Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sahlins, Marshall (2008 [1985]), *Metáforas históricas e realidades míticas*. Tradução de Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Zahar.
- Spencer, Leon P. (1973), “Defence and Protection of Converts: Kenya Missions and the Inheritance of Christian Widows, 1912-1931”. *Journal of Religion in Africa*, v. 5, Fasc. 2, pp. 107-127.
- Tate, H. R. (1904), “Further Notes on the Kikuyu Tribe of British East Africa”. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 34, pp. 255-265.
- Verdier, Raymond (1963), “Ethnologie et droits africains». *Journal de la Société des Africanistes*, 33 (1), pp. 105-128.
- Vetö, Miklos (1962), «Unité et dualité de la conception du mal chez les Bantou orientaux». *Cahiers d’études africaines*, v. 2, n.º 8, pp. 551-569.

Fontes

- Bernardi, Francesco (1980), *I missionari della Consolata fra i Kikuyu del Kenya: 1902-1933*. Tesi di Laurea in Antropologia Culturale. Torino: Facoltà di Scienze Politiche.
- Bertolino, R. P. G. (1933), “Crudeltà della Superstizione in Africa”. *Missioni Consolata*, Anno XXXV, n.º 4, pp. 51-53.
- Borda Bossana, Antonio (1904), 24/9/1904, *Diario*, Gaiciangiuro.
- Cagnolo, Costanzo (2006 [1933]), *The Agikuyu, their customs, traditions and folklore*. Nairobi: Wisdom Graphics Place.
- _____ (s.d.), *Mentallità kikuyu*. Mimeo, pp. 7-8.
- Camilla (1925), “Un’anima salvata”. *La Consolata*, v. XXVII, n.º 8, p. 118.
- Maritano, Corrado (1956), “Il due gemelli”. *Missioni Consolata*, Anno 58, n.º 3, pp. 42-43.
- Perlo, Filippo (1906), “Un’appello dall’Africa”. *La Consolata*, pp. 5-9.

_____ (1909), “Il orfanotrofo di S. Vincenzo de’ Paoli al Kénya”. *La Consolata*, Anno XI, pp. 99-107; pp. 116-124; pp. 132-139; pp. 168-173; pp. 183-191.

_____ (1910), “Il orfanotrofo di S. Vincenzo de’ Paoli al Kénya”. *La Consolata*, Anno XII, pp. 3-8; pp. 22-26; pp. 40-45; pp. 51-59; pp. 70-76; pp. 81-90; pp. 99-106; pp. 115-121; pp. 131-139; pp. 154-157; pp. 163-166; pp. 180-186.

_____ (1911), “Il orfanotrofo di S. Vincenzo de’ Paoli al Kénya”. *La Consolata*, Anno XIII, pp. 6-11; pp. 22-28.

_____ (1924), *L’infanticidio nell’Africa Equatoriale*. Torino: Istituto Missioni Consolata.

Perlo, G. (s.d.), *Mociri*. Torino: Istituto Missioni Consolata.

Teresa (1929), “Chi lo vuole?...”. *La Consolata*, v. XXXI, n.º 2, pp. 28-30.



Indexation and Displacement: Spiritán Missions and Their Catechists in the Central Highlands of Angola*

Iracema Dulley**

p. 97-112

Missionization in Angola was always marked by an intense and diversified flow of people, ideas, objects, and languages. This diversity constituted both the missions and the colonial situation in which they operated and largely contributed to the formation of an intellectual elite.¹ As Christian missions were almost the only means of upward social mobility in colonial Angola, they are important not only from a cultural and religious perspective, but also from a social and political one. The French Congregation of the Holy Ghost² was the main institution in charge of Catholic evangelization in Angola during the colonial period and was widely present in the Central Highlands. The first Spiritán missions in the region were founded in the white settlement areas of Huila (1881) and Caconda (1882). Spiritán rural missions would be established from the 1890s among the people who the missionaries contributed to designate Ovimbundu. Both urban and rural missions in the region were considered successful by the Spiritán missionaries and the colonial administration.

In what follows, I focus on two complementary aspects of the Catholic missions in Angola: the relationship between the Catholic church, the state and those legally classed as *indigenas* (natives), which is related to what was perceived as the receptivity of the inhabitants of the central highlands to Christianity, and the architecture of the Catholic mission in the region, in which catechists played a major role. I argue that the mission was able to establish itself in the central highlands not only because of its relation to the state and the opportunities it offered, but also because of the way in which it related local institutions to the Christian missionary project. In other words, the mission is to be understood as a process in which a convention is both created and disputed through the ongoing indexation of languages, rituals, and institutions.

* The research on which this article is based has been facilitated by various Fapesp grants. I would like to thank Aramis Silva, Eva Scheliga, John Monteiro (*in memoriam*), Marcelo Mello, Maria da Conceição Neto, Marta Jardim, Melvina Araújo, Omar Thomaz, and Paula Montero for their generous comments to previous versions of this text.

** London School of Economics; Centro Brasileiro de Análise e Planejamento.

¹ Cf. On the relationship between Christian churches and the emergence of Angolan nationalism, see Henderson (1992), Schubert (2000), Messiant (2006), Neto (2012), and Péclard (2015).

² I conducted research on the archives of the Congregation of the Holy Ghost during one month in January 2007. References to the congregation's unpublished sources are abbreviated as (C. S. Sp. archives).

In this process, catechists played a crucial role that is frequently overlooked by studies focusing on missions. What follows is a brief ethnographic account of Spiritan missions that considers them as much as possible given their recurrent omission in colonial sources.

The church, the state, and the *indígenas*

The arrival of the first Franciscan missionaries in 1484 and acceptance of Christianity in the kingdom of Kongo³ are very much constitutive of the Catholic narrative on its presence in Angola. However, at that time, the European presence was restricted to trading posts and enclaves on the coast. The interior remained unavailable for Europeans except for the few merchants residing along the trade routes. The post-Berlin Conference (1984-5) scenario was one in which it was no longer possible to have such a loose grip on overseas territories, and the Portuguese state proceeded to the military occupation of the interior of what was to become Angola in its present territorial configuration in order to be able to claim it. A series of “pacification” wars in the interior would be conducted from the last decade of the 19th century until the late 1910s. The Bailundo war (1902-3) marked the military subjugation of the central highlands. Evangelization was not carried out in a systematic way until the end of the 19th century and did not encompass much of the Angolan territory, but the early Catholic presence constitutes missionary imagination regarding Angola and was part of the justification for Portuguese colonialism. Missionary accounts frequently allude to the conversion of the Congolese court to Catholicism and to the diplomatic relations between the kings of Portugal and Kongo (Koren, 1982; Lourenço, 2003). Collaboration between the Portuguese state and the Catholic church concerning overseas territories dates back to the Portuguese maritime expansion.⁴ However, the secular missionaries sent by the Portuguese government were never enough. It was hard to find them in sufficient number, and those who did go to the colony would not leave any successors. Rome was especially concerned about the expansion of Protestantism in Africa and urged the Portuguese state to provide Angola with enough missionaries. As no Portuguese congregation was available to undertake the evangelization of Angola, the territory was assigned by the Vatican to the Congregation of the Holy Ghost in 1865. Although the Portuguese state was suspicious of the presence of foreign missions in its territory, the issue was solved after the Catholic congregation affirmed its apolitical and antimilitaristic character and stated that it had nothing to do with French imperial projects. The Spiritans had missions in Senegal since 1779 and in Gabon since 1844 and intended to expand their work in Africa. The congregation’s charisma was to provide spiritual and temporal aid to the “neglected black people of Africa” (Griffin, 1957: 30). Thus, the Congregation of the Holy Ghost arrived in Angola in 1866 with the purpose of expanding its missions to the whole territory.

³ The literature concerned with the early days of Catholic evangelization in the kingdom of Kongo is vast. Cf. Thornton (1984, and 1998) and Almeida (2009).

⁴ This does not mean, however, that the colonial and missionary enterprises were simply and always juxtaposed. For more on the subject, see Etherington (2005).

Except for very brief periods of anticlericalism, such as the one which occurred during the First Republic (1910-1926), the tendency was for the Portuguese government to support Catholic missions, on which it counted to promote the “education” and “civilization” of those the Political, Civil and Criminal Statute of the Indigenous People (1926), also known as the *indigenato* regime, designated *indígenas*.⁵ The passing of this law deprived the vast majority of the African population in the Portuguese colonies of the right to citizenship and compelled them to work under dire conditions in order to meet taxation demands. In the absence of state-funded public education, the Catholic church was expected to fulfill this function. Christian missions, both Catholic and Protestant, became one of the very few alternatives for *indígenas* to have access to the education and social insertion that might allow them to achieve the status of *assimilado* (assimilated), i.e. Portuguese citizen. Although less than 1% of the Angolan population had acquired this privilege when Angola became independent in 1975, this remained an aspiration for those who were in a position to dream of it. Although *assimilados* were as a rule considered second-class citizens, citizenship allowed them to have second-rank jobs in the civil service, better material conditions of life, status, and exemption from labor recruitment.

The João Belo law was passed in 1926, the first year of the New State dictatorship that lasted until 1974, and established freedom of religious worship and separation between church and state in the colonies. The Portuguese state remained secular throughout the colonial period, but officially collaborated with and subsidized Catholic missions. In spite of the constant suspicion of foreigners, Portuguese missionaries were never the majority. In 1932, Spiritan missions had 71 priests in Angola, of whom only 13 were Portuguese (C. S. Sp. archives). The Colonial Act of 1930 formalized the collaboration between church and state and the Missionary Agreements and the *Concordata* of 1940 attributed the education of *indígenas* exclusively to the Catholic church (Péclard, 2015). The main source of conflict between the Portuguese government and the Congregation of the Holy Ghost was always the high number of foreigners it employed in its missions, but it was as a rule overcome in view of the privileges given by the colonial state to Catholic missions and of the strategic position of missions in the colonial system.⁶

Yet there are many common elements concerning how the Congregation of the Holy Ghost and the colonial administration made sense of those legally classed as *indígenas*. Both institutions shared a concern over how to accommodate the diversity they found to their universalizing project of Christianization and “civilization,” and both tried to make sense of this “other” in order to be capable of distinguishing the elements that did not pose an obstacle to their project (and could therefore be preserved) from elements that opposed it (and should therefore be gradually transformed). In the narrative of both Spiritan missionaries and colonial administrators, *indígenas* were to be guided through the various stages of development in the evolutionary ladder towards “civilization,” an evolution that should go hand in hand with the understanding and practice of the Christian doctrine. However, while Catholic missions were made responsible for providing *indígenas* with the necessary education

⁵ For more information on the *indigenato* and its consequences in Angola, see the beautiful work of Messiant (2006).

⁶ For more details on the relationship between the church and the state in colonial Angola, see Péclard (2001; 2015, cap. 2).

to achieve this goal, rudimentary education was neither available for the whole *indígena* population nor of sufficient quality for those who received it to achieve what was understood to be the desired level of “civilization” necessary for assimilation.

While most Africans attended village schools in which they were taught by a catechist who had rarely received more than four years of formal education himself and frequently did not fully master the Portuguese language, the possibility of finishing secondary education and applying for the status of *assimilado* with the support of the Catholic church was restricted to a few mission students. Given the scarcity of public secular schools in Angola and the fact that the few places available were reserved for Portuguese citizens, missionary education was the sole opportunity for those who could not afford to send their children to private schools. As a result, *indígenas* who aspired to become *assimilados* were expected to be Christians. “Native secular priests” (*prêtres séculiers indigènes*) in the Congregation of the Holy Ghost, for example, were all “of Portuguese nationality” (C. S. Sp. archives), i.e., *assimilados*.

As for language, Decree 77 of 1921 determined that rudimentary education was to be given exclusively in Portuguese, while religious instruction might be carried out in vernacular languages provided that those to be evangelized did not speak Portuguese, which was frequently the case (Koren, 1982: 498). All mission stations and parishes adopted the catechism of Saint Pius X. Missionaries were to master the local language so that they could preach and confess in the vernacular and catechists were expected to attend meetings organized by the missionaries on a regular basis so as to ensure their surveillance. Formal education in Portuguese undoubtedly hindered the access of the majority of the population to it, as very few inhabitants of the interior could speak this language, and this can be partly rendered responsible for the reduced number of *assimilados* found in Angola during the colonial period (Bender, 1978). On the other hand, evangelization in the vernacular made Christianity accessible to all those who lived in missionized areas. The Catholic doctrinal material was translated into local languages in collaboration with catechists, whose contribution to the work of mediation necessary for the establishment of equivalences between Christian and local concepts is not to be underestimated. The catechism, instructions to catechists, and liturgy respectively translated by Lecomte (1899), Alves (1954), and Valente (1956) reveal the translational displacement of concepts that was both inevitable and productive in the mission.⁷

The classification and grammatization of local languages was carried out along with the classification of *indígenas* into different ethnic groups, in a process that bears similarities to the one described by Ranger (1989) for the Manyika in Zimbabwe. In Angola, *indígenas* were divided into Bochimans and Bantu, and those classed as Bantu were further subdivided into numerous ethnicities to which a territory, a language, customs, and a psychology were attributed. Language was important not only for communication, but also because it was construed as a way of gaining access to the specific “mentality” of those who spoke it. The ethnicity that roughly corresponded to the mostly Umbundu-speaking central highlands was that of the Ovimbundu (in Portuguese *vimbundos* or *bundos*), in spite of the fact that during the caravan trade period no such polity existed that could bear this name; rather, the region had been divided into about twelve polities

⁷ On missionary translation and indexation, see Dulley (2009). On missionary work as mediation, see Montero (2009).

translated as “kingdoms” by the missionaries (e.g. Childs, 1970), among which Viye and Bailundu. The Ovimbundu were classed as Bantu, and from this racial belonging resulted a series of characteristics that stood in opposition to those of the “civilized” Europeans, on the one hand, and of the “most primitive” Bochimans (Estermann, 1983), on the other hand. The latter were considered unsuitable as labor, while missionaries attributed to them a primitive form of monotheism.

It is noteworthy that *indígenas* are not usually named individually in most of the Congregation’s internal records. Their names are not mentioned in the missionaries’ letters or reports. Africans usually appear as *negros* (blacks), *indígenas* (natives), *crístãos* (Christians) or *pagãos* (heathens) in statistical records and missionary reports (C. S. Sp. archives). In such records, the racial component in the classification of *indígenas* becomes very visible, more so than in documents aimed at the broader public. The inhabitants of Angola are designated *indígenas* or *negros* not only in statistics, but also in the letters exchanged between the missionaries. Hierarchization based on racial criteria, epitomized in racial segregation in the seminars, provides a good illustration of the differences perceived to exist between “black” and “white:” The racial hierarchy of colonial legislation, which in principle contradicted the rules of the Congregation, was reproduced in practice in the relationship between its members. It is worth noting that when someone related to the mission is mentioned in the documents of the Congregation during the colonial period, only his name is given when he is white and/or European, while in cases in which the person in question is not white, his name is followed by a descriptive: *indígena* (native), *mestiço* (mixed-race), or *negro* (black).

Most mission-related statistics are based on categories such as “Catholics”, “catechism students”, “baptisms”, “marriages”, “confessions”, “communions”, “medical treatments”, “interns of both sexes”, “primary school students”, and “secondary school students”. As for evangelization, special emphasis is placed on the number of “Catholics” and on the administration of sacraments, which are frequently presented as evidence of the expansion of the mission. Regarding education, the great majority of “Catholics” are catechism students and very few are primary or secondary school students. In the 1955-1960 report on Sá da Bandeira (today Lubango), said to be “inhabited (...) by the Ovimbundu tribe” (*tribo dos Vimbundos*), which was presented to Rome, the population is described as follows:

Table 1: Population of the diocese of Sá da Bandeira (1955-1960)

The number of inhabitants in the diocese is	1,204, 776
The surface of the diocese is	65,560 km ²
The number of Catholics is	611,518
Among which:	
Native Catholics (<i>católicos indígenas</i>)	559,618
White European Catholics (<i>católicos europeus brancos</i>)	40,000

Mixed-race Catholics (<i>católicos mestiços</i>)	12,000
The number of catechism students is	54,831
The number of Protestants is	150,000
The number of heathens (<i>pagãos</i>) is	388,427

Source: C. S. Sp archives

The number of “native Catholics” is presented as being superior to that of “heathens,” which legitimizes discourse on the receptivity to Christianity in the region. The presence of Protestants in the report and their reduced number in relation to Catholics points to the already mentioned competition between Catholics and Protestants and reiterates once more the discourse on the prevalence of Catholic conversion. The number of catechism students serves as evidence for the ongoing the work of evangelization, for they represent potential Christians. In the various reports and letters, the mission is described as “flourishing” in spite of lack of personnel, difficulty in ensuring full compliance with Catholicism, and competition from Protestant missions. The reports intend to confirm the dissemination of Christianity throughout the Angolan territory and present ever increasing numbers: new churches, schools, and seminars are built; new catechists are trained; native friars (*irmãos indígenas*) are ordained⁸.

In spite of the initial setbacks that are commonly part of the heroic narrative on the establishment of Christian missions, the one among the Ovimbundu was always seen by Spiritans as successful, especially in comparison with their attempts to found missions in Southern Angola—a view shared by Spiritan missionary and British anthropologist Edwards (1962), who did fieldwork in the northwestern central highlands in the 1950s, and by Péclard (1995), who shares the Protestant reticence regarding actual conversion, but nonetheless portrays the inhabitants of the central highlands as receptive to Christianity. According to the Péclard, Protestant missions (and especially Chatelain’s Lincoln mission) were stricter than Catholic ones regarding conversion, which caused Protestant missionaries to consider evangelization to be extremely difficult. Chatelain, for instance, attributed the setbacks of his evangelizing project to polygamy, “sorcery”, “native indolence”, and intoxication.

Although the interpretation above contrasts enormously with the one officially presented to the broader public by Catholic missionaries in their narratives on the evangelization of the central highlands, in which they almost never mention the occurrence of sorcery, polygamy, and intoxication, it is also true that Protestant and Catholic missionaries alike tend to address such delicate issues mostly in internal correspondence. The contrast between official reports and texts intended to advertise the success of the mission to a broader audience, on the one hand, and internal reports and missionary ethnographies, on the other hand, remains strong. The Spiritans’ internal reports repeatedly affirm the need for missionaries to cover the whole Angolan territory and regret the fact that wide areas are assigned to catechists and visited by missionaries only sporadically and with great difficulty. Missionary instructions to catechists exhort them to combat “sorcery”, “intoxication”, and “polygamy” and stress

⁸ Missionary statistics were based on the catechists’ records about their own villages.

that they are to report the occurrence of any such event to the missionaries (Alves, 1954). The ethnographic writings of Catholic missionaries in journals and books not directly related to the mission also point to the dissemination of such “evils” (e.g. Estermann, 1934; Valente, 1974 e 1985). Complaints regarding “pagan rituals” connected to funerals abound. Not only missionary instructions and ethnography, but also Berger’s (1979) work, carried out independently from the missions, lead us to suppose that such non-conforming behavior was not only recurrent, but also frequently occurred with the tacit consent or participation of catechists and others considered to be Christians. Edwards (1962: 85) and Dorsey (1938) report the (clandestine) existence of “medicine men”, not only in non-Christian villages.

Such local practices and institutions needed to be accommodated for the Christian mission to be established in the central highlands. This could only occur through the indexation of elements of the local language, rituals, and institutions to the Christian language, rituals, and institutions. According to Sahlins (1985), indexation creates convention by associating parts of the semantic field of categories related to different contexts of signification, in a process not unlike the one described by Rafael (1988) for the Spanish mission among the Tagalog, in which Christianization was possible both because and in spite of translation. The next section focuses on how the establishment of Christian missions went hand in hand with the creation of such a convention that could not help but be pervaded by dissemination and displacement (Derrida, 1972).

The architecture of Catholic missions in the central highlands

The choice of new sites on which to build mission stations usually considered factors such as number of inhabitants, salubrity, and what missionaries understood to be the population’s willingness to convert to Christianity. This conjunction of factors turned the central highlands into a privileged site for evangelization, as it had mild climate and a considerable population that manifested interested in the missionary presence. Missions started with the construction of basic buildings: the missionary house, a chapel, and a barn. They would grow as they gathered funds and new converts, who would help to build schools, dispensaries, chapels, and churches. Some missions included a seminar and a boarding school offering primary and secondary education. Technical schools were also a very important aspect of the missionary project, since it was through work that “civilization” was to be learned. As a result, much of the skilled labor available in Angola was composed of former mission students. It was not uncommon for employers to visit missions when searching for qualified personnel. The mission of Caconda, for example, had electric power, a typography where doctrinal material was printed, agricultural fields, a mill, a carpentry shop, schools, a boarding school, a dispensary, and a space in which the future wives of Christians received domestic training (Lourenço, 2003: 129). At the beginning of Spiritan missionization in Angola, boarding schools were attended exclusively by former slaves, who were progressively replaced by the children of new converts, especially those of local chiefs and prominent people. Female congregations such as the Sisters of St. Joseph of Cluny had boarding schools for girls, but emphasis was placed on the education of boys (Heywood, 2001).

On the foundation of Spiritan missions in Africa, Koren affirms:

It was only around 1880 that Spiritan missions divided their territory into sectors, with a central house that led to various secondary stations. As a rule, these residences had two to four priests and one or two friars. They were located in carefully chosen spots to make displacement in all directions easier. The stations that depended on them usually contained a modest chapel and a school in the woods and were assigned to a catechist. They were located in villages that had manifested interest in the mission and were expected to embrace conversion. Those alongside a river or trail were frequently visited by one of the priests living at the central house. This mode of organization was satisfactory when the personnel at the mission was sufficiently stable, but disease and death frequently forced priests to move away and prevented them from establishing lasting relations with the population (Koren, 1982: 509).

It is clear from Koren's account that the actual conditions of mission stations were usually far from what the missionaries considered to be ideal. Also, given that there were never enough missionaries to cover the whole territory, it was common for catechists to take charge of the work assigned to them without much supervision from the mission. This was not always welcomed by the missionaries, who frequently complained that this situation led to connivance with practices they understood to be in conflict with Christianity. It is thus clear that missionaries were not always in charge of the mission, and the farther one went from its center, the greater the probability that the indexation of Christian practices to local ones would encompass some of the local elements missionaries would have wished to avoid.

In a letter to the head of the Congregation in 1955, for instance, bishop Albino Alves reports that in the districts of Huambo and Benguela within three months there had been a total of 7,286 deaths in a population of roughly 4 million people, among which 3,094 children younger than 5 years old. Alves also mentions the difficulty in convincing *indígenas* not to visit "sorcerers" on such occasions despite the existence of missionary hospitals and dispensaries. The diocese of Nova Lisboa included three large cities at the time: Nova Lisboa (now Huambo), Benguela, and Lobito, plus some small towns of European colonization and 4850 "Catholic villages of black natives (*aldeias católicas de negros indígenas*) with a school led by a catechist" (C. S. Sp. archives). In the 1950s it encompassed 18 parishes and 31 mission stations with their own churches and priests or superiors who were expected to celebrate 11 annual masses. Other masses were celebrated by the catechists in the villages. Great religious celebrations at the central mission station usually attracted thousands of people from the surrounding villages.

The baptism, marriage, and confirmation records kept by parishes and mission stations were used as a source for colonial censuses, and the birth and marriage certificates issued by the Catholic church had legal value while those provided by Protestant missions did not. This was due to the privileged relation between colonial administration and the Catholic church. Protestant converts had to spend significant amounts of money on documents issued by the colonial government and deal with the infamous colonial bureaucracy whenever they needed such documents, which were necessary for enrollment in state schools and for obtaining the status of *assimilado* (Péclard, 2015). Deaths were not as easily recorded, for many occurred in the absence

of the priest and were attended only by the catechist due to the distance between the villages and the mission station. It was not uncommon for missionaries to complain about the occurrence of “pagan rituals” on the occasion of funerals. Ethnographies on the central highlands (Hastings, 1933; Hambly, 1934; Childs, 1949) provide extensive descriptions of the rituals that followed death, especially in the case of prestigious people. They included the interrogation of the corpse in order to find out the cause of his passing as well as large celebrations with music, dance, feasting, and the consumption of alcohol.

Such rites would not be easily eliminated, especially because, as I have argued elsewhere (Dulley, 2010), they were actually incorporated into the convention that resulted from the indexation of local rituals to Christianity. A close analysis of missionary translations reveals that the same concepts related to such ritual practices were used in the translation of Christianity, in a process that has been similarly described by Meyer (1999) and Behrend (2011). An example thereof is the adoption of terms employed in local rituals related to ancestor worship in the translation of the Christian doctrine, as discussed in Dulley (2009). Christianity in the Central Highlands is thus to be understood as a process of displacement, in which local concepts and rituals displaced Christian ones and vice-versa to the point that they could no longer be held separate from each other after the various transformations they endured. The convention that resulted from indexation was therefore not static, but subject to constant iteration (Derrida, 1985).

The model adopted by the Congregation of the Holy Ghost from the foundation of its first missions to the beginning of the 20th century was that of the “Christian village,” in which villages composed of slaves redeemed from slave traders were built around the central constructions of the mission.⁹ The method was considered to be very efficient by the missionaries because it enabled them to control recent converts and thus easily prevent them from “relapsing into paganism,” a temptation that was described as a tendency. However, it was considered by the congregation that the acquisition of former slaves might actually foster the growth of the slave trade because the purchase of slaves by the missionaries could increase the demand for them. Moreover, the concentration of converts around the mission station would not contribute to the dissemination of the mission and the association of Christianity with slavery led non-slaves to disdain it.

Given the congregation’s dissatisfaction with the previous method, a choice was made to invest in the training of local catechists fluent in the vernacular who could disseminate the doctrine throughout the interior. As the students educated in Catholic boarding schools rarely became catechists due to the increasing demand for skilled labor, schools were organized in the mission stations to train catechists. Catholic catechists earned no wages, but could not be recruited as labor (a privilege that was not extended to their Protestant counterparts) and were allowed to receive a contribution from their students in the form of work or goods. Catechists were commonly sent to their own villages and tried to convert the heads of villages so that their extended family would join the new religion. In cases in which it was not possible to send

⁹ In Angola, slave trade continued over the 20th century in spite of its official abolition in the 19th century. It was gradually replaced by forced labor.

catechists to their own village, they were sent to any village requesting their presence. A local elder was frequently an intermediary between the catechist and the village (Edwards, 1962). Although it became increasingly common for Africans to be ordained priests, they were initially only part of the secular clergy. In the mid-1950s, only three Africans were mission superiors in Angola, while there were about 32 African secular priests and 70 Protestant pastors (Edwards, 1962: 28).

If evangelization by African catechists was considered inefficient by Spiritans in Nigeria (Clarke, 1974), in Angola they seem to have been more flexible. In their writings, missionaries in the central highlands frequently praise catechists as valuable auxiliaries. Yet, they repeatedly mention the risk of delegating this task to people who were closer to their kin and customs than to the missionaries and over whom they had little control. Edwards reports an episode in which the catechist of the village of Epalanga was found to be in charge of interrogating a corpse (Edwards, 1962: 72). Complaints about catechists who were conniving with “pagan” practices are as frequent as missionary attempts to control their behavior. Rituals were the privileged site of indexation and displacement in the mission, for the incorporation of Christian rituals did not eradicate others that had for a long time been practiced, especially wedding ceremonies and funerals.¹⁰ They usually occurred in the center of the village.

In the architecture of Spiritan missions, one characteristic seems to have lasted throughout the missionary project: the centrality of mission buildings. This feature, which was reproduced both in central mission stations and village outstations, contributed to assign a central place to the practice of Christianity in daily life by merging evangelization with moments of sociality. This strategy took various forms in different periods: from the settlement of families of converts around the mission station and the central church at the time of the first missions composed of former slaves to the villages in which the catechist took charge of both rudimentary education and evangelization. In the latter case, the central building of the village was usually both a school and a chapel (Edwards 1962; Clarke 1974; Henderson 2000). The available ethnographies on the central highlands point to transformations in the spatial organization of villages that followed missionization. The *onjango*, a circular wooden structure covered by a thatched roof and located in the middle of the village, is described as a traditional locus of male sociality, the place where men used to gather to share the dinner cooked by their wives, settle disputes, and congregate (Hambly, 1934; Ennis, 1962; Edwards, 1962; Berger, 1979; Henderson, 2000). As many adult men were recruited as labor in distant regions and others acquired the custom of sharing the meal with their wives, the centrality of the *onjango* in the village was replaced by that of the school headed by the catechist. The word for “school” seems to have been the same as the word for “church” in a large part of the region (Henderson 2000: 38), and at least among those who identified themselves as Christians, conviviality seems to have occurred mostly within the space of the school-church that replaced the *onjango*. In the evening, the catechist preached in Umbundu, which was sometimes followed by a gathering around the fire involving songs, dances, and storytelling (Edwards, 1962: 15). The centrality of the school building in the village and the transfer of the moments of sociality that

¹⁰ For more on the indexation of Christian rituals to local ones, see Dullely (2010, chapter 5).

characterized the *onjango* to it made it possible to associate a central moment of village life to the experience of Christianity. At such moments, when local narrative genres such as proverbs and fables (*olosapo*) were indexed to Christian rhetoric (Dulley, 2010, chapter 5), the head of the church was the catechist.

Once it was established that catechists would take charge of evangelization in the outstations, missionary visits to the villages were instituted as a means of controlling their activities. Ideally, mission stations should have at least two European priests so that one of them could remain in the main station while the other would go and visit the villages. Such trips became more viable with the inauguration of successive stretches of the Benguela Railway during the 1910s (Neto, 2007). The network of roads departing from the railway made it possible to reach almost any village located within a distance of some kilometers, which enabled missionaries and catechists to visit many villages by car, motorcycle, or bicycle. However, as there were not enough missionaries to cover the whole territory, they ended up visiting each village once or twice a year although that was not considered the ideal periodicity. The villages were left to catechists during most part of the time. Moreover, missionaries were frequently transferred to other stations—José Francisco Valente¹¹. Catechists were supposed to visit the mission station monthly and attend its religious celebrations along with the converts in their villages. Although baptism, communion, and marriage were sacraments administered exclusively by the missionaries, catechists were allowed to anoint the sick and, in the case of “pagan” adults between life and death, to baptize them if they so wished and provided that they converted to Catholicism. The children of parents considered to be Christian could be baptized without conversion (Alves, 1954).

Catechists were not only in charge of part of the sacraments; they were also responsible for village schools, which were of great interest for villagers because they represented almost the only opportunity of social mobility for their children. In response to the interest villagers showed in instructing their children, Spiritan bishop Alves recommended that catechists do their best to teach not only the Christian doctrine, but also the first letters and numbers to their students (Alves, 1954). Edwards affirms that it was not uncommon for adults to attend the village school, and his informants identified their belonging to a village according to the place in which the school was located (Edwards, 1962). These chapel-schools (or *écoles de brousse*) concentrated a variety of activities: from rudimentary instruction to evangelization; from storytelling to the telling of Bible passages and prayers; from the examination of catechism students by the missionaries to the settling of disputes between villagers. In this scenario, the catechist emerged as a figure of great prestige (Von Eichenbach, 1971).

The students of village schools included those already baptized and those who were learning the catechism, all of whom were called *vakwasikola*, “those of the school”, a designation that was highly prized by the inhabitants of the village, including those who did not attend it (Edwards, 1962). The period of instruction that preceded baptism usually lasted from two to three years, according to the understanding of the doctrine shown by the student upon examination by the missionary. The exam consisted of a set of questions on the Christian doctrine and answers that were to be

¹¹ For example, José Francisco Valente, the author of ethnographic and linguistic writings on Umbundu and its speakers, worked in over 10 mission stations during his 43 years in Angola (C. S. Sp. archives).

memorized by the students. Baptism was followed by the acquisition of a Christian name, said to have been the object of desire also by non-Christians, who frequently chose Christian names for their children in spite of the opposition of those who had been baptized.

According to Edwards, the catechist conducted the daily prayers at the chapel-school in the morning and evening, with men and women on opposite sides. Very few villagers attended the morning prayers, while evening prayers were more popular because they were the occasion on which news related to the village was announced, such as a missionary visit or impending labor recruitment. These gatherings were frequently followed by chanting and dancing. Many villagers attended the religious ceremony conducted by the catechist on Sundays. Prayers were delivered in Umbundu and hymns might be sung in Portuguese. Not everyone attended the services on a regular basis. A great part of those interviewed by Edwards wished to be baptized even if they did not attend the village school. Some had already taken part in the school routine and left, but attended the most important ceremonies occasionally (Edwards, 1962: 77). The author relates the wide acceptance of Catholicism in the village in which he did fieldwork to the appeal of its rituals and to the fact that it was the religion of the government (1962: 84).

The occasional missionary visits were preceded by a welcome ceremony that included songs and speeches. Edwards compares their formality and ritual to local wedding ceremonies. When the missionary was in the village, he administered the sacraments: He listened to the confessions of villagers, baptized the catechism students considered to be ready, and held masses in which “Christians” received communion. The catechist was to report the occurrence of “pagan” weddings or funerals in the village and was inquired about the “spiritual state” of those attending the school. The missionary was also to be informed of the presence of “medicine men”, “sorcerers”, and polygamous residential units, for medicine men and baptized polygamous men might be put to jail. Catechists might ask missionaries to act on their behalf concerning issues between villagers and the colonial administration. This might also be done on one of the visits the catechist was expected to pay to the mission station every year. It was common for catechists to act as intermediaries between the mission and the village on the behalf of all villagers. They seem to have been able to influence decisions regarding labor recruitment as well. There is not much information on the school elder, but it is known that he was an intermediary between the catechist—usually too young to gain the respect of the community and obtain its authorization to establish a chapel and school there—and the villagers (Edwards, 1962).

Chefes de posto (colonial officers working at the local administration post), who seem to have been almost always white and Portuguese, were the only local representatives of the colonial government. An interpreter, officials with primary schooling and *cipaios* (policemen) also worked at the post. Village chiefs were to visit the post in their regions monthly. *Chefes de posto* were in charge of gathering data for the census, recruiting labor, and collecting taxes. They were also to be asked for *guias de marcha*, the permits those legally classified as *indigenas* needed in order to leave their place of residence. *Chefes de posto* were both admired and feared for influencing the deposition of chiefs and putting offenders to jail. They usually spoke little Umbundu, were transferred to other posts frequently and were unfamiliar with local customs. Edwards affirms that

the predominant feeling towards these agents was fear, but they were frequently asked to intervene in conflict resolution (Edwards, 1962). Catechists, who could usually speak (at least some) Portuguese and lived in the villages, frequently mediated cases involving villagers and the colonial administration at this level.

A similar position of prestige was held by *assimilados*, officially acknowledged or not. Among *assimilados*, individuals belonging to the clergy had higher status when compared to salespeople or civil servants. It is thus clear that the mission presented itself as a promising alternative for the social mobility of *indigenas* in colonial Angola. My purpose with this ethnographic account of mission outstations in which the village school was the most important institution was to highlight the importance of catechists in the indexation of local meanings and practices to Christianity. It is common for missionary studies to focus on the main stations, but it was in the outstations assigned to catechists that Christianity was disseminated to the majority of Africans, and catechists were key agents in this process because they were simultaneously informed by the training they received in the mission and their own experience of the local context.

Final remarks

The centrality assigned to the chapel-school in daily village life and the prestigious position of the catechist in the village contributed to the indexation of local practices and institutions to Christian ones. Local power relations were also reconfigured, as those connected to the mission and/or local colonial administration were in a better position to negotiate taxation and labor recruitment. The mission gradually assumed the role of an intermediary between the villagers and the colonial administration. Thus, the opposition that some chiefs presented to the establishment of chapels and schools in their territory right after the military “pacification” of the central highlands (Dulley, forthcoming) gradually gave way to the need to compromise. This does not mean, of course, that the Christian message and rituals did not appeal to the inhabitants of the central highlands. This might also have been the case. However, as the translation of the verb “to convert” into Umbundu, *okutava*, leads us to suppose, believing and accepting were juxtaposed—which dodges the question of whether receptivity to Christianity “really meant” conversion. Thus, in saying *Nditava*, which was translated as “I believe” or “I convert,” but might also be translated as “I accept,” one might as well be acknowledging that Christianity was no longer really a choice. It is no coincidence that to believe and to convert were translated by the same word (*okutava*) by both Catholics and Protestants. For the catechists who participated in the dissemination of translation, to believe might as well have been glossed as to accept.

Bibliographic references

- Almeida, Carlos (2009), Uma infelicidade feliz. A imagem de África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII), tese de doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa.
- Alves, Albino (1954), Directorio dos catequistas, Huambo, Tipografia da Missão do Cuando.
- Behrend, Heike (2011), Resurrecting Cannibals. The Catholic Church, Witch-Hunts, and the Production of Pagans in Western Uganda, Woodbridge, James Currey.
- Bender, Gerald (1978), Angola under the Portuguese. The Myth and the Reality, Berkeley, The University of California Press.
- Berger, Friedemann (org.) (1979), Im Zeichen der Ahnen. Chronik eines angolanisches Dorfes Kasenje erzählt von seinen Bewohnern, Leipzig, Gustav Kiepenheuer Verlag.
- Childs, Gladwyn (1949), Umbundu Kinship and Character. Oxford, Oxford University Press.
- _____ (1970), The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms, *Journal of African History*, vol. 11, n.º 2.
- Clarke, Peter (1974), The Methods and Ideology of the Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria. 1885-1905, *Journal of Religion in Africa*, vol. 6, n.º 2.
- Derrida, Jacques (1972), La dissemination, Paris, Éditions du Seuil.
- _____ (1985), Signature Event Context, *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dorsey, George (1938), The Ocimbanda, or Witch-Doctor of the Ovimbundu of Portuguese Southwest Africa, *The Journal of American Folklore*, vol. 11, n.º 3.
- Dulley, Iracema (2009), Notes on a Disputed Process of Signification. The Practice of Communication in Spiritan Missions in the Central Highlands of Angola, *Vibrant*, v. 5, n.º 2.
- _____ (2010), Deus é feiticeiro. Prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial, Sao Paulo, Annablume.
- _____ (forthcoming), A historiografia sobre a “conversão” nas colónias portuguesas na África e a trajetória de Jesse Chiula Chipenda, África.
- Edwards, Adrian (1962), The Ovimbundu under Two Sovereignties. A Study of Social Control and Social Change among a People of Angola, Oxford, Oxford University Press.
- Ennis, Merlin (1962), Umbundu Folktales from Angola, Boston, Beacon Press.
- Estermann, Carlos (1934), La tribu Kwanyama en face de la civilisation européenne, *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 7, n.º 4.
- _____ (1983), Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro). Coletânea de artigos disperses, Lisbon, Instituto de Investigação Científica Tropical.

- Etherington, Norman (org.) (2005), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press.
- Griffin, Franciscus (1957), *Regulae et Constitutiones Congregationis Sancti Spiritus sub Tutela Immaculati Cordis Beatissimae Virginis Mariae*, Paris, *In Domo Primaria*.
- Hambly, Wilfrid Dyson (1934), *The Ovimbundu of Angola*, Chicago, Field Museum of Natural History.
- Hastings, Daniel (1933), *Ovimbundu Customs and Practices as Centered around the Principles of Kinship and Psychic Power*, Hartford Seminary Foundation, Kennedy School of Missions, unpublished monograph.
- Henderson, Lawrence (1992), *The Church in Angola: A River of Many Currents*, Cleveland, The Pilgrim Press.
- _____ (2000), *Development and the Church in Angola. Jesse Chipenda the Trailblazer*, Nairobi, Acton Publishers.
- Heywood, Linda (2001), *Ovimbundu Women and Social Change, A África e a instalação do sistema colonial – c. 1885 – c. 1930. III Reunião Internacional de História de África: actas. Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga*.
- Koren, Henry (1982), *Les spiritains. Trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire*, Paris, Beauchesne.
- Lecomte, Ernesto (1899), *Ondaka ia suku ou Doutrina Christa em umbundu e portuguez*, Luanda, Imprensa Nacional.
- Lourenço, Serafim (2003), *A missão espiritana no Sudoeste de Angola*, Lisbon, Gráfica Povoense Ltda.
- Messiant, Christine (2006), *1961. L'Angola colonial, histoire et société. Les premises du mouvement nationaliste*, Basel, Schlettwein Publishing.
- Meyer, Birgit (1999), *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Montero, Paula (2009), *Salesian Ethnographies in Brazil and the Work of Cultural Mediation*, Social Sciences and Missions.
- Neto, Maria da Conceição (2007), *História urbana de Angola no século XX: quase tudo por fazer*, III Encontro Internacional de História de Luanda.
- _____ (2012), *In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola) 1902-1961*, PhD dissertation, Department of History, School of Oriental and African Studies.
- Péclard, Didier (1995), *Ethos missionnaire et l'esprit du capitalisme. 1897-1907, Le Fait Missionnaire*.
- _____ (2001), *Savoir colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola*, Genèses, v. 45.
- _____ (2015), *Les incertitudes de la nation en Angola: aux raciness sociales de l'Unita*, Paris, Karthala.

- Pélissier, René (1997), *História das campanhas de Angola: resistências e revoltas. 1845-1941*, Lisboa, Editorial Estampa.
- Rafael, Vicente (1988), *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Londres, Cornell University Press.
- Ranger, Terence, *Missionaries, Migrants and the Manyika: the Invention of Ethnicity*, Vail, Leroy (org.) (1989), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Berkeley, University of California Press.
- Sahlins, Marshall (1985), *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Schubert, Benedict (2000), *A guerra e as igrejas: Angola 1961-1991*, Basel, Schlettwein Publishing.
- Thornton, John (1984), *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1483-1750*, *Journal of African History*, v. 25.
- _____ (1998), *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Valente, José Francisco (1956), *Ovisungo vikola. Cânticos religiosos tradicionais nas Missões Católicas de Nova Lisboa*, Huambo, Tipografia da Missão.
- _____ (1974), *Namussunguila, a Ceres umbundu*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola.
- _____ (1985), *A problemática do matrimônio tribal*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Von Eichenbach, José (1971), *O catequista em terras de missão, Portugal em África*. *Revista de cultura missionária*, n.º 174.



Entrevista

LORENZO MACAGNO

“Essa ideia de ‘situação’, que aprendemos com a antropologia social britânica, é fundamental”



Lorenzo Macagno

“Essa ideia de ‘situação’, que aprendemos com a antropologia social britânica, é fundamental”

Entrevista conduzida por **Patrícia Teixeira Santos***¹

Agosto de 2015

Lorenzo Macagno nasceu na Argentina em 1965. Formou-se em Antropologia na Universidade Nacional de Buenos Aires. É doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Realizou pós-doutorado no Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, Nova York. Foi pesquisador visitante no Centre d'Études d'Afrique Noire/SciencePo Bordeaux (atual Les Afriques dans le Monde) e no Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina (CesA-ISEG), da Universidade de Lisboa. Atualmente é professor associado do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná no Brasil.

Nesta entrevista, Macagno reflete sobre o contexto político de sua aproximação às ciências sociais. Na sequência, evoca seu trabalho de campo no norte e no sul de Moçambique. Ao longo dos últimos anos, tem publicado sobre as dinâmicas da “assimilação” e da construção de identidades sócio-políticas sob a influência cristã e muçulmana em Moçambique. Em *O dilema multicultural* (2014), seu mais recente livro, indaga sobre os diversos usos políticos da “cultura” em contextos nacionais diversos, incluindo Moçambique. Esta entrevista foi realizada em sua residência na cidade de Curitiba, Brasil, em 22 de agosto de 2015.

O início: antropologia e pós-ditadura no “Sul”

Patrícia Santos (PS) – Bom dia professor, nós da *Africana Studia* estamos propondo uma dinâmica durante esta entrevista. Uma dinâmica que permita fazer conhecer a sua trajetória que transita pela antropologia em diálogo com a história. Conhecer os temas que marcam o seu trabalho, que começa com as pesquisas a respeito do messianismo na América do Sul, passam pela temática da assimilação em Moçambique e, depois, pelo

estudo da presença muçulmana nesse país. Gostaríamos de saber, também, como esses estudos lhe ajudaram a compreender a relação do Estado com essas sociedades e entender a dinâmica religiosa nesses espaços. Sobretudo a relação do passado colonial com a presença do cristianismo e do Islã em Moçambique e os papéis exercidos por uma série de agentes do sagrado, dos missionários, das lideranças religiosas locais...

Lorenzo Macagno (LM) – É um caminho que tem várias entradas, pequenos itine-

* UFSP e CEAUP.

¹ A transcrição foi possível graças a Lucas Maia Benedetti e Victor Miguel Castillo de Macedo. Agradecemos, também, a colaboração de Angela Lazagna no processo de edição desta entrevista.

rários ou sub-itinerários. É um caminho, não digo muito longo, mas que tem sua história. Talvez, a primeira coisa a dizer é a minha aproximação à antropologia. É quando tudo começa. Meus estudos iniciais em antropologia aconteceram na Universidade Nacional de Buenos Aires. A segunda questão é o contexto no qual início esses estudos. Vivo no Brasil há mais de vinte anos. Mas na época que começo meus estudos, a antropologia argentina estava se recuperando do drama da ditadura. Houve uma ditadura que começa em 1976 e estende até 1982. Em 1982 começa a transição democrática e em 1983 acontecem as primeiras eleições multipartidárias. Esse momento é um momento no qual eu começo a pensar na possibilidade de estudar Ciências Sociais. Era uma situação de grande ebulição política, cultural, artística. É um momento no qual muitos daqueles que viriam a ser meus professores retornam do exílio. Alguns deles haviam realizado seus estudos aqui no Brasil, outros haviam ido para França, Suécia, México. Saíamos de uma fase de obscurantismo... Costumo dizer que essa época foi – fazendo uma analogia, talvez um pouco ousada – o nosso “Maio francês”. Talvez um momento muito parecido ao que se passou em Portugal – com a Revolução dos Cravos – já que saíamos de um longo período de repressão, no qual as ciências sociais eram vistas como ciências perigosas.

PS – E como nasce o interesse pelo estudo dos movimentos sócio-religiosos?

LM – A antropologia que eu aprendi foi uma antropologia sempre voltada para a mudança social, os processos de constru-

ção dos Estados Nacionais, da violência, das dinâmicas de construção de administrações coloniais, das políticas de dominação e extermínio. Desde o início, perguntava-me como a antropologia poderia ajudar, com suas ferramentas, a entender estes processos. Necessariamente a minha interrogação implicou um diálogo com a história. Para mim, a antropologia e a história vieram juntas. Mesmo que eu não tenha tido uma formação de historiador propriamente dito. Mas, desde os primórdios, desde os meus primeiros estudos, o diálogo com a história foi profícuo e enriquecedor. Justamente, o tema com o qual me início na antropologia é um tema que, na história do pensamento antropológico, conhecemos como o estudo dos movimentos messiânicos e milenaristas. Em Portugal, por exemplo, o chamado Sebastianismo é, talvez, um dos mais conhecidos movimentos desse tipo. Comecei investigando um movimento que tinha um componente messiânico-milenarista e que consistiu, basicamente, em um levantamento que ocorreu no sul da Província de Buenos Aires, no final do século XIX. Tratou-se de um movimento protagonizado por “gaúchos”. Esse levantamento consistiu em um protesto contra os primeiros imigrantes que chegavam à região (sul da província de Buenos Aires). Trata-se de um momento de construção do Estado nacional. Esse movimento liderado por um curandeiro, um “Messias” como era chamado pelos seguidores, foi reprimido pelo exército. Todos os seguidores do messias “gaúcho” foram fuzilados¹. Minhas preocupações com este tema vêm, sobretudo, a partir das leituras dos trabalhos de alguns sociólogos, historiadores e antropólogos brasileiros, e outros

¹ Lorenzo Macagno (2002), *Apocalipsis al sur. Una protesta contra inmigrantes en el 'desierto' argentino*, Buenos Aires, Biblos, p. 138.

não-brasileiros, mas que moraram muito tempo no Brasil: é o caso do sociólogo francês Roger Bastide que foi um grande especialista em questões variadas, um estudioso da questão das “relações raciais” no Brasil, do estudo de religiões afro-brasileiras e, também, um estudioso de movimentos messiânicos e milenaristas. Roger Bastide foi o mestre de uma grande socióloga brasileira, Maria Isaura Pereira de Queiroz². Naquela época, na Universidade Nacional de Buenos Aires, nós liamos esses autores. Fiquei fascinado com essa literatura. Outra grande influência nessa época, e que tem a ver com estes temas, foi a minha aproximação de uma antropóloga de origem italiana, Sandra Alejandra Siffredi. Ela chegou a Argentina, ainda criança, mas quando adulta passou um período estudando em Roma com Vittorio Lanternari, um dos grandes estudiosos dos movimentos messiânicos³. Lanternari estava fortemente influenciado por toda uma corrente da História das Religiões italiana, que bebia da fonte de Antonio Gramsci. Isso era o que me fascinava: a ideia de estudar a religião das “culturas subalternas”, como dizia Gramsci. Fui, também, tomando contato com outros trabalhos. Um dos mais conhecidos é o de Eric Hobsbawm: o seu livro “Rebeldes Primitivos”⁴, em que faz um percurso sobre vários movimentos deste tipo, inclusive na Itália o famoso movimento dos Lazaretistas e os movimentos dos camponeses sicilianos. Toda essa aproximação tem a ver com o estudo da religião como elemento de mudança social.

PS – Nesse processo de sair da UBA, e entrar com essa discussão a respeito do messianismo e do milenarismo no Brasil, percebe então uma relação do estudo dessa temática com questões de sociedades que passaram por ditaduras? Ou seja, sociedades que passaram por ditaduras, como o caso do Brasil e da Argentina, tiveram, mais tarde, essa preocupação pelo estudo da religião como elemento de mudança...

LM – Possivelmente. Creio que a ditadura, em ambos os países (Brasil e Argentina) – e me atrevera a dizer na América Latina – criaram, também, um forte divisor de águas. Determinados setores da Igreja Católica optaram, como você muito bem sabe, por um caminho, nas décadas de 1960 e 1970: tudo o que significou o movimento dos Padres para o Terceiro Mundo, em virtude das reformas na Igreja Católica – o Concílio Vaticano II – tudo isso criou um caldo de cultura. Outros ingredientes que condimentam esse período: as expectativas criadas pela revolução Cubana, etc. Então, muitas dessas pessoas começaram a perceber que a religião não era, necessariamente o “ópio dos povos”, um pouco caricaturando aquela passagem de Marx, mas que a religião podia conter, também, uma dinâmica emancipatória. Mas, claro, estamos falando de um polo. Por isso digo que houve uma “divisão de águas”, porque outros setores da Igreja foram para o lado de tentar legitimar uma situação de repressão exercida pelo Estado, pelo terrorismo de Estado. Outro elemento dessa época que vale a pena assinalar é que o contexto da ditadura, para

² Maria Izaura Pereira de Queiroz (1977), *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, São Paulo, Editora Alfa Omara, p. 440.

³ Vittorio Lanternari (2003 [1960]), *Antropologia, imperialismo, e altri saggi*, Einaudi, (1974): *Antropologia religiosa*, Bari, Edizioni Dedalo, (1997); *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Editori Riuniti.

⁴ Eric J. Hobsbawm (1959), *Primitive Rebels*, Manchester, University of Manchester Press.

algum de nós, alimentou um sentimento anti-militarista muito profundo. Como você deve lembrar, nessa época, 1982, os militares argentinos, que já estavam praticamente dando suas últimas cartas, adentraram nessa aventura delirante e suicida que foi a chamada Guerra das Malvinas/Falklands. É claro que aquilo não podia terminar bem, não é? Se eu tivesse nascido um ano antes, poderia ter sido convocado para lutar nessa guerra. Alguns de nós não queríamos saber nada disso. Tudo que significasse chauvinismo, militarismo e patriotismo. Estou usando um plural um pouco exagerado, é claro que sempre têm nuances, sempre estão os patriotas de plantão. Mas para muitos de nós isso significou uma ruptura grande. O caminho das Ciências Sociais era, então, um salvo-conduto, um caminho de questionamento ou, como dizem os antropólogos, de “relativização” e ampliação de horizontes. A vinda ao Brasil significou essa ampliação dos horizontes.

Rio de Janeiro: uma ponte entre Brasil e Moçambique

PS – Como foi o “encontro” com Brasil?

LM – Aqui entra uma segunda influência importante: o meu encontro com Peter Fry, um antropólogo de origem britânica que já vivia no Brasil há muitos anos, desde 1970. A contribuição dele para a antropologia brasileira é gigantesca. Ele foi um dos professores fundadores do Departamento de Antropologia e da Pós-Graduação em Antropologia da Unicamp, no início de 1970. Depois, passou um período na África, no Zimbábue (antes disso, nos anos 1960, tinha feito trabalho de campo no que era a antiga Rhodesia do sul⁵). De

Zimbábue, Peter Fry retorna ao Brasil no início de 1990, justo quando eu também estava chegando aqui. Ele assume seu posto na Universidade Federal do Rio de Janeiro com vários objetivos. Foi o gestor de um intercâmbio importante com estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro. Mas outro objetivo seu era fazer com que os brasileiros se interessassem pela África e, mais especificamente, Moçambique. Fiquei fascinado com essa situação, com esse momento novo. Começavam a chegar na pós-graduação onde eu continuaria meus estudos (no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ) estudantes de todos os rincões de Moçambique.

PS – Isso tudo na década de 1990?

LM – Sim, início da década de 1990. Quando cheguei, minha preocupação primeira era a de entender esse mundo. Entendê-lo no dia-a-dia, e entendê-lo também intelectualmente. Então, mergulhei em algumas leituras. Foi quando iniciei as leituras de Gilberto Freyre, um autor, todos sabemos, polêmico mas ao mesmo tempo necessário. Porque as ambiguidades de Gilberto Freyre, os paradoxos de Gilberto Freyre (ele mesmo gostava de se autodenominar como um homem paradoxal) são necessários para entender o Brasil como nação e para entender muito do processo histórico-político do Brasil, apesar de todas as críticas legítimas que podemos fazer a Freyre, sobretudo quando ele, mais tarde, na segunda metade dos anos 1950, início dos anos 1960, torna-se um apologista do colonialismo. Foi no IFCS, no Rio de Janeiro, que comecei a conhecer Moçambique. Havia, a partir do convênio coordenado por Peter Fry, jovens moçambicanos e moçambicanas das diversas províncias (do Norte, Cabo

⁵ Peter Fry (1976), *Spirits of Protest. Spirit-mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*, Cambridge, Cambridge University Press.

Delgado, Nampula; do Centro, da Zambézia, e do Sul do país). Conversávamos muito. Havia um caldo de cultura muito rico. Já quase sem querer estava envolvido nesses assuntos. Ao mesmo tempo, do lado do IFCS, no Largo do São Francisco, no centro da cidade, está localizada uma bela biblioteca, em estilo manuelino, com um acervo documental muito rico sobre o “mundo português”: o Real Gabinete Português de Leitura. Foi ali que comecei a minha investigação bibliográfica sobre o sistema colonial português, sobre o assimilacionismo. Encontrei um vasto acervo de relatórios coloniais – foi ali que li o famoso relatório de Antônio Enes, intitulado, justamente, “Moçambique”. Os trabalhos de Mouzinho de Albuquerque, leis coloniais, os trabalhos de Marcelo Caetano, Adriano Moreira e todos os comentaristas mais recentes. Obviamente, nessa época não tínhamos acesso à internet. Era muito difícil ter acesso a revistas científicas. Você, realmente, tinha que fazer um trabalho de exploração, de descoberta. Tive a sorte de viajar já durante o mestrado, por questões familiares; aproveitei e conheci algumas universidades norte-americanas. Consegui uma bibliografia em inglês. Então, essa primeira fase da minha pesquisa foi muito intensa. Depois, em 1996, fiz a primeira viagem a Moçambique. A partir dessa viagem, Moçambique se tornou um destino obrigatório. Com relativa frequência visitei o país até, pelo menos, 2009.

PS – E como começa seu interesse na trajetória de alguns missionários em Moçambique?

LM – Foi nesse ínterim. Nesse período de quase dez anos, entre o início dos 1990 e 2000, já estava interessado pelo papel que alguns missionários tiveram no sul de Moçambique. Por que? Porque,

realmente, é impossível você trabalhar com a problemática da assimilação, com a problemática da construção jurídica do indígena e a questão da chamada ocupação efetiva nos territórios do atual Moçambique sem prestar atenção na importância dos missionários. Sobretudo os missionários de origem protestante no sul de Moçambique. Estamos falando da influência da Missão Suiça, hoje Igreja presbiteriana. Me interessei pela figura de Henri-Alexandre Junod. Na época de Junod, a antropologia estava se constituindo como ciência, estamos falando dos anos 1920 e 1930. Junod escreveu uma das monografias etnográficas mais importantes sobre o sul do país: “Usos e costumes dos Bantu”. Há várias traduções, várias versões desse livro que Junod publicou em francês, em inglês. Mais tarde, o Arquivo Histórico de Moçambique republicou a versão em português, com a capa do pintor Malangatana. Interessavam-me as ambiguidades representadas pela figura de Junod.

Os missionários: civilizar sem “des-tribalizar”

PS – Em que consistiam essas ambiguidades?

LM – Estamos pensando numa época (segunda metade do século XIX, início do século XX) na qual havia um processo de instauração do trabalho forçado, e além do trabalho forçado, todo o processo migratório dos chamados “indígenas” de Moçambique à África do Sul: esse é um gigantesco capítulo da historiografia colonial. O papel dos missionários, por um lado, estava atrelado a um paradigma civilizatório. Mas, por outro, os missionários não queriam deturpar a singularidade cultural das populações do sul de Moçambique. Era o desafio de civilizar

sem destribilizar. Não era um assimilacionismo “à la portuguesa”, em que o chamado indígena, para se tornar um assimilado, deveria mostrar que tinha se emancipado dos seus “usos e costumes” ou que havia aderido aos valores culturais europeus-portugueses. Não era esse tipo de assimilação que os missionários buscavam. Era um tipo de desenvolvimento dentro dos padrões culturais do indígena. Os missionários não queriam fazer com que os indígenas se tornassem europeus. Radicalizando um pouco esta ideia, era um pensamento que se aproximava do paradigma do “desenvolvimento separado” que, depois, na sua versão mais perversa, deriva no *apartheid*. Mas isto não quer dizer que os missionários tenham comungado com a ideologia do *apartheid*, não é isso. No entanto, havia um certo conservacionismo cultural da parte desses missionários, com relação ao que significava a ameaça de uma civilização que os desviasse dos seus padrões culturais. E isso tem muito a ver com uma visão do mundo muito peculiar. O historiador Patrick Harries, que é um especialista sobre os missionários suíços na África – inclusive lá nos primórdios, cheguei a conversar brevemente com Harries, o que foi muito iluminador para mim – analisa essa visão⁶. O medo dos missionários era que os africanos caíssem nas tentações dos males que a industrialização provocava. As cidades, por exemplo, eram vistas como antros de perdição, fontes de todo tipo de desvios morais, de doenças, de alcoolismo, de promiscuidade e assim por diante. A função desses missionários era proteger esses africanos do lado “ruim” da

civilização. Por outro lado, eles queriam manter um ideário civilizatório que os afastasse desse aspecto negativo da civilização. Interessei-me pelo lugar ambíguo que esses missionários ocupavam na sociedade colonial. Temos de lembrar que, num dado momento, esses missionários foram vistos pela administração colonial portuguesa, como agentes desnacionalizadores. Porque, de alguma forma, estes missionários estavam questionando o ideário assimilacionista *tout court* dos portugueses, esse assimilacionismo radical. Foram vistos, pois, como agentes desnacionalizadores e, em um dado momento, foram expulsos de Moçambique. Trabalhos de colegas moçambicanos, como a historiadora Teresa Cruz e Silva, têm abordado essas questões e, mais especificamente, o papel dos missionários suíços na criação de uma consciência nacional no sul de Moçambique⁷. Mas aqui entrariamos em um outro capítulo. Por isso, os missionários nos convidam a trabalhar em diversas interfaces, dentre elas, na construção científica desse universo africano. Temos de lembrar que Junod, antes de ser etnógrafo, foi, também, um entomólogo muito fino. Há, inclusive, uma passagem fantástica da sua etnografia, na introdução, em que Junod diz algo como: “eu era um colecionador de borboletas e um classificador de insetos, mas quando descobri que era mais interessante estudar os homens e as culturas, aí me tornei um etnógrafo.”

PS – E nesse quesito, gostaríamos de lhe perguntar: Como é que foi construindo e percebendo a análise da tex-

⁶ Patrick Harries (2007), *Work, Culture and Identity. Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, London, James Currey/Johannesburg, Witwatersrand University Press, 1994; *Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa*, Oxford, James Currey.

⁷ Teresa Cruz e Silva (2001), *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974)*, Basel, P.Schelettwein Publishing Switzerland, 2001. Há, também, uma versão em português: *Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*, Maputo, Promédia, coleção identidades.

tualidade missionária? Da produção destes missionários, das descrições que estes missionários faziam das diferentes realidades africanas?

LM – Particularmente me interessei por um aspecto muito específico da escrita missionária, que é a escrita etnográfica. Inclusive, esse tema, esse tópico foi alvo de investigação de uma importante vertente da antropologia contemporânea. A preocupação com a escrita etnográfica, e em particular com a escrita dos missionários, foi veiculada por importantes antropólogos contemporâneos. Estou pensando agora, por exemplo, no trabalho James Clifford, que tem uma obra sobre outro missionário-etnógrafo, chamado Maurice Leenhardt⁸. Tentei situar minha preocupação com a escrita etnográfica dos missionários, e de Junod, especificamente, num sistema de discussões mais amplo da antropologia contemporânea, sobretudo a antropologia dos anos 1980 e 1990, uma década na qual a antropologia começa a refletir sobre a questão da escrita etnográfica. Minha intenção era estabelecer um diálogo teórico com estas questões, não simplesmente fazer uma celebração (uma espécie de hagiografia) ou uma apologia da figura do missionário, seja qual for, apesar de ser Junod uma figura fascinante. Mas não se tratava disso – de fazer uma apologia – mas de marcar as ambiguidades as contradições dessas trajetórias e situá-las num sistema mais amplo⁹. Vamos falar especificamente da escrita etnográfica, já que Junod, como figura multifacetada, escreveu, também, literatura (duas obras de teatro e um romance). Esse aspecto da sua obra é menos conhecido.

Junod se preocupou em escrever sobre as condições sociais dos indígenas, dos moçambicanos que iam trabalhar nas minas sul-africanas. E se fazemos uma análise de conteúdo da sua escrita etnográfica, percebemos que na sua obra “Usos e costumes dos Bantu”, tudo aquilo que diz respeito à violência, à mudança social, às condições de trabalho, às condições de opressão dos mineiros moçambicanos na África do Sul, tudo isso ele coloca num anexo da sua etnografia. Não o coloca no corpo da etnografia. Na verdade, faz uma etnografia muito convencional (no corpo do texto), muito tradicional, descrevendo sistemas de parentesco, rituais, explicando a forma de organização social, a cultura material. No entanto, a parte da dinâmica social propriamente dita, a maneira como a chamada civilização impacta na vida, no dia-a-dia do indígena, ele coloca isso nos anexos da etnografia. Na escrita da obra de Junod, o que me impactou foi esse duplo registro, um pouco contraditório: um registro mais sincrônico, como se ele fizesse uma fotografia dos Thonga, enquanto a parte mais diacrônica, a parte da dinâmica social, prefere deixá-la nos anexos, quase como um resíduo.

Kamba Simango: africanizar a história da antropologia

PS – Tem escrito, recentemente, sobre Kamba Simango, que foi educado pelos missionários da *American Board*...

LM – Trata-se de um jovem Ndau, que saiu de Moçambique (Beira) no início do século XX, e foi estudar com os missionários norte-americanos. Aí já temos de

⁸ James Clifford (1992), *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Durhan and London, Duke University Press.

⁹ Lorenzo Macagno (2009), “Missionaries and the Ethnographic Imagination. Reflections on the Legacy of Henri-Alexandre Junod (1863-1934)”, *Social Sciences and Missions*, Leiden, vol. 22, n.º 1, pp. 55-88.

olhar para outras dinâmicas, que têm a ver com as singularidades do que estava acontecendo na Beira – na região central do país, onde operava a Companhia de Moçambique. Nessa época chegam ao centro do país os missionários congregacionalistas norte-americanos, de uma igreja fundada em Boston, conhecida como *American Board (American Board of Commissioners for Foreign Missions)*. A *American Board* começa a fazer seus trabalhos na região de Manica e Sofala. Um dos jovens de origem Ndau mais notável que esses missionários conseguem seduzir foi Kamba Simango. Estimulado por esses missionários passa um breve período na África do Sul e depois nos Estados Unidos. Kamba Simango chegou a trabalhar com aquele que é considerado o fundador da antropologia norte-americana: Franz Boas. Na história da antropologia, se consultamos os manuais ou mesmo as biografias de Franz Boas, a figura de Kamba Simango ou não aparece ou aparece muito invisibilizada, apesar de Franz Boas e Kamba Simango terem construído uma relação que não foi uma simples relação de mestre e discípulo. Construíram uma relação quase que de amizade que se estende de 1914 até 1924¹⁰.

PS – Como foi o contato entre Kamba Simango e Franz Boas?

LM – Kamba, saiu do litoral de Moçambique e, com a ajuda desses missionários, vai para os Estados Unidos. Na verdade, antes de Kamba ter contato com Franz Boas, ele foi assistente e aluno de uma musicóloga e folclorista norte-americana,

Natalie Curtis¹¹. Foi Natalie Curtis quem colocou Kamba e Franz Boas em contato. Nasce, então, uma relação de trabalho entre ambos. Kamba e Boas chegaram a escrever alguns artigos juntos.

Mais uma vez temos esse vínculo, um pouco ambíguo, entre o universo missionário e a antropologia. Franz Boas, como científico ou como antropólogo, não estava muito interessado na figura de Kamba como missionário, ou nos seus vínculos com a *American Board*. Boas enxergava Kamba não como um simples assistente de pesquisa, mas como um futuro antropólogo nativo. Devo dizer que comecei a me interessar por esse outro desdobramento entre missões e antropologia a partir da leitura de um pequeno artigo do nacionalista angolano Mario de Andrade (não tem nada a ver com o escritor brasileiro Mario de Andrade, são homônimos, não é?). Então, Mario de Andrade escreve um artigo sobre Kamba Simango. Só que Andrade enxerga Simango como um protonacionalista¹². Faz, nesse artigo, uma série de referências muito laterais à relação entre Kamba e Boas. Quando li o artigo fiquei muito curioso. Perguntava-me: até que ponto a relação deste jovem Ndau com o pai da antropologia norte-americana foi uma relação importante? Quando estive na Universidade de Columbia – isso foi entre 2009 e 2010 – em Nova York, uma das primeiras coisas que fiz foi visitar os arquivos de Franz Boas e tentar identificar – claro que Boas intercambiava cartas, e tinha contatos com praticamente todos os grandes antropólogos da época no mundo todo – nesse oceano de cartas algo que fizesse referência a Kamba Simango.

¹⁰ Lorenzo Macagno, “Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico”. In: Wilson Trajano Filho (org.). *Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos*, Brasília, ABA Publicações, pp. 127-155.

¹¹ Natalie Curtis (2002), *Songs and Tales from the Dark Continent*. New York, G. Schirmer, 1918-1919, republicado pela Dover Publications, Inc. Mineola, New York.

¹² Mário Pinto de Andrade (1989), “Proto-nacionalismo em Moçambique. Um estudo de caso: Kamba Simango (c.1890-1967)”. In: *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. N.º 6, pp. 127-148.

Minha intuição foi bem-sucedida, porque consegui identificar uma sequência de intercâmbios epistolares. Minha intenção era situar essa relação intelectual entre ambos em um contexto antropológico mais amplo. Ou seja, tentar pensar um pouco aquilo que Lyn Schumaker chama de “africanização da antropologia”¹³: pensar no papel que tiveram aqueles africanos “anônimos”, africanos sem nome e sobrenome que foram assessores de pesquisa, importantes ajudantes de grandes antropólogos, mas que na história da antropologia terminaram invisibilizados.

O Islão no norte de Moçambique

PS – Gostaria, agora, de lhe propor uma correlação dessa pesquisa mais recente, a respeito do Kamba Simango, com a sua investigação sobre o Islão em Moçambique, que se traduziu no livro “Outros Muçulmanos”¹⁴? Como todo esse olhar para a experiência missionária se relaciona com a pesquisa que desenvolveu sobre o Islã em Moçambique?

LM – Isso acontece quando eu termino meu doutoramento. Nas vésperas de termina-lo, tive a sorte de contar com o apoio de um Programa de investigação com sede na Holanda. Isso me permitiu retornar ao campo em 2000, com apoio do SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development). E qual era o objetivo deles? Fazer com que pesquisadores do Sul, se interessassem por outro “Sul”. Ou seja, apoiar trânsitos de pesquisa Sul-Sul. O contexto inicial no qual desenvolvo essa pesquisa foi com esse apoio. Foi em 2000, ou seja, antes do

11 de setembro, antes do ataque às Torres Gêmeas em New York. Realmente, o que encontrei no norte de Moçambique foi uma sociedade onde há um Islão plural. A islamização nessa região do litoral oriental de Moçambique se deu muito antes da chegada dos portugueses. Ao mesmo tempo, no século XIX, sobretudo com a influência das ilhas Comores, Madagascar, Zanzibar, começam a se fundar uma série de confrarias o que, na linguagem do Islão denominam-se “Tariqas”. Temos nessa região um Islão de confrarias. Mas, ao mesmo tempo – já pensando em períodos mais recentes, o que se passou a partir dos anos 1990 – temos uma crescente presença de organizações muçulmanas internacionais, muitas delas com apoio do Paquistão, da Arábia Saudita e da Líbia. Portanto, no norte de Moçambique me encontrei com um Islã diverso. Parece um pleonasma, mas isso foi muito evidente. Mas o que mais me fascinou naquele trabalho de campo foi a disponibilidade das pessoas para falarem sobre elas mesmas. Percorri, como se diz em Moçambique, o “asfalto” e o “caniço”. Conheci várias mesquitas pequenas nas ruas de Nampula, nos subúrbios. Fiquei fascinado com a vivacidade e a forma das pessoas viverem esse Islão. A Ilha de Moçambique também é um universo muito peculiar, com uma presença histórica do Islão. Identifiquei essas tensões derivadas, por um lado, de um monoteísmo que, conscientemente ou não, bebe de uma tradição *wahabita*. Ou seja, por um lado um Islão uniformizador e universalizador e, por outro, um Islão mais sensual, mais sensível, mais convidativo às danças, aos rituais, aos cânticos¹⁵. Foi uma das coisas que me fascinou na Ilha de Moçambique. Também trabalhei

¹³ Lyn Schumaker (2001), *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*, Durham & London, Duke University Press.

¹⁴ Lorenzo Macagno (2006), *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

com outros registros, não apenas registros etnográficos. Consultei fontes coloniais na Torre do Tombo, documentos elaborados por pessoas que estiveram muito próximas ao regime e que colaboraram como assessores, consultores, sobretudo nos anos 1960. Nessa época, a administração colonial tenta capturar essas lideranças muçulmanas para a causa portuguesa através de uma série de operações ideológicas e psicológicas. Algumas dessas estratégias de cooptação incluíam o financiamento para os “shehes” das confrarias, para ajudá-los a realizar a peregrinação à Arábia Saudita. Aquilo tinha a ver com o que, na época, o regime denominava “Campanhas de ação psicossocial”. Um dos protagonistas desse processo foi Fernando Amaro Monteiro, que realizou levantamentos e inquéritos muito ricos nos anos 1960 sobre o Islão no norte de Moçambique¹⁶. O objetivo do regime era capturar a simpatia dessas lideranças muçulmanas tradicionais. Não podemos esquecer que era um momento em que os movimentos de luta de libertação nacional, a FRELIMO, no norte do país, já estavam fazendo suas primeiras incursões. O medo do regime era que os muçulmanos aderissem à FRELIMO. Para tanto, era preciso aproximar esses muçulmanos da causa portuguesa, construir uma afinidade.

PS – O senhor chegou a conhecer Fernando Amaro Monteiro?

LM – Sim, durante a minha investigação cheguei a entrevistar a Fernando Amaro Monteiro. Lembro-me do encontro que tivemos na Torre do Tombo, em Lisboa. Acabei não publicando essa entrevista a pedido do próprio Fernando Amaro Monteiro e de um colega em Londres, Abdoolkarim Vakil. Eu tinha pensado publicá-la nos anexos de meu livro. Na altura, Amaro Monteiro me enviou um *email*, dizendo algo assim como: “professor, eu vou lhe solicitar que o senhor não publique a minha entrevista porque o Abdoolkarim Vakil, investigador do King’s College, em Londres, está me fazendo uma longa entrevista, e queremos manter uma exclusividade, um ineditismo para publicar essas conversas em um livro”. Eu respeitei a solicitação dos colegas. De fato, eles publicaram, sob a forma de livro, essa longa conversa em 2011¹⁷. O que me chamou a atenção na entrevista que Fernando Amaro Monteiro me concedeu foi uma visão, diria, um tanto paternalista e emocional da sua parte em relação aos “shehes”, em relação às lideranças muçulmanas das confrarias. É claro que essa visão é compreensível se fazemos um esforço antropológico para nos colocarmos nessa época. Ou seja, um esforço para entender o investimento que Portugal estava tentando fazer. Era um momento de tensões, de expectativas, quando Portugal, ainda, imaginava um futuro ‘português’ para a África. Estamos falando

¹⁵ Lorenzo Macagno (2004), “Os livros de Momade. Islã e saber local no norte de Moçambique”, *Campus. Revista de Antropologia Social*, Curitiba, vol. 5, n.º 1, pp. 31–51, 2004; “Uma domesticação imaginária. Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique”, *Travessias. Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*. Lisboa, vol. 4-5, pp. 181–205; “Islã, transe e liminaridade”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 50, n.º 1, pp. 85–123, 2007; “Les nouveaux oulémas: la recomposition des autorités musulmanes au Mozambique”, *Lusotopie*, Leiden, vol. XIV, pp. 151–177, 2007.

¹⁶ Fernando Amaro Monteiro (1972), “Traços fundamentais da evolução do islamismo, com vista à sua incidência em Moçambique”, *Revista de Ciências do Homem*, Lourenço Marques, Vol. V (série A), pp. 175–193, 1972; *Carta aberta aos muçulmanos de Moçambique independente*, Lisboa, Editora QP, 1975; “As comunidades islâmicas de Moçambique: mecanismos de comunicação”, *Africana*, Porto, n.º 4, pp. 65–87, 1989; *O Islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*, Porto, Universidade Portucalense, 1993; “Sobre a actuação da corrente ‘wahhabita’ no Islão Moçambicano: algumas notas relativas ao período 1964-1974”, *Africana*, Porto, n.º 12, pp. 85–111, 1993.

¹⁷ Abdoolkarim Vakil, Fernando Amaro Monteiro & Mário Artur Machaqueiro (2011), *Moçambique: Memória falada do Islão e da Guerra*. Lisboa, Almedina.

do início de 1960. Não podemos esquecer que quando Adriano Moreira assume a pasta do Ministério do Ultramar, assume com essa expectativa. Salazar estava convencido de que as chamadas províncias ultramarinas continuariam extensões quase que naturais da metrópole.

Adriano Moreira: as ciências sociais e o fim do Império

PS – Também entrevistou ao ex-ministro de Ultramar Adriano Moreira?

LM – Sim, isso foi em 2000, no seu escritório da Rua da Junqueira, em Lisboa. Lembro que me atendeu muito cordialmente. Conversamos bastante. Adriano Moreira teve uma expectativa em relação, sobretudo, à institucionalização dos estudos superiores em Moçambique, no campo da educação. Já sabemos que ele foi o protagonista da revogação do Sistema do Indigenato, da revogação do Estatuto dos Indígenas. Mas não apenas isso: ele foi, também, um grande promotor e estimulador das ciências sociais voltadas ao regime, claro, aos interesses ultramarinos, no seio do Instituto de Estudos Superiores do Ultramar. O que me interessava, quando fui conversar com Adriano Moreira, era a sua relação com o famoso antropólogo português Jorge Dias. Além de ser o grande etnógrafo dos Maconde, do norte de Moçambique, Dias foi o fundador do Museu de Etnologia de Lisboa, em Belém¹⁸. Graças ao apoio de Adriano Moreira, Jorge Dias teve todo um terreno livre para fazer o que quisesse. Moreira apoiou aquele grande inquérito, aquelas missões científicas antropológicas que Jorge Dias comandou entre 1959 e 1961/1962 pelas chamadas províncias

ultramarinas. Aqui temos um outro capítulo sobre o qual eu me interessei. Porque consultei os relatórios dessas viagens que, até poucos anos atrás, eram confidenciais, não estavam abertos ao público. São os relatórios de Jorge Dias sobre as missões do ultramar que nunca foram publicados. Um desses relatórios trata de uma viagem que Jorge Dias realizou, pela “África portuguesa”, com o antropólogo brasileiro Charles Wagley. Wagley trabalhou durante muitos anos no Brasil nos anos de 1940/1950.

PS – Então a viagem de Charles Wagley foi posterior à de Marvin Harris...

LM – Sim. Os trabalhos que Marvin Harris publicou depois de sua passagem por Moçambique criaram uma grande reviravolta na comunidade internacional. E, justamente, Jorge Dias, que simpatizava com as ideias lusotropicalistas, convida para essa viagem uma pessoa muito próxima de Harris que é Charles Wagley. O objetivo da viagem eram mostrar a Wagley que Harris estava equivocado e que o Ultramar português era um espaço pacífico. A viagem começa em Moçambique e termina em Guiné-Bissau. Não podemos esquecer também que, nessa época, as Nações Unidas já começam a pressionar Portugal para que este se pronunciasse acerca dos territórios ultramarinos. Começam as intervenções diplomáticas de Portugal nas Nações Unidas. Tudo isso coincide com essa construção luso-tropicalista que Portugal incorpora, ao dizer que esses territórios (Angola, Moçambique, Guiné-Bissau) não são colônias, são províncias ultramarinas. Essa foi uma das estratégias para tentar convencer a comunidade internacional da singularidade,

¹⁸ Lorenzo Macagno (2002), “Luso-tropicalismo e nostalgia etnográfica. Jorge Dias entre Portugal e Moçambique”, *Afro-Asia*, Salvador, vol. 28, pp. 97-124.

do exclusivismo da presença portuguesa nos territórios ultramarinos. Mais uma vez, aqui se misturam a construção de um saber antropológico, científico com esses desdobramentos políticos que impactam nas ciências sociais. Vemos isso na intervenção de Marvin Harris e na “contra-intervenção” de Adriano Moreira: as ciências sociais não se fazem em um terreno neutro, mas em um campo de disputas. Quando esse campo de disputas tem a ver com o sistema colonial que pretendia se perpetuar, a coisa extrapola os muros do mundo acadêmico, extrapola os muros de um simples debate científico. E por falar em debate científico, Marvin Harris terá, também, um grande debate com Antonio Rita-Ferreira que foi um administrador colonial mas, ao mesmo tempo, uma pessoa que conhecia o Moçambique profundo, especialista na história e na etnologia do Moçambique colonial e pré-colonial¹⁹. Ambos, Marvin Harris e Antonio Rita-Ferreira terão, depois, um debate memorável sobre a questão do trabalho migratório dos chamados “indígenas”²⁰.

O Multiculturalismo após o 11 de setembro

PS – Suas pesquisas – mesmo quando os campos empíricos possam variar – gravitam em torno ao dilema da “assimilação” e da presença do Estado como disciplinador de populações. Nessas questões entra, também, o tema da religião. Como todos esses assuntos são tratados em sua obra

mais recente, “O dilema multicultural”²¹?

LM – Esse livro nasce, sobretudo, da necessidade de organizar as minhas próprias ideias e de me posicionar criticamente em relação a uma série de debates recentes que vêm acontecendo no Brasil, em Moçambique e em Portugal. Há em tudo isto um denominador comum, que eu chamaria “os usos políticos da cultura”. Assistimos nos anos 1990 até hoje, tanto no Brasil, quanto em Portugal e Moçambique (aliás no mundo todo) a um momento no qual a cultura é usada para construir todo tipo de trincheiras políticas e de intervenções no espaço público. Se a cultura até os anos 1960 e 1970 podia ser uma dimensão estudada de forma mais ou menos empírica, quando havia clareza de quem eram os observadores e os observados, a partir dos anos 1980, isso sofreu uma grande reviravolta. O saber antropológico começou a ser questionado de uma maneira diferente da qual tinha sido antes (quando nos anos 50 e 60, os antropólogos foram acusados de cúmplices do colonialismo). Agora, nas décadas de 1980 em diante, há um impasse (evocando aqui o trabalho da antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha²²) entre a cultura como simples objeto de análise e a “cultura”, ou seja, a cultura com aspas, que seria a cultura dos militantes, dos que dizem “bom agora não é o antropólogo quem vai nos dizer quem somos nós, agora nós fazemos o uso instrumental da nossa cultura para construir uma série de demandas”. Justamente, algumas des-

¹⁹ Consultar a entrevista com António Rita-Ferreira conduzida por Maciel Santos (CEAUP, Porto), no número 15 de *Africana Studia*, pp. 113-131, 2010.

²⁰ Lorenzo Macagno (1999), “Um antropólogo norte-americano no ‘mundo que o português criou’: relações raciais no Brasil e Moçambique segundo Marvin Harris”, *Lusotopie Enjeux Contemporains Dans Les Espaces Lusophones*, Paris, Karthala, vol. Annuelle, pp. 143 -161.

²¹ Lorenzo Macagno (2014), *O dilema multicultural*, Curitiba, Editora UFPR – Rio de Janeiro, Graphia Editorial.

²² Manuela Carneiro da Cunha (2009), *Cultura com aspas, e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

sas demandas têm sido colocadas sob o mote do multiculturalismo, das políticas multiculturais ou demandas em torno das chamadas “políticas do reconhecimento”. Ora, tudo isso nos coloca diante de um dilema, ou vários. Por quê? Já que falávamos do Islão e dos muçulmanos, sobretudo depois do 11 de setembro de 2001. Parece que todo o mundo acordou no dia seguinte e se perguntou: “o que vamos fazer agora com o nosso relativismo cultural?” Pois é: qual o limite do relativismo cultural? Por isso intitulei este livro, não por acaso, “O dilema multicultural”. Porque é um dilema. E quem tiver a fórmula matemática para resolvê-lo, receberá o prêmio Nobel das Ciências Sociais! E por que é um dilema? Há um fato universalista sobre o qual, supostamente, todos concordamos: todos somos *homo sapiens sapiens*. Todos somos portadores de um mesmo material genético, somos parte do gênero humano. Esse é um universalismo que podemos enxergar com bons olhos e que, talvez, a Revolução Francesa tentou concretizar, pelo menos através da perspectiva de um sistema de valores que se condensa no *slogan* “Igualdade, Liberdade e Fraternidade”. No entanto, verificamos que, na prática, esse universalismo não se consoma. Vemos que na prática existem construções do inimigo, do ódio étnico e, muitas vezes, a narrativa do extermínio, do etnocídio. Não precisamos ir muito longe no tempo ou no espaço. Não é preciso ir à África. A história recente da Europa também testemunhou essas tentativas de etnocídio. Não precisamos ir ao massacre dos *Hutus* contra os *Tutsis* (ou vice-versa). Como tratar este dilema? Isto tem a ver um pouco com a ideia que

evoca o título do livro sociólogo francês Alain Touraine “Poderemos viver juntos?”²³. Creio que o 11 de setembro voltou a colocar na nossa agenda de problemas e de pesquisas, esse dilema. Claro que cada Estado-nação tem tentado resolver suas respectivas situações e peculiaridades das mais diversas formas. Dentre essas experiências, o livro incorpora, também, o caso de Portugal, com o qual eu trabalhei quando fui colaborador de um projeto junto à Universidade de Granada, na Espanha, mas que era parte de um projeto maior sobre políticas migratórias na União Europeia²⁴. Portugal, como outros países da União Europeia, teve de aderir a uma política de padronização jurídica em termos de políticas migratórias, de acolhimento etc. Mas, diferentemente de outros países, Portugal nunca explicitou uma política de tipo multicultural como a Suécia ou o Canadá. O livro, resumidamente, trata desse dilema, que passa pela tensão entre o universalismo e o particularismo.

PS – Também trabalha o caso de Moçambique nessa obra?

LM – Sim. O último capítulo do livro é, justamente, sobre Moçambique. Quando cheguei a Moçambique pela primeira vez, o país estava saindo da Guerra Civil. Havia um movimento muito grande de organizações não-governamentais dos mais diversos tipos. Uma série de debates sobre a consolidação da sociedade civil e os desafios de Moçambique pós-Guerra estava ocorrendo e, dentre esses desafios, estava o de repensar as políticas “assimilacionistas” do período socialista, as políticas “unicistas”, para empregar

²³ Alain Touraine (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

²⁴ Lorenzo Macagno (2005), “Nation-State Building and Cultural Diversity in Portugal”. In: Jochen Baschke (ed.) *Nation-State Building Processes and Cultural Diversity*. Berlin: Edition Parabolis, pp. 311-324.

aqui um neologismo. Havia, por exemplo, projetos de educação bilíngue que o INDE (Instituto Nacional de Educação), mesmo que muito timidamente, estava tentando implementar. Também havia políticas voltadas para o reconhecimento das autoridades tradicionais. Ou seja, isso significou no Moçambique pós-guerra uma reorganização do Estado, uma reforma das autarquias, das municipalidades, a valorização de uma política local, das lideranças tradicionais, dos “régulos” que, no período colonial, tiveram um papel como mediadores, um pouco no estilo do governo direto britânico. Claro que os porta-vozes da FRELIMO enxergaram estes régulos como cúmplices do governo colonial. Muitas vezes, essas políticas de revalorização das autoridades tradicionais eram vistas, pelos intelectuais históricos da FRELIMO, como políticas neo-colonialistas. Também, nessa época de pós-guerra civil houve uma revalorização significativa dos chamados médicos tradicionais. Tudo isso não tem a ver necessariamente com um discurso multicultural. Eu colocaria isso como uma interrogação. Mas era um discurso, sim, que buscava incorporar outras narrativas. Um discurso um pouco pós-moderno, talvez, que buscava incorporar “outras histórias” e não apenas essa história da nação compacta “de Rovuma a Maputo”, como dizia Samora Machel. É um outro discurso que começou a pensar a nação nas suas nuances regionais. Assistíamos, pois, ao nascimento de uma sensibilidade em relação à diversidade do país, mas que não chega a ser um discurso multicultural. No entanto, retomo nesse capítulo sobre Moçambique, a intervenção do ex-ministro da cultura, Luis Bernardo Honwana. Em um evento realizado em Maputo, em 1993, Honwana ministrou uma conferência sobre as línguas moçambicanas. Na sua intervenção ele se referiu, textualmente,

à existência de um “rosto desfigurado da nossa multiculturalidade mal aceite”. Essa ideia do rosto desfigurado da multiculturalidade moçambicana me deixou pensando: “bom, são os próprios moçambicanos que estão pensando sobre isso”. Se os próprios intelectuais moçambicanos é que estão refletindo nesses termos, não é o pesquisador que vem de fora que vai impor uma visão ou uma agenda de problemas. Vamos pensar junto com eles e ver o que está se discutindo aqui. Então, foi um pouco com esse intuito que incorporei a experiência moçambicana para pensar o dilema multicultural.

PS – Acredita que essa obra seria um marco na sua trajetória? Seria um livro que condensa os interesses de pesquisa mais significativos desses anos todos?

LM – Me atreveria a dizer que sim. Nesse livro consegui sintetizar algumas das minhas preocupações. Mas não apenas como antropólogo, mas como cidadão que tem de transitar por terrenos diversos e dar alguma coerência às próprias ideias. Mas dar-lhes alguma coerência não para por um ponto final, mas para dizer “bom, o dilema multicultural, continua sendo um dilema, porque os assuntos que nos ocupam transitam por caminhos mais escorregadios que são os caminhos das invenções nacionais, das imaginações nacionais e étnicas e das disputas políticas que essas imaginações provocam”. E quando falamos de imaginações não estamos falando de “ficções”, já que são imaginações oriundas de disputas bem concretas, que tem, por sua vez, efeitos concretos para a vida das pessoas. Por quê? Porque, como diria Benedict Anderson, as pessoas também matam ou morrem em nome de determinadas ideias ou de determinadas religiões²⁵. Mas é claro que nem

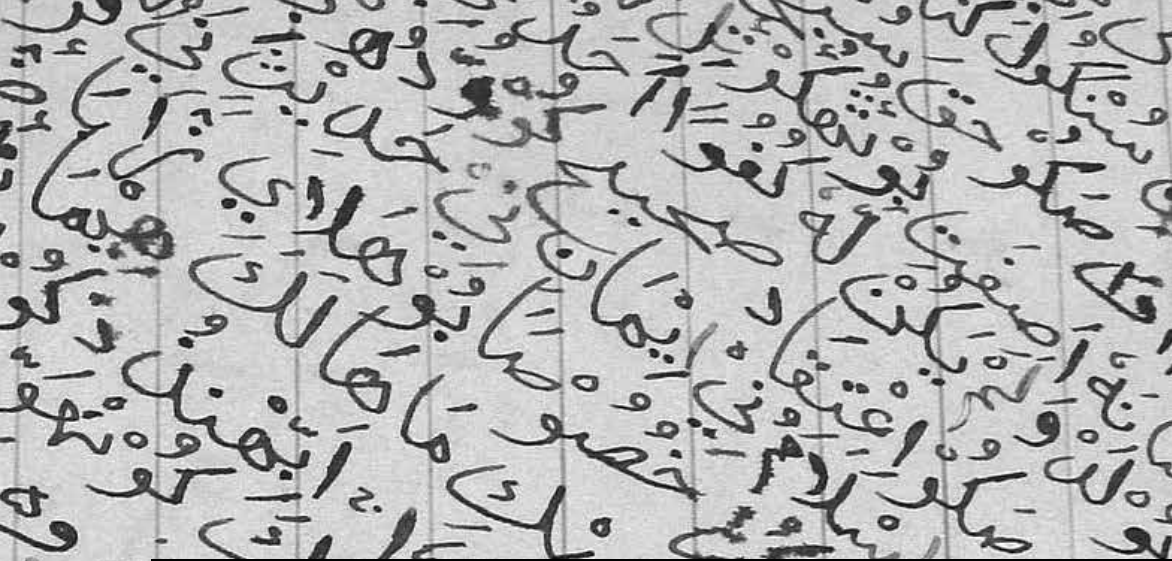
todos os assuntos que derivam do dilema multicultural desembocam nessa dimensão mais violenta da guerra cultural, da violência. Há, também, gramáticas menos conflituvas. Com o Islão também acontece isso. Em alguns contextos assume uma linguagem política que deriva em conflitos e em outros locais não. Isso tudo depende da situação, do momento. É, precisamente, essa dimensão situacional da cultura e dos conflitos que aprendi com meu mestre Peter Fry, a partir dos trabalhos da Escola Britânica de Antropologia Social, da chamada Escola de Manchester. O famoso ensaio de Max Gluckman – que, aliás, era um antropólogo sul-africano incomodado com a segregação – intitulado “Uma situação social na Zululândia moderna”²⁶ é um exemplo de análise situacional. Trata-se de um ensaio que Gluckman publica, pela primeira vez, em 1940, e que descreve uma cena específica em uma região da atual África do Sul.

Ele descreve algo aparentemente singelo ou banal: a inauguração de uma ponte na região. Trata-se de um contexto de segregação, de violência. No entanto, graças à inauguração dessa ponte, confluem no mesmo local o missionário, o pastor, o administrador, o próprio antropólogo como “observador”, o chefe de posto, o chefe tradicional, o curandeiro, enfim, todo um caleidoscópio de interações que se constituem em um ótimo laboratório para pesquisar as tensões e as aproximações sociais. Essa ideia de “situação”, que aprendemos com a antropologia social britânica, é fundamental. É uma antropologia preocupada com a interação e com a mudança. Por isso, meu interesse antropológico nos missionários. Porque os missionários também confluem nessa “situação”, que pode ser, também, como diria Georges Balandier, uma “situação colonial”.

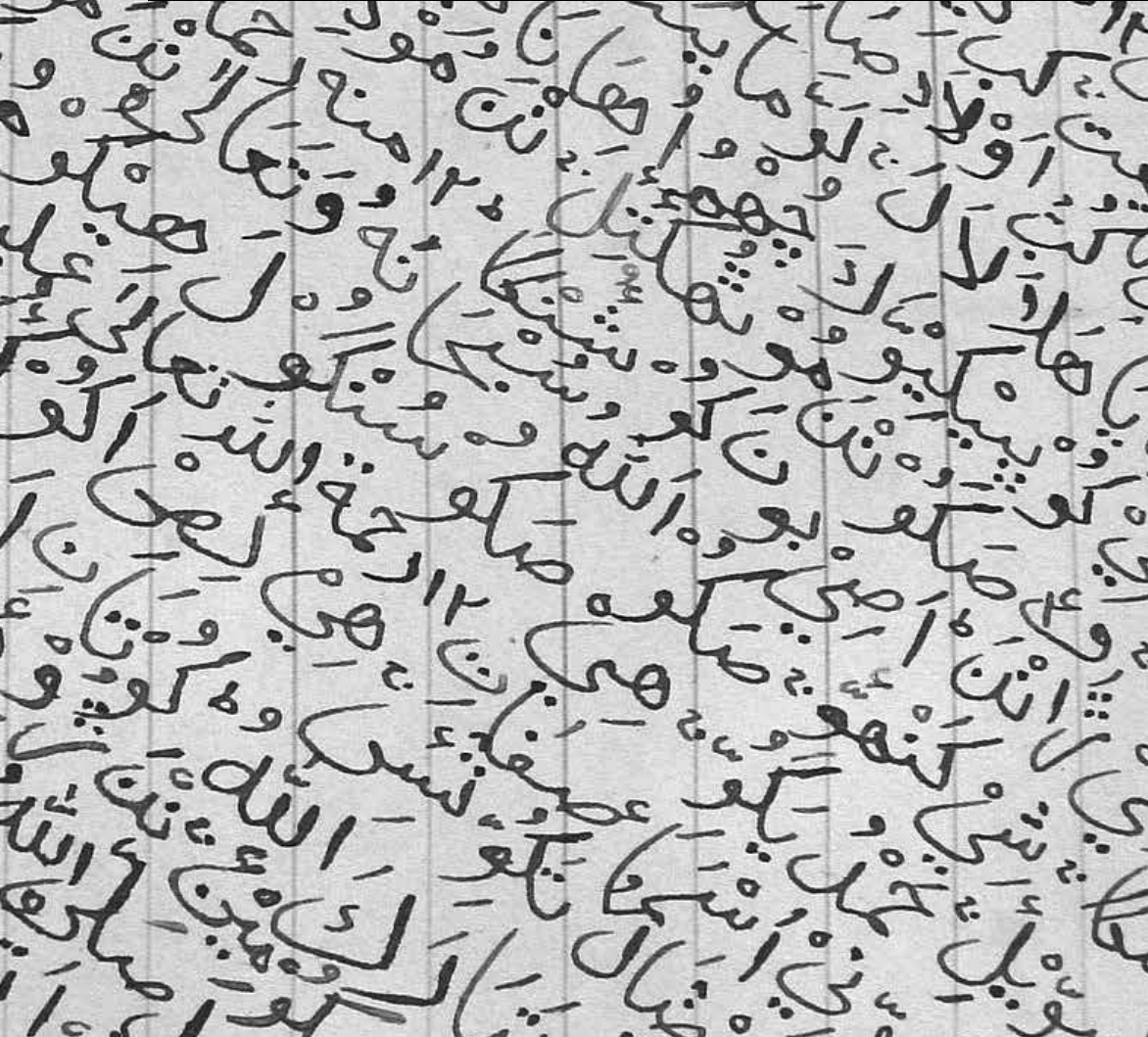
²⁵ Benedict Anderson (1991), *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso.

²⁶ Max Gluckman (1940), “Analysis of a social situation in modern Zululand”, *Bantu Studies*, n.º 4, pp. 1-30. Este ensaio foi republicado na sua versão ampliada em 1958, em *The Rhodes-Livingstone Papers*, n.º 28, New York, Humanities Press.

Handwritten Arabic text in a dense, cursive script, likely a religious or historical document. The text is written in black ink on a light-colored background. The script is highly stylized and difficult to read due to its density and the overlapping of lines. The text appears to be a collection of names, titles, or a list of items, possibly related to a historical event or a religious text. The overall appearance is that of a manuscript or a document of significant historical or cultural value.



Notas de Leitura



De Baía à Annobón: étranges dérives

René Pélissier

P. 133-147

Une récolte trop riche entraînera une réduction des commentaires qui ne rendront pas toujours compte de l'ampleur ou de l'originalité de chaque texte présenté ci-après. On s'efforcera donc d'aller à l'essentiel.

Généralités et regroupement de plusieurs pays

Biography and the Black Atlantic¹ nous livre entre les mains des historiens américains (du Nord et du Sud) de la traite négrière et de l'esclavage, deux branches de leur discipline qui ont acquis leurs lettres de noblesse depuis longtemps. Les auteurs rassemblés sous ce titre ont momentanément abandonné la cliométrie pour se lancer dans les délices profanes de la biographie d'anciens esclaves ou d'affranchis de longue date, pour devenir dans quelques cas des écrivains mineurs en tant qu'autobiographes de leur existence, voire parfois des négriers à leur compte. Prenons l'exemple de cet Haoussa, débarqué esclave au Brésil. Il assimile si bien les codes de la société esclavagiste de Baía qu'il devient, au fil des ans, le riche propriétaire de trois maisons et de 27 esclaves. Il meurt à 90 ans en 1865, membre de l'«élite» des 10 % de contribuables brésiliens les plus taxés. Moins surprenante dans le contexte historique angolais est la biographie d'un Brésilien noir, déporté à Benguela en 1800 et qui y restera 34 ans et se trouvera impliqué dans un complot pour renverser les autorités portugaises locales afin de faire de l'Angola une «province» brésilienne. C'est-à-dire, pour ce négrier insigne, le moyen le plus efficace de continuer son trafic infâme, sans entraves législatives. Le lecteur trouvera dans cet ouvrage bien édité des personnalités encore plus étonnantes puisque l'on y rencontrera même un Afro-Américain habillé en Turc, déambulant dans les rues de Constantinople.

Mobility Makes States² se dirige vers les politologues universitaires capables de comprendre leur jargon professionnel sans difficulté, notamment dans l'Introduction. Dix chapitres traitent ensuite de cas d'espèces censés relever de l'impact des migrations en Afrique. Étonnant est que 40 % du livre concernent l'Afrique lusophone, une proportion tout à fait remarquable. Le plus accessible, selon nous, est l'œuvre d'une historienne qui offre un texte lisible sur la mobilité des colons et des futurs colonisés à São Tomé et en Angola, du XV^e au XVIII^e siècle. Un mozambicaniste

¹ Lindsay, Lisa A. & Sweet, John Wood (eds.) (2014), **Biography and the Black Atlantic**, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. VIII-370, index.

² Vigneswaran, Darshan & Quirk, Joel (eds.) (2015), **Mobility Makes States. Migration and Power in Africa**, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. VI-297, photos noir et blanc, index.

étudie ensuite, la législation coloniale oppressive, la mobilité de la main-d'œuvre africaine (donc contrainte) et la violence, surtout en Zambézie, au début et au milieu du XX^e siècle. L'exode des colons en Angola et au Mozambique en 1974-1975 retient l'attention d'une originaire du sous-continent indien. Elle examine la situation en anthropologue et en littéraire. Finalement, un spécialiste des migrations consacre un chapitre aux réfugiés angolais de l'Alto Zambeze qui ont préféré mettre une frontière entre la guerre civile et eux en s'installant en Zambie. Beaucoup s'y trouvent si bien qu'ils ne veulent pas rentrer, car ils préfèrent l'administration zambienne à celle du MPLA beaucoup trop exigeante avec eux. Certains regrettent même le temps où le saillant de Cazombo était occupé par l'UNITA. Eux se sentent zambiens, même si leur nouvelle patrie d'adoption est moins fertile du point de vue agricole. Voilà enfin une migration constitutive d'un Etat, ce qui, en dépit du titre, n'apparaît pas clairement à la lecture de la plupart des autres chapitres.

Recasting the Past³ a des ambitions plus modestes. C'est un recueil de contributions de professionnels de l'Histoire qui examinent le rôle des «historiens du dimanche» ou simples amateurs, voire traditionnistes, généralement peu soucieux de chronologies vérifiées, et non exempts de partialité. Précédant les travaux des universitaires, ces auxiliaires de l'ethnohistoire ont souvent été influencés par l'enseignement reçu des missionnaires ou des administrateurs européens. Parmi les pays traités, on citera le Nigeria, l'Afrique du Sud, la Zambie, le Ghana, le Kenya, la Tanzanie, l'Ouganda, etc. Pour le Sud-Angola, on a droit – une fois de plus – à une réhabilitation des activités du roi Mandume des Cuanhama (jusqu'en 1917) par l'un de ses parents qui est à deux doigts d'en faire un réformateur social, alors qu'il était avant tout soucieux d'élargir son pouvoir en brisant la «noblesse» des *lengas* qui lui faisaient de l'ombre. Le défenseur de cette reconstitution historique, partiellement exacte, gomme donc systématiquement les objectifs les moins avouables de son héros qui avait mis l'autocratie au service de ses ambitions farouchement anticolonialistes (contre les Portugais et les Allemands).

Arrive ensuite un volume massif dirigé par quatre professeurs de Harvard. **Africa's Development in Historical Perspective**⁴. Le détailler et le discuter exigeraient trois-quatre pages au minimum. Il s'agit, en gros, de jeter quelques coups de projecteur sur l'économie de l'Afrique dans la longue – ou la courte – durée. A part un chapitre qui nécessite des connaissances en mathématiques, les quinze autres promènent le lecteur sans trop d'efforts de l'Afrique occidentale à l'orientale. Mais il doit s'attendre à quelques vertiges s'il prétend connaître l'histoire de chacun des pays ou des sujets traités. Parmi les thèmes creusés, notons la démographie africaine de 1650 à 2000; le Nigeria occidental entre 1850 et 1930; le commerce de la Côte de l'Or à la fin du XIX^e siècle; les transports en Afrique occidentale britannique; l'impact de la malaria sur le développement de l'Afrique; le chemin de fer en Ethiopie; la réponse des souverains du Dahomey face aux demandes des puissances européennes; l'évolution de Mbanza Kongo/São Salvador de 1491 à 1670 (pp. 366-389). Bref, il s'agit d'un livre de pointe s'adressant à des lecteurs déjà bien avancés dans leur maîtrise de l'économie au Sud

³ Peterson, Derek R. & Macola, Giacomo (eds.) (2009), **Recasting the Past. History Writing and Political Work in Modern Africa**, Athens (Ohio), Ohio University Press, pp. VIII-276, index.

⁴ Akyeamong, Emmanuel & Bates, Robert H. & Nunn, Nathan & Robinson, James A. (eds.) (2014), **Africa's Development in Historical Perspective**, Cambridge & New York, Cambridge University Press, pp. XII-526, illustrations, index.

du Sahara. On n'en attendait pas moins des célèbres CUP qui rayonnent dans tout ce que le monde anglophone compte d'universités (Afrique comprise?).

Mining Frontiers in Africa⁵ est un livre plus spécialisé puisqu'il examine les problèmes suscités par les différentes exploitations minières dans les marges frontalières de plusieurs Etats africains. Les six contributions ne négligent pas le substrat historique, mais ce qui les rend précieuses, c'est l'éclairage politique actuel, qu'elles considèrent la recherche de l'or en Côte de l'Or et l'Achanti, au Burkina Faso dans les années 1980, ou les problèmes posés par les creuseurs venus du Zaïre/RDC dans la Lunda diamantifère, disputée entre le MPLA et l'UNITA (aux temps de sa «splendeur»). On comparera également avec l'exemple fourni par la Sierra Leone. Un livre qui pénètre dans un domaine jusqu'alors peu étudié, semble-t-il, tout au moins à propos de l'Angola du Nord-Est, vu sous l'angle anthropologique.

Varions les plaisirs – si l'on peut dire – avec un recueil où les Portugais interviennent en force puisque ces travaux de littérature comparée ont été financés par des crédits accordés par la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Nul ne s'étonnera de trouver dans le recueil bilingue qui suit, **Nos et leurs Afriques**⁶, onze auteurs portugais sur les quinze qui ont participé à ce livre. On voit qu'un écrivain francophone tel que Ahmadou Kourouma est connu de quelques lecteurs portugais. Même chose pour Marie Ndiaye ou Alain Mabanckou, sans parler évidemment de classiques tels qu'Agualusa et Ondjaki dont la notoriété a franchi les parois interdisciplinaires: nous sommes un fervent admirateur des deux derniers. Puisque la FCT a jugé que ces travaux méritaient d'être menés à bien du côté des littéraires, c'est qu'elle semble en avoir compris l'intérêt par ces temps de crise.

Un domaine où l'on apprend vite à surveiller son vocabulaire, tant le terrain est miné en certains pays, c'est bien celui du métissage, avec toute la charge sociopolitique qui s'attache au terme. Les seize textes réunis dans l'ouvrage original et très utile qui suit «abordent la manière dont les populations se sont mélangées, ainsi que la position des méfis dans les nouvelles sociétés. Ces questions sont abordées dans une perspective de long terme, du XVI^e au XX^e siècle, et à propos de nombreux territoires», si l'on reprend le libellé exact de la quatrième de couverture d'un livre bilingue: **Mariage et métissage dans les sociétés coloniales**⁷. L'avantage de ce genre d'austère menu de cafeteria scientifique, c'est que le lecteur, extrait de sa spécialité, est au moins sûr d'apprendre des faits qu'il ignorait. Dans notre cas, c'est la colonisation italienne qui nous les offre. L'inconvénient est que le client a rarement l'occasion de sortir de table rassasié, compte tenu de l'immense variété des mets qu'il devrait avaler pour avoir un échantillon raisonnablement complet de toutes les cuisines exotiques qui existent de par le monde. Donc, il picore plus ou moins, de-ci de-là. Il faut dire que les auteurs de ce buffet colonial se tirent plutôt bien de ce qu'on leur a demandé de préparer. On commence donc par les

⁵ Werthmann, Katja & Grätz, Tilo (eds.) (2012), **Mining Frontiers. Anthropological and Historical Perspectives**, Köln/Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, p. 135, illustrations.

⁶ Coutinho, Ana Paula & Outeirinho, Maria de Fátima & Almeida, José Domingues de (dir.) (2012), **Nos et leurs Afriques. Constructions littéraires des identités africaines cinquante ans après les décolonisations. África de uns e de outros. Construções literárias das identidades africanas cinquenta anos após as descolonizações**, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, p. 249.

⁷ Brunet, Guy (éd.) (2015), **Mariage et métissage dans les sociétés coloniales. Marriage and misgeneration in colonial societies. Amériques, Afrique et Îles de l'Océan indien (XVI^e-XX^e siècles). Americas, Africa and islands of the Indian ocean (XVIth-XXth centuries)**, Berne, Peter Lang, p. 357, illustrations noir et blanc.

Amérindiens dans un contexte hispanique, puis francophone (au Canada), et l'on saute ensuite au Mexique, en Guadeloupe, à la Réunion, en Martinique, en Guyane, en Bolivie et l'on revient en Martinique, à la Réunion et, tant qu'on est dans l'Océan indien, on va voir le métissage à Madagascar et après l'on tombe dans la marmite algérienne, puis on rebondit en arrière avec le fascisme et ses lois raciales en Erythrée. Finalement un Angolais arrive avec un dessert assez léger: «Métissage et relations sociales en Angola». Il est possible qu'il s'agisse d'un Mukongo rentré d'exil qui estime que les problèmes politiques nés du métissage sont en diminution, ce qui nous paraît faire preuve d'une bonne dose d'optimisme à confirmer. A lui signaler que le grand géographe Ilídio do Amaral n'est pas un Portugais (au sens biologique) mais un Angolais de naissance ayant conservé la nationalité portugaise, et qui a gardé des liens très forts avec l'Angola, bien qu'une partie de sa famille ait failli être massacrée en mars 1961, dans sa plantation de café (si nos souvenirs ne se sont pas estompés au fil des décennies).

Deux autres titres très différents et sans prétentions scientifiques sont également à cheval sur plusieurs pays. **De Bragança a Macau**⁸ se lit avec intérêt car les souvenirs d'un officier supérieur, puis cadre dirigeant de la Polícia de Segurança Pública, nous conduisent de la Guinée, du Mozambique et de l'Angola (à la fin du cycle colonial) pour retrouver la biographie de l'auteur, devenu policier. Il effectua plusieurs commissions dans ces trois territoires, depuis indépendants, pour ensuite nous transporter à Goa, à Malacca, à Macao et à São Tomé. Il a donc fait le pèlerinage mémoriel quasi complet de feu l'Império. Mais ce qui intéressera le plus l'historien c'est sa description de l'arrivée du MPLA dans l'Uíge en 1974. C'est un témoignage peu fréquent à ce jour.

Et puisqu'on est dans les aventures, l'un de leurs plus grands pratiquants en Afrique est un vieux médecin espagnol devenu chasseur obsessionnel puis professionnel et finalement organisateur de safaris. A 85 ans (en 2015), des années 1950 à novembre 2012, son tableau de chasse enregistrait déjà 125 rhinocéros noirs, 167 léopards, 340 lions, 1317 éléphants et 2.092 buffles. En apparence, c'est contradictoire avec sa vocation actuelle de défenseur des éléphants décimés ou éliminés par les braconniers et les réseaux mafieux. Apparence trompeuse car, en fait, la raréfaction des mâles et des femelles adultes nuit à ses affaires, car elle a eu pour effet de restreindre les zones susceptibles d'attirer ses riches clients. On le verra à la lecture de **Between the Congo River and the White Nile**⁹. L'auteur est logique sur ce plan-là. Il se déclare contre l'indépendance des ex-colonies africaines puisqu'elle a fait sauter les garde-fous qui régissaient la grande chasse, mais il fait une exception pour Mobutu qui se posa, un temps, en protecteur de la faune rentable: celle qui attirait le tourisme haut de gamme. Cette vertueuse indignation arriva trop tard. En 1991, Sanchez-Auño estimait à presque 30 000 les éléphants encore en vie au Zaïre. En 2012, le chaos et les guerres les auraient fait tomber à 4000-6000, selon les calculs les plus optimistes. Accessoirement, l'auteur parvient au Graal de nombreux chasseurs en Afrique: se faire reconnaître «explorateur» d'une zone non encore cartographiée à l'époque entre l'Aruwimi et le Tele (au nord de Stanleyville) au Congo belge, à la recherche – infructueuse – de l'okapi. C'est un homme qui a réussi sa vie, somme toute.

⁸ Teles, Isaias (2015), **De Bragança a Macau**, Lisboa, Ancora Editora, p. 195, photos noir et blanc.

⁹ Sanchez-Ariño, Tony (2015), **Between the Congo River and the White Nile with notes on Angola, Cameroun, Chad, Equatorial Guinea, Gabon, Guinea-Conakry, Rwanda, Somalia and Urundi**, Long Beach (California), Safari Press, pp. XXXVIII-330, photos noir et blanc et couleur.

Cap-Vert et Guinée-Bissau

Dans ce couple instable – contre-nature diront certains observateurs –, nous placerons en vedette **Cabo Verde. Cidades, Território e Arquitecturas**¹⁰, car le premier élément cité a eu une association suffisamment longue et intime avec le colonisateur pour justifier que les auteurs consacrent dans un livre luxueux de longs développements à sa cartographie, à son histoire mouvementée et surtout à ses architectures, telles qu’elles sont visibles selon les différentes îles. Disons que ce volume est une réussite du point de vue iconographique et un laboratoire *in vivo* pour les différents auteurs architectes qui s’en donnent à cœur joie dans leurs analyses des travaux de conservation et de restauration du patrimoine bâti. On remarque que, par ces temps de crise, plusieurs banques et fondations participent encore au financement, car c’est le type même de l’alliance entre le savant, la nostalgie et les relations publiques dans un même volume. Saluons le travail réalisé. C’est magnifique.

Sans aucune onction diplomatique, nous passons maintenant à un magistral gâchis de la décolonisation et à une plongée interminable dans les gouffres des échecs de toutes les thérapies employées depuis 1974 pour faire de la Guinée-Bissau autre chose qu’un nouveau «*basket case*» des auteurs anglophones, non prévu par Amílcar Cabral. **Guerra na bolanha**¹¹ est plus – beaucoup plus – qu’un recueil de souvenirs d’un officier intérimaire d’une Armée démoralisée par l’impossibilité de vaincre la géographie et l’histoire d’une colonie à contrecœur. Le texte se décompose en trois parties: 1.°) la jeunesse à Lisbonne de l’auteur, issu de la classe moyenne, dans les dernières années du salazarisme triomphant; 2.°) l’expérience de la guerre (1968-1970) en tant qu’*alferes miliciano*, passage obligé et contraint sur le terrain inhospitalier d’un Vietnam de poche, face à une guérilla active et soutenue par de puissants alliés; 3.°) la difficile réinsertion d’un homme traumatisé par deux années de tropiques hostiles, dans une société portugaise sclérosée par la peur de la police d’un ermite qui croyait que les fantômes des XV^e-XVII^e siècles et la vision d’une histoire coloniale pervertie par des siècles d’un enseignement coupé de toute réalité crédible suffiraient à vaincre les pressions externes et la pauvreté des moyens à sa disposition. Il y avait un Don Quichotte rusé qui sommeillait dans Salazar, mais il se réveillait rarement avec la générosité de l’hidalgo.

La partie proprement guinéenne (une centaine de pages) n’est pas à négliger, mais ce qui fait avant tout l’originalité et l’utilité de ce livre ce sont les pages (les confessions parfois) des chapitres consacrés à la vie civile à Lisbonne, avant et après l’initiation violente d’un homme jeune, non préparé à de tels déchirements de ses valeurs. L’effondrement des mythes impériaux propagés à l’école et à l’université dans les rangs de la bourgeoisie n’a pas encore atteint son point le plus bas depuis lors. On le constatera probablement dans les décennies à venir. Douche froide non roborative! Mais ce n’est rien en comparaison avec la déchéance des idéaux qui nourrissaient – une partie seulement – de la population guinéenne qui croyait naïvement à des

¹⁰ Fernandes, José Manuel & Janeiro, Maria de Lurdes & Milheiro, Ana Vaz & Loureiro, João (pour les cartes postales fournies) (2014), **Cabo Verde. Cidades, Território e Arquitecturas**, sans indication de lieu ni d’éditeur, p. 192, centaines de photos noir et blanc, sépia et couleur.

¹¹ Silva, Francisco Henriques da (2015), **Guerra na bolanha. De estudante, a militar e diplomata**, Lisboa, Âncora Editora, p. 302, photos noir et blanc.

dogmes à bout de souffle et des hommes providentiels qui s'avèrent pires que les colonisateurs.

Les romans français sur la Guinée indépendante ne courent pas les rues. Intituler par antiphrase le deuxième que nous connaissons, **Les grands**¹², a quelque chose de tragique car l'action se déroule, semble-t-il, vers 2012-2013 et dans la seule capitale africaine, sous l'emprise des narcos sud-américains, parmi une société de désœuvrés ou de marginaux. L'auteur connaît bien le monde des musiciens, anciens guérrilleros, autrefois célèbres de 1977 à 1981. Il donne une vue positive du meneur d'hommes que fut Amílcar Cabral, dans les maquis, mais l'intrigue entraîne vite le lecteur dans une plongée brutale dans le désenchantement général et la perversion des idéaux de Cabral. En toile de fond, la solitude des émigrés et la trahison des putschistes à répétition, émanant d'une armée de fantoches repus ou aspirant à un enrichissement encore plus rapide. Cette couleur locale où le noir prédomine ne peut avoir été dépeinte que par un profond connaisseur du milieu urbain. Ce qui se passe en brousse reste à découvrir dans une suite éventuelle.

Autre roman, moins inattendu, **Dois amigos, dois destinos**¹³ est fondé sur les souvenirs de l'auteur (1971-1973) dans la Marine portugaise et notamment chez les fusiliers marins. Une partie du texte se déroule en Guinée et au Cap-Vert. On y voit apparaître des lieux (quai de Pidjiguiti, Buba), des personnages et des événements historiques (Amílcar Cabral, Nuno Vieira, Alpoim Calvão). José Alvarez, rugbyman émérite, fait preuve d'une bonne connaissance des opérations, ce qui est normal, et il fait l'éloge de Spínola, ce qui n'est pas toujours le cas, sans oublier évidemment d'évoquer les tensions entre Guinéens et Cap-Verdiens au sein du PAIGC.

Angola

Au poids (environ 2500 g) et au format (21,5 x 27 cm), la première pièce de la section angolaise n'est pas banale. Ce catalogue d'une exposition internationale itinérante, organisée par le Samuel P. Harn Museum of Art (University of Florida) et le Musée royal de Tervuren (Belgique), apparaît avant même de l'ouvrir comme un travail majeur pour connaître un peu l'histoire et beaucoup les manifestations artistiques de l'ancien Royaume de Kongo. Allant plus loin, probablement pour attirer les mécènes d'une cause mobilisant un large public, le coup de maître des conservateurs a été de racler dans la culture afro-américaine tout ce qui, de près ou de loin, peut avoir été influencé par le «souvenir» aux Amériques des traditions kongolaises, réelles ou inventées. Que trouvera donc le lecteur dans cet opus magistral? En premier lieu, des contributions savantes d'historiens qui en savent plus sur le Kongo et la traite négrière (jusqu'au milieu du XIX^e siècle) que le commun des africanistes. Prennent le relais les ethnologues, les spécialistes de l'art africain, les archéologues, les bibliothécaires, les manitous de la cartographie, les gens compétents en fétiches, peintures, sculptures, poteries, vanneries, etc., d'inspiration africaine. La musique et la danse, Simon Kimbangu et Duke Ellington sont également convoqués.

¹² Prudhomme, Sylvain (2014), **Les grands**, Paris, Gallimard, p. 252.

¹³ Alvarez, José (2014), **Dois amigos, dois destinos**, Lisboa, Âncora & Linda-a-Velha, DG Edições, p. 296, photos et dessins noir et blanc.

Mais ce qui doit motiver le lecteur de **Kongo Across the Waters**¹⁴, c'est la magnificence de l'iconographie, notamment tout ce qui sert à illustrer la redécouverte au XIX^e siècle de l'héritage pillé par les premiers «explorateurs», missionnaires, officiers, trafiquants, etc., qui rapportèrent en Europe leur butin sans jamais avoir pu imaginer la valeur marchande que ces objets atteindraient quelques générations plus tard. Ce qui reste à Mbanza Kongo/São Salvador ne peut se mesurer avec ce qui s'exhibe dans les musées ultramodernes des pays occidentaux. Le livre qui leur est ainsi consacré peut donc servir d'introduction encyclopédique à ce qui survit d'un passé qui a été malmené par la voracité des termites et l'incurie des descendants, sans parler de l'étroitesse d'esprit et du zèle d'évangélistes et colonisateurs plus béotiens que malintentionnés.

Estudos Gerais Universitários de Angola. 50 Anos. História e Memórias¹⁵ est encore plus lourd que le livre précité. Il s'agit, pour l'équipe qui l'a réalisé, de faire l'historique de ce qui précéda, à l'époque coloniale, les Universités de l'Angola actuel. A cela s'ajoutent de nombreux souvenirs d'anciens enseignants et étudiants jusqu'en 1974. On insiste sur les occupations des professeurs après leur retour en métropole et, encore plus, sur les activités et la vie sociale à Luanda, Nova Lisboa et Sá da Bandeira. Comme leurs successeurs sont peu évoqués, l'ouvrage rappelle par certains côtés un club d'anciens combattants, heureux de se rappeler leur vie d'antan. Sauf erreur, la création de l'enseignement supérieur en Angola constitua un grand pas en avant pour contenter les colons et, parti de presque rien, il atteint en une décennie un niveau qui n'a pas été rattrapé par ce qui le remplace depuis l'indépendance où l'on ouvre des «universités» comme s'il s'agissait de boîtes de conserves: *bricks versus brains!*

Puisque nous sommes dans l'éducation en Angola, il est impératif de connaître deux livres qui en parlent avec science et sagacité car leur auteure est une historienne allemande, doublement spécialisée dans l'étude de l'Amérique latine, la Caraïbe et l'Afrique lusophone, depuis leur accession à l'indépendance. Elle a réalisé un travail formidable en se focalisant sur la coopération culturelle de Cuba avec l'Angola, avant le refroidissement des relations entre les deux pays, notamment dans le domaine de l'enseignement, ce qui nous change des misérables œuvrettes sur la coopération militaire, totalement gangrenées par la propagande de La Havane. **Kubaner in Angola**¹⁶ et sa traduction actualisée, **Cubans in Angola**¹⁷, sont fondés sur: 1.°) une recherche dans les archives cubaines (*mirabile dictu* en régime castriste), et les bibliothèques; 2.°) les interviews (confessions parfois) d'anciens coopérants cubains en Angola. On ne peut, faute d'espace ici, développer les conclusions de Christine Hatzky. Mais il s'en dégage une vision nuancée des points positifs et négatifs de cette mission internationaliste. Particulièrement originaux sont les chapitres sur le recrutement des coopérants et leur choc culturel quand ils sont à pied d'œuvre dans un pays africain qui, n'en déplaise à Castro, n'a pas grand-chose à voir avec le «petit caïman antillais».

¹⁴ Cooksey, Susan & Poynoor, Robin & Vanhee, Hein (eds.) (2013), **Kongo Across the Waters**, Gainesville (Florida), University Press of Florida, p. 458, centaines de photos noir et blanc, sépia et couleur, index.

¹⁵ Collectif (2014), **Estudos Gerais Universitários de Angola. 50 Anos. História e Memórias**, Lisboa, Edições Colibri, p. 376, photos noir et blanc et couleur.

¹⁶ Hatzky, Christine (2012), **Kubaner in Angola. Süd-Süd-Kooperation und Bildungstransfer 1976-1991**, München, Oldenbourg Verlag, p. 376, index.

¹⁷ Hatzky, Christine (2015), **Cubans in Angola. South-South Cooperation and Transfer of Knowledge, 1976-1991**, Madison (Wisconsin), The University of Wisconsin Press, pp. XVI-386, photos noir et blanc, index.

Dès à présent, Hatzky prend place aux premiers rangs dans les études cubano-angolaises, sans le parti pris de certains de ses prédécesseurs (dans les domaines de l'histoire militaire et des relations internationales). Remarquable!

Du tableau noir à l'autel, il n'y a eu souvent qu'un seul pas à franchir en Angola où longtemps au XIX^e siècle les Spiritains détiennent le quasi-monopole de l'enseignement rudimentaire en brousse (surtout au Centre, au Sud-Angola et au Cabinda). Justement, du Cabinda et de l'instigateur des missions locales des Pères du Saint-Esprit, parlons-en avec **Le Père Duparquet**¹⁸, dont on présentera maintenant le tome III des **Lettres et écrits** de ce graphomane en soutane dont la correspondance conservée dans les archives générales de sa congrégation semble inépuisable. Dans ce volume énorme consacré à la période intermédiaire (1870-1876) de son apostolat en Angola, on le suit dans ses travaux à Landana, au Cabinda en général, dans ses voyages sur le fleuve Congo et dans ses activités à Santo António do Zaire. C'est un missionnaire politique dont l'idée fixe n'est pas le Nord, mais au Sud, la Cimbébasie et surtout les hauts-plateaux salubres du Sud-Angola. C'est une mine de renseignements historiques que l'on trouvera dans ce texte. Par exemple, il marche de la Baía dos Tigres à la Foz do Cunene et il est le premier à signaler que les Néerlandais du commerce de Rotterdam ont envoyé une petite expédition remonter le cours du bas-Cunene en 1874 qu'ils ont trouvé «navigable» (*sic*). C'est une information qui, jusqu'à présent, paraît être inconnue de toutes les sources portugaises ou allemandes publiées. Il se révèle être vraiment peu ouvert à la «mission civilisatrice» des trafiquants portugais. Au Cabinda, la factorerie et la mission spiritaine françaises de Chinchoxo sont attaquées par les Africains et sauvées par l'expédition allemande de Falkenstein et Pechuel (octobre 1875 et février 1876). En août 1876, c'est le débarquement de 200 marins français de la Division navale de l'Atlantique Sud qui battent les insurgés à Landana. Écrivant comme un journaliste, l'auteur de ces passages devient une source tardive et négligée de l'histoire de l'implantation difficile des Portugais sur la côte de l'Angola. On attend le vol. IV avec impatience.

Et puisque nous étions avec un vieux voyageur, n'hésitons pas à mentionner un «guide» paratouristique minimaliste italien¹⁹. Le texte n'apporte aucun élément détaillé sur les éventuels itinéraires, et les conditions offertes au voyageur moderne sont purement et simplement omises. C'est un petit condensé historique sans cartes ni plans par un ancien chef de mission diplomatique à Luanda, qui résume ce que l'on trouve partout sans effort. Le seul intérêt du livre ce sont les photos qui l'offrent, et uniquement pour illustrer les parcours probables de l'ambassadeur dans la partie occidentale du pays. Pas de bibliographie même en italien, alors que les missionnaires transalpins y furent nombreux.

Arrive ensuite **Angola, la trajectoire dramatique d'un pays**²⁰. Il semble – sous réserve d'une collation minutieuse, ligne par ligne – qu'il s'agisse d'une édition non actualisée, mais revue et corrigée du texte que l'auteur publia en 2005 sous le titre

¹⁸ Duparquet, Charles (auteur) & Vieira, Gérard (éd.) (2014), **Le Père Duparquet. De l'exil à Bagamoyo au succès de Landana. Lettres et écrits. Tome III (1870-1876)**, Paris, Editions Karthala, p. 655 + XII p. de planches photographiques et de cartes noir et blanc et couleur, index.

¹⁹ Mistretta, Giuseppe & Polselli, Federica (pour les photos magnifiques) (2014), **Angola, un paese moderno nel centro dell'Africa**, Vicchio di Mugello (Firenze), Casa Editrice Polaris, p. 142 + 32 p. de photos couleur, photos noir et blanc.

²⁰ Kisalu Kiala, André (2005), **Angola, la trajectoire dramatique d'un pays**, Paris, L'Harmattan, p. 247.

Le drame angolais. Comme nous avons déjà repris dans un livre [cf. René Pélissier, *Portugal-Afrique-Pacifique. Une bibliographie internationale critique (2005-2015)* (2015), Editions Pélissier, Orgeval, 562 p.] nos commentaires (p. 12), parus à l'époque, on se bornera ici à dire que cette nouvelle édition est plus accessible que l'ancienne et que l'analyse qu'elle contient, venant d'un journaliste angolais non euphorique, a quelques mérites, dont le premier est le réalisme froid de son auteur.

On peut toujours comparer avec **Political Identity and Conflict in Central Angola**²¹. En 2005, son auteur publiait un immense et excellent reportage sur l'Angola en guerre et dans l'immédiat après-guerre. Il était à l'époque un *hard-boiled* journaliste. Dix ans plus tard, il est devenu chercheur et docteur en sciences politiques à Cambridge. Notre position sur son premier livre n'a pas évolué (cf. René Pélissier, *Portugal-Afrique-Pacifique...*, *op.cit. supra*, pp. 79-80). C'était dans son genre un grand texte, bien nécessaire pour dénoncer les tirs de barrage des misérables propagandistes à la solde de chacun des adversaires. Quid maintenant de sa thèse qui est pourtant originale? Mais interrogeons d'abord ceux qui la lisent. Une société peut-elle vivre sans astronomes? Et la politique se faire sans politologues? Pourquoi donc que, lorsqu'il était journaliste, il avait conservé une certaine liberté d'appréciation et d'expression, tandis que, devenu universitaire, il s'est laissé – semble-t-il – imposer une Introduction typiquement académique de 22 pages qui est une discussion byzantine et sans issue sur la classification des nationalismes en Angola, alors que tout l'intérêt du reste du livre est qu'il donne la parole à une centaine de gens du peuple qui se moquent du sexe des anges et lui expliquent quelles furent leurs relations avec le double pouvoir diabolique MPLA-UNITA en guerre? Elles variaient en fonction de la balance des forces présentes dans l'épicentre angolais: les hauts-plateaux du pays des Ovimbundus.

Là il est dans le concret et, pour la première fois, on lit que les convictions de la population locale changeaient selon la dangerosité des menaces. Et que, de ce fait, on pouvait être à la fois pro-MPLA dans les villes du plateau (essentiellement Huambo et Kuito, partiellement ou non tenus par les gens de Luanda) et pro-UNITA dans les campagnes occupées par l'UNITA. Et pourquoi Savimbi, tout «ethno-nationaliste» qu'il était, n'hésita pas à martyriser et démolir Kuito, en tuant impitoyablement ses «compatriotes» qui quittaient leurs immeubles et sautaient sur ses mines pour ne pas crever de faim? C'est probablement là d'ailleurs où il perdit une grande partie de ses soutiens potentiels de 1974-1975.

Le chapitre sur l'UNITA à Jamba et sa contre-société («*welfare state*» imposé à des émigrés installés dans un terroir ethnique totalement allogène) est nuancé et percutant: discipline «maoïste», donc enrôlement de force des adolescents dans son Armée. Sa description de l'antagonisme entre les urbains de Kuito devenus pillards du maïs et du manioc de leurs «cousins», c'est-à-dire de leurs voisins paysans alentour restera. Un autre chapitre sur la situation post-2002 montre que le MPLA local est devenu presque aussi totalitaire que l'UNITA à son apogée, qui désormais a beaucoup perdu de son influence, même dans ses bastions ethniques traditionnels. Autrement dit, l'adhésion à un parti ou à un autre était une question de survie, car la fidélité à une

²¹ Pearce, Justin (2015), *Political Identity and Conflict in Central Angola, 1975-2002*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. XIV-184, index.

appartenance ou un dogme pouvait conduire à la mort. On a connu cela dans les pays européens occupés de 1939 à 1990. A la veille des élections de 2008, Pearce note que les moulins de la propagande du MPLA tournaient à plein régime pour affirmer à la population que le Parti avait été l'artisan majeur de la guerre contre les Portugais. Sur le terrain central ou à Alger et Lusaka, pour ne pas dire à Stockholm et Moscou?

Les simples lecteurs auraient aimé deux ou trois cartes et une bibliographie récapitulative. Ceux qui sont plus angolistes (ou prétendus tels) se demanderont pourquoi pas une seule fois l'histoire propre aux différents royaumes ovimbundu n'est mentionnée. Ce n'est pas un détail. L'ethnicité n'est pas à la mode ces temps-ci dans les cénacles où légifèrent les politologues africanistes. Soit. Ancien journaliste de terrain, homme indépendant, l'auteur aurait peut-être pu lui accorder une petite place. Les tensions catholiques-protestants sont également l'un des facteurs presque éliminés de son discours, et pourtant elles étaient présentes – ô combien – derrière les écrans de fumée à Jamba. De même, les Quiocos et les Ganguelas, sans parler des autres périphériques, étaient-ils traités à égalité dans l'encadrement supérieur de l'UNITA? On a des témoignages écrits qui répondent négativement à cette question. Dans la répartition des prébendes, le MPLA post-2002, devenu riche, s'est montré plus tolérant, donc plus habile que son ex-ennemi appauvri.

En résumé, Pearce a adopté une démarche originale et il lui suffirait d'ouvrir plus largement l'éventail des facteurs à prendre en compte pour qu'il s'impose comme l'un des plus importants observateurs de la scène politique angolaise.

Mozambique

Pour ce pays, nous continuerons dans l'éclectisme en commençant par deux livres de chasses sans prétention aucune, puisqu'il s'agit d'un genre très ciblé qui peut être parfois utile, mais qui n'ambitionne que rarement d'intéresser un lectorat attiré par les sciences sociales. Il faut que dans une bibliographie tous les goûts s'expriment.

Footsteps of an Ivory Hunter²² est la simple juxtaposition de courts chapitres recueillis et mis en forme par la fille d'un vieil aventurier comme l'Afrique australe anglophone en comptait beaucoup avant la passation des pouvoirs à la majorité négro-africaine. Le Mozambique du Centre et du Nord était pour eux une terre bénie, un Eldorado libertaire, compte tenu de la faiblesse de l'Administration portugaise en brousse. A trop fréquenter la vie sauvage, l'auteur était le plus souvent en infraction avec les règlements et, dès 1948, il est incarcéré à Tete pour avoir tué des éléphants illégalement, pour le compte d'un Grec, avant de l'agresser ensuite quand ce planteur douteux réclame les défenses des animaux abattus sur sa plantation. Il sera en partie disculpé par un chasseur suédois tenu en haute estime par les autorités pour avoir débarrassé quelques villages du Niassa et du Cabo Delgado de la menace de plusieurs lions mangeurs d'hommes. En 1951, l'auteur dit avoir tué une sorcière et admet qu'il est temps pour lui de s'enfuir du pays. Le Suédois le sauvera encore une fois en le cachant dans une caisse qui, après entente avec le capitaine d'un cargo nor-

²² Nyschens, Ian R. & Nyschens Morck, Cheryl (2015), *Footsteps of an Ivory Hunter*, Long Beach (California), Safari Press, pp. XIX-296, photos noir et blanc.

végien, sera hissée à bord, à Porto Amelia. Il finira par émigrer en Rhodésie où ce misanthrope insupportable finira en *ranger*, puis en éleveur de chevaux, avant de se retrouver expulsé de sa ferme par les sbires de Mugabe.

Plus proche de notre époque et avec des détails sur la situation *post-bellum* du Mozambique intérieur, **The Wanderers**²³ est un emboîtement d'histoires de chasses par un Sud-Africain qui donne quelques impressions sur ce qu'il trouve à Vila Cabral/Lichinga en pleine décomposition depuis le départ des colons. Ce chef-lieu est sur son itinéraire le conduisant vers le Lugenda. Il rencontre de «nouveaux colons», rhodésiens ceux-là, qui viennent avec leurs véhicules et leur matériel agricole en 1987 (?) s'installer dans des fermes. La guerre civile ne semble pas les affecter outre mesure puisqu'on le voit abattre lui-même des éléphants dans la région du Zambèze en 1989 (?), dans le delta du Zambèze (1988?), et au nord du Save (dès 1985?). Il dénonce la suffisance des nouveaux administrateurs nommés par le FRELIMO. On ne peut pas en retirer d'autres informations pertinentes, le gros gibier l'intéressant plus que la politique. Mais on remarque que sa nationalité ne l'empêchait pas de voyager au Mozambique dès le début des années 80. Si les dates sont exactes...

Retour sur l'Histoire avec la publication de deux textes utiles concernant le Mozambique. Le premier est le journal tenu par le commandant d'une future et improbable colonie militaire que Lisbonne rêvait au milieu du XIX^e siècle d'implanter au Mozambique, en fait une véritable déportation déguisée d'indésirables en métropole. Compte tenu de l'impréparation et de la désorganisation traditionnelles, de la pauvreté ambiante et des promesses non tenues, cela équivalait à une condamnation à une mort lente. Le **Diário**²⁴ de Delfim José de Oliveira commence à Lisbonne puis à Moçambique (arrivée le 15 octobre 1859), mais la partie zambézienne court seulement du 16 septembre (Quelimane) au 2 novembre 1860 (arrivée à Tete). On ne va pas détailler ici le parcours, mais Oliveira visite le *prazo* de la demi-sœur de Bonga et l'*aringa* (camp retranché) dudit Bonga, *senhor* de Massangano. Bonne description de la population de Tete et, dans l'ensemble, ce texte a une grande valeur sociopolitique à propos de l'état calamiteux de cette pseudo-colonisation portugaise sur le Zambèze. L'auteur réclamera – en vain naturellement – 2000 (une folie!) soldats européens pour tenir la Zambézie. La colonie militaire ne sera pas installée et sa centaine de soldats volontaires ou condamnés qui y végèteront mourront de maladies et de dénuement. Ceux qui auront survécu disparaîtront pour la plupart dans les batailles contre le terrible Bonga (1867-1869). C'est le fond de l'égout impérial et le comble des humiliations de Lisbonne au XIX^e siècle. La cartographie jointe au texte est précieuse.

«**Deboli tra deboli**»²⁵ nous rapproche du XXI^e siècle puisqu'il s'agit du journal de 1964 à 2005 d'un missionnaire italien dans différentes localités du pays macua, dans le district/la province de Moçambique (avec une courte interruption pendant son expulsion en 1974). Il est tenu pour suspect par les autorités religieuses et donc civiles portugaises car, comme ses confrères comboniens, il se déclare partisan de l'indépendance. Les

²³ Zijl, Hoffman Theron van (2015), **The Wanderers. Tales of Wandering in the African Bush**, Long Beach (California), Safari Press, pp. VII-264, dont 40 p. de planches couleur.

²⁴ Oliveira, Delfim José de (auteur) & Capela, José (présentateur) (2014), **Diário da viagem da colónia militar de Lisboa a Tete, 1859-1860**, Vila Nova de Famalicão, Edições Humus, p. 127, photos noir et blanc, index.

²⁵ Castellari, Graciano (auteur) & Santos, Patrícia Teixeira & Falcão, Nuno de Pinho (eds.) (2015), «**Deboli tra Deboli**». **Memórias de um missionário em Moçambique, 1964-2005**, Porto, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, p. 199, photos noir et blanc, index.

ennuis recommencent en 1975 avec le FRELIMO qui nationalise l'enseignement et la santé sans avoir de cadres compétents, tout au moins à Corrane où la guerre avec la RENAMO arrive en 1984. Il est intéressant d'apprendre que les villages sont divisés entre RENAMO (majoritairement) et FRELIMO. Il signale l'apparition dans sa région des *naparamas*, persuadés de leur invincibilité par la sorcellerie. L'auteur offre une vision interne des tensions et des horreurs entre les deux camps, enlevés par la RENAMO ou restés avec le FRELIMO. La mission où il officie (Corrane de 1975 à 1997) est prise entre deux feux (massacres des deux côtés). Castellari donne une bonne description des *naparamas* (ou se faisant passer pour tels) (pp. 113-117), certains d'entre eux étant d'anciens catéchistes défendant leurs villages. Il assiste à un combat (18 morts) dont il évacue les blessés. L'Evangile est moins fort que les sorciers, reconnaît-il. Finalement, les missionnaires et 10.000 personnes se réfugient à Nampula (pp. 117-122). L'A. ne date malheureusement pas souvent ce qu'il relate. C'est dommage car c'est un acteur initié dans les us et coutumes des Macuas et expert en leur langue.

Le livre qui suit dépasse largement les compétences du simple présentateur que nous sommes, et il en faudrait de bien grandes pour confirmer ou infirmer ce que l'on trouvera dans **Eu vivi a queda do Império**²⁶. L'auteur dit avoir été accusé de fascisme, alors que c'est surtout un défenseur monarchiste (frustré, semble-t-il) de l'Império. Spécialiste des questions musulmanes au Mozambique, il donne sa version de ses activités au sein des services de renseignements civils locaux pour dresser un pare-feu religieux contre le FRELIMO dans les districts du Nord-Mozambique. Le moins que l'on puisse dire rétrospectivement est que la digue confessionnelle ne réussit pas à l'emporter. Alors, maintenant, la partie d'échecs étant perdue, le stratège revient sur les obstacles qu'il rencontra dans les rangs de l'Administration, chez les militaires et les décolonisateurs. C'est un règlement de comptes. L'historien peut tout juste se permettre de rappeler que les Portugais se sont souvent heurtés à l'Islam au Mozambique, alors qu'en Guinée, ils s'accrochèrent (tout au moins au XX^e siècle) assez bien de l'influence de la chefferie et des confréries musulmanes. Sauf erreur, dans bien des cas, ils les utilisèrent comme auxiliaires, alors qu'au Mozambique l'ignorance, voire l'hostilité des autorités civiles, religieuses et militaires, furent des facteurs de conflits latents quasi permanents.

Des rêves impériaux fracassés, on passera à l'après-guerre civile au Mozambique. **Explaining post-conflict reconstruction**²⁷ s'efforce de tracer le cadre dans lequel s'inscrit l'aide au développement, vu sous un angle comparatif: Angola *versus* Mozambique (pp. 58-98), puis Ouganda. Le chapitre lusophone trace les différences d'approches des autorités entre Luanda et Maputo. Selon l'auteur, les premières ayant gagné – difficilement mais radicalement – la guerre, elles campèrent sur leurs richesses (le pétrole) pour tenir la dragée haute aux «donneurs» d'assistance. Au Mozambique, la paix fut imposée de l'extérieur dans un pays aux abois, et le FRELIMO accueillit avidement et sans trop pouvoir discuter les diktats des financeurs de la reconstruction. Les développements de Desha M. Girod semblent solides aux yeux du non-économiste et ses arguments feront les délices des politologues.

²⁶ Monteiro, Fernando Amaro (2014), *Eu vivi a queda do Império (Factos e Personagens Verídicos)*, Loures (Portugal), Letras Itinerantes, p. 255.

²⁷ Girod, Desha M. (2015), *Explaining post-conflict reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, p. 202, index.

C'est à un sujet connexe, mais plus limité et déjà amplement débattu, que s'attaque **Ex-Combatants and the Post-Conflict State**²⁸. Le texte examine dans quelles circonstances et selon quelles modalités les anciens combattants d'une guerre de libération (Namibie) et de trois guerres civiles (Mozambique, Sierra Leone, Liberia) ont été rendus à la société dite «calme», en fonction des préjugés et de l'ignorance des réalités locales, cultivés par les ONG ou les organismes internationaux chargés d'appliquer les fameux DDR (Désarmement, Démobilisation et Réintégration). L'auteur met en lumière les erreurs commises et les limites apportées à des politiques qui, sur le papier, se voulaient généreuses mais qui, souvent, aboutirent à faire retomber dans la pauvreté et la marginalisation, des guérilleros ou des soldats contraints qui précisément avaient pris les armes ou avaient été appelés pour sortir de la précarité. En Namibie, le pays étant doté d'une économie de subsistance dans l'Ovamboland, mais les effectifs démobilisés étant eux aussi relativement restreints, l'on s'efforça de leur donner du travail dans l'administration, la police et les forces armées «nationalisées». Mais au Mozambique où la misère en brousse était la règle dans une économie anémique, on préféra leur accorder un pécule. L'analyse de McMullin (pp. 116-156) est impitoyable pour le Mozambique. Selon lui, les anciens combattants ne se sont pas si bien fondus dans la pauvreté de masse que certains prophètes de la charité institutionnelle le disent et l'écrivent. Le ressentiment à l'égard de leurs anciens chefs, qui se sont enrichis, persiste et 92 000 + 60 000 démobilisés avec de misérables pensions constituent, selon McMullin, une menace sourde ou parfois explosive. Il démolit systématiquement l'optimisme de façade des Onusiens et assimilés, et celui des auteurs qui, avant lui, se sont frottés les mains devant le «succès» de leurs programmes. C'est un livre important – les chiffres abondent sous sa plume –, à connaître pour la stabilité d'au moins une bonne dizaine de pays africains. Et ce nombre est appelé à croître.

Toujours dans le domaine de l'aide au développement **China and Mozambique**²⁹ est une étude de spécialistes en économie, sociologie et politique, sans parler de l'apport des morceaux de chapitres fournis par quelques ingénieurs, se penchant tous sur le cas mozambicain. Ces experts sont mozambicains, portugais, chinois et scandinaves et traitent de différents secteurs où interviennent les Chinois. La force du livre est que les atouts (faiblesse des coûts proposés par les Chinois lors des soumissions aux appels d'offres) comme les tares (mauvaise qualité des travaux sur certains chantiers, difficultés dans les relations humaines, non-respect des engagements contractuels, etc.) sont exposés sans propagande (collusion entre certains politiciens du FRELIMO et les entreprises chinoises). Il y a des pages dans ce livre qui abordent des problèmes aussi pointus que les relations entre les Chinois devenus Mozambicains, installés ou revenus au Mozambique (parfois métis) depuis des générations, et les nouveaux arrivants de Chine depuis une quinzaine d'années. Souvent les premiers ne parlent même plus le mandarin. L'un des obstacles à cette coopération est qu'à l'exception de certains domaines (dans l'agriculture notamment) les résultats en matière de développement sont surtout favorables aux investisseurs. D'une façon générale, la population africaine pauvre a beaucoup de reproches à adresser à la partie chinoise. On

²⁸ McMullin, Jaremy R. (2013), **Ex-Combatants and the Post-Conflict State. Challenges of Reintegration**, Basingstoke (Angleterre), Palgrave Macmillan, pp. XVII-329, index.

²⁹ Alden, Chris & Chichava, Sérgio (eds.), (2014), **China and Mozambique. From comrades to capitalists**, Auckland Park (Afrique du Sud), Jacana Media, pp. XVIII-220, photos noir et blanc, index.

est loin, semble-t-il, d'une coopération authentique et bienveillante, telle que Samora Machel l'avait imaginée. Le Mozambique? Vitrine chinoise pour l'Afrique ou mauvais rêve pour ceux qui ne tirent pas directement profit de cet échange inégal.

Guinée Équatoriale

Bien que cette chronique aura probablement peu de lecteurs en Espagne et peut-être encore moins en Guinée ex-espagnole, nous voudrions attirer l'attention des premiers intéressés sur une initiative française peu connue mais louable à tous égards: publier des travaux scientifiques ou parascientifiques sur cette Guinée qui jusqu'à présent n'a attiré l'attention de la grande presse mondiale que par les frasques et les scandales de certains de ses dirigeants. Nous ne savons pas dans quel contexte financier la petite Association France-Guinée équatoriale (rappelant avec insistance qu'elle est non subventionnée) se lance dans une entreprise éditoriale coûteuse, et ayant peu de perspectives de rentabilité, compte tenu des ventes prévisibles dans le milieu africaniste et même équato-guinéen. Les résultats qualitatifs sont jusqu'à présent remarquables: en moins de deux ans (2014-2015), six volumes dont deux grosses thèses d'histoire coloniale comportant deux tomes chacune, plus un travail historique qui, à lui seul, mériterait un doctorat!

Ayant déjà analysé dans René Pélissier, *Portugal-Afrique-Pacifique. Une bibliographie internationale critique (2005-2015)* (2015), Editions Pélissier, Orgeval, 562 p. (pp. 496-498), la première des deux thèses (elle porte sur Annobón), nous ne pouvons pas non plus faire l'impasse sur la deuxième qui en 638 p. étudie sous la plume du professeur catalan Jacint Creus Boixaderas, les premiers pas de l'évangélisation catholique de la future colonie espagnole, thèse qu'il a soutenue à Paris VII en 1998. On ne va pas gloser ici sur un sujet (l'implantation du catholicisme) qui dépasse largement l'histoire des missions puisque dans une possession réelle (Fernando Poo et plus lointainement Annobón) ou encore virtuelle (Rio Muni) de l'Espagne du milieu et de la fin du XIX^e siècle élargi, elle s'identifie inmanquablement à l'histoire coloniale tout court. Le lecteur qui lira attentivement l'**Action missionnaire en Guinée équatoriale, 1858-1910**³⁰ en aura pour son argent et nous nous limiterons à souligner que l'alliance du sabre et du goupillon n'était pas toujours un fait acquis puisque dans le Tome 2 on voit – en long et en large – qu'un missionnaire au Cabo San Juan (Rio Muni), qui fit bâtonner à mort des enfants de la mission et appliqua lui-même un châtiment identique à une «femme débauchée» (*sic*), trouva sur son chemin un gouverneur anticlérical qui réussit à le faire emprisonner huit ans! Aurait-on vu cela dans une colonie de Léopold II (ou du Portugal) entre 1894 et 1902? On aurait vraisemblablement fermé les yeux de l'Administration et filtré le coupable.

On souhaite qu'un autre chercheur intrépide étudie le rôle des missionnaires au Rio Muni entre 1910 et 1968, c'est-à-dire pendant leur *demi-siglo de oro* tardif, avant la folie de Macías. Ces prédicateurs étaient ainsi passés du rôle de naïfs à celui plus valorisant

³⁰ Creus Boixaderas, Jacint (2014). *Action missionnaire en Guinée équatoriale, 1858-1910*, Paris, L'Harmattan. Tome 1, *Mémoire et naïveté de l'Empire*, p. 275. Tome 2, *A la reconquête de l'Ancien Régime*, p. 363, illustrations noir et blanc dans chaque vol.

de piliers du soutènement colonial. Beau travail d'historien pour un philologue sous sa casquette d'anthropologue qui a pu ainsi assurer ses spécialités sur des bases solides. Ce glissement d'un anthropologue vers l'histoire, nous l'avions déjà constaté dans plusieurs ouvrages antérieurs de Gustau Nerín, un autre Catalan, lui aussi, mais que son **Corisco y el estuario del Muni (1470-1931)**³¹ a fait plonger – pour la première fois chez un hispano-guinéaniste, semble-t-il – dans les archives françaises et britanniques et une bibliographie qui se hasarde même à quelques sondages dans ce qui relève des contacts fugaces avec les Portugais, les Néerlandais, les Américains et un peu – trop peu, d'ailleurs – les Allemands qui, avant même les Espagnols, possédaient des factoreries côtières au Rio Muni (cf. Hugo Zöller, *Die deutschen Besitzungen... IV... Das südliche Kamerun-Gebiet... 1885*). Avec son **Corisco**, l'A. est allé beaucoup plus au fond des choses que tous ses devanciers, dans ce carrefour précolonial. Rien à vrai dire n'encourageait ces pionniers à sortir des sentiers battus. Encore un petit effort de sa part et il comblera le hiatus 1900-1914 que nous lui signalions dans l'histoire de la «conquête» du Rio Muni (cf. René Péliissier, *Portugal-Afrique-Pacifique... op.cit.*, pp. 291-292). On ne peut qu'inciter à la hardiesse la nouvelle génération de ces chercheurs espagnols qui, depuis la mort de Franco, ont mis les bouchées double pour rattraper le retard de l'historiographie africaniste d'un pays qui avait eu une seule colonie au sud du Sahara, mais qui ne voulait plus en entendre parler depuis 1968. Il faut reconnaître que le régime des ignorants en place à Malabo n'a jamais fait grand-chose pour savoir ce qui s'était passé à sa frontière méridionale avec le Gabon, sauf pour essayer d'élargir ses eaux territoriales potentiellement riches en hydrocarbures.

Le quatrième titre de la collection porte sur **Annobón**³². Il n'a pas l'importance du Tome 2 de la première thèse sur cet îlot (voir René Péliissier, *op.cit supra*), mais il a servi de base à l'élaboration dudit Tome 2 par son auteure, Valérie de Wulf, qui en le faisant publier par son Association France-Guinée équatoriale rend un hommage posthume à l'auteur de ce recueil fourre-tout. Son texte offre des miettes sur l'anthropologie, la linguistique et la politique (anti-Fang). C'est l'œuvre d'un insulaire autodidacte qui avant de mourir avait voulu sauver ce qu'il avait pu de la tradition orale transmise par les vieux. C'est donc un simple entassement empirique et décousu de faits ou de croyances propres à une société africaine, mais largement coupée du reste de l'Afrique par son insularité et son isolement au cours des siècles. Matériau brut, on y trouvera quand même quelques pages sur l'«exploitation» de l'îlot par les autorités depuis l'indépendance, telle que la dénonçait Bodipo Lisso qui réclamait fort légitimement une modeste autonomie économique et non une occupation militaire fang, ni un blocage des carrières des insulaires dans une administration pro-fang, seul exutoire aux ambitions des quelques lettrés de l'îlot.

Pour en terminer, souhaitons que de là où il est, le célèbre Alfred Wegener (1880-1930) nous aura pardonné nos dérives inversées par rapport aux siennes. Ce n'est pas certain, mais on peut toujours l'espérer d'un géophysicien qui a mis en lumière la dérive des continents.

³¹ Nerín, Gustau (2015), **Corisco y el estuario del Muni (1470-1931). Del aislamiento a la globalización y de la globalización a la marginación**, Paris, L'Harmattan, p. 311, illustration noir et blanc.

³² Bodipo Lisso, Pedro (2015), **Annobón. Su tradición, usos y costumbres**, Paris, L'Harmattan, p. 152, photos noir et blanc.

Resumos

Fontes e pesquisas da História das Missões na África: arquivos e acervos

Patrícia Teixeira Santos, Lúcia Helena Oliveira Silva e Nuno de Pinho Falcão

O projeto interdisciplinar desenvolvido pelo grupo de investigação Missões e identidades entre África e Portugal do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, Departamento de História da Universidade Estadual Paulista – campus de Assis, Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo, Departamento de História da Universidade de Pernambuco e Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, objetiva estruturar pesquisas em torno da temática das missões na África e do cotidiano das mesmas nos contextos colonial e pós-colonial, favorecendo o desenvolvimento de projetos de conclusão de curso de graduação, treinamentos técnicos e doutoramentos nas áreas de História e Ciências Sociais na perspectiva da cooperação Brasil, Portugal e países africanos. Nesse processo se preconizará a organização do acervo, a publicação de guias de fontes e a estruturação de um portal worldwide web que favoreça a criação de uma rede de arquivos religiosos, privados e públicos, com ampla documentação a respeito das missões cristãs na África. Os arquivos se encontram em Portugal (capuchinhos, espiritanos e missionários da Consolata) e Moçambique (Arquivo da Missão Centro Catequético do Anchilo e Revista Vida Nova – Nampula). Busca-se incrementar a ampla pesquisa sobre esses acervos, em grande parte ainda a ser explorada e que trata do cotidiano do universo colonial no continente.

Palavras-chave: missões, arquivo, coleções.

The interdisciplinary project developed by the group missions and identities between Africa and Portugal at the Center for African Studies, University of Porto, Department of History, State University of Sao Paulo – Campus of Assis, Department of History, Federal University of Sao Paulo, Department of History, University of Pernambuco, and Federal University of Parana, Department of Anthropology, intends to conduct research on missions and their daily life in Africa in colonial and postcolonial contexts. It

favors the development of projects resulting in undergraduate monographs, Master's Degrees and PhDs in the areas of history and social sciences, investing in the cooperation between Brazil, Portugal, and Africa. It aims at organizing collections, publishing sources and guides, and structuring a worldwide web portal for the creation of a network of religious, private and public archives with vast documentation on Christian missions in Africa. The archives are to be found in Portugal (Capuchin, Spiritain, and Consolata missionaries) and Mozambique (Catechetical Center of Anchilo Archive, and Vida Nova magazine). Extensive research on these partly unexplored archives on daily colonial life in Africa shall be conducted.

Keywords: missions, archives, collections.

Coleções etnográficas como códigos de mediação cultural

Aramis Luis Silva

O texto propõe uma nova abordagem para se enquadrar as coleções etnográficas. Reconhecendo o poder de fazer ver das peças-signos que compõem coleções formadas a partir de relações interculturais, argumenta-se que uma nova posição de pesquisa, no lugar de buscar significados perenes que estariam inscritos em tais objetos, pode fazê-los de pistas para compreender de que modo agentes sociais fabricaram e ainda fabricam, em relações históricas, tais significados, sempre instáveis e contextuais.

Palavras-chave: museu, missão, coleção etnográfica, mediação cultural.

The article suggests a new approach to ethnographic collections. By identifying the symbolic power of iconic objects, the argument states new researches should focus on the contextual and historical framework in which these objects were produced, instead of attempting to assign them perennial meanings.

Keywords: museum, mission, ethnographic collections, cultural mediation.

As fotografias das missões batistas brasileiras na África lusófona em período de descolonização: representações de um projeto missionário

Harley Abrantes Moreira

O texto trata de analisar as fotografias existentes na revista *O Campo é o Mundo* a respeito das missões batistas brasileiras em Moçambique durante os anos que antecederam a independência dessa antiga colônia portuguesa e as primeiras décadas da época pós colonial. Tenta entender esse material como representações de si e do outro dentro de um contexto de intensas relações interculturais nas quais sujeitos moçambicanos e brasileiros se reconstruíam a partir das atividades missionárias.

Palavras-chave: fotografia, missões, África

The text attempts to analyse the pictures in the magazine *The Field is the World*, concerning the Brazilian Baptist missions in Mozambique during the years preceding the independence of this former Portuguese colony and the first decades of post colonial era. It tries to understand this material as representations of self and other in a context of intense intercultural relations, in which Mozambican and Brazilian subjects have reconstructed themselves based on the missionary activities.

Keywords: photography, Missions, África.

“Two Kings of Uganda”: as relações entre a Church Missionary Society e o povo Baganda através do relato do Reverendo Robert Ashe, 1890

Luis Frederico Lopes dos Santos

O texto dedica-se à narrativa do reverendo Robert Ashe escrita a partir da sua experiência de contato com o povo Baganda entre 1882 e 1888. Visando compreender os conflitos que se estabeleceram durante o processo de enraiza-

mento do cristianismo entre esse povo, sugerimos que o caminho para isso seja investigar as relações sociais entre missionários, nativos convertidos e o conjunto de chefias locais contrárias, indiferentes ou simpatizantes desta mesma fé.

Palavras-chave: Cristianismo, missionários, Baganda, Uganda, Robert Ashe.

The text is dedicated to the narrative of the Rev. Robert Ashe built from your personal experience with the Baganda people between 1882 and 1888. In order to understand the conflicts that were established during the rooting process of Christianity among these people, we suggest that the path is to investigate the social relations between missionaries and native converts the set of local managers contrary, indifferent or sympathizers of the same faith.

Keywords: christianity, missionaries, Baganda, Uganda, Robert Ashe.

Religiosidade e conversões: mudanças no reino de Baganda (1868-1956)

Lúcia Helena Oliveira Silva

Este texto explora alguns dos impactos vivenciados pelos habitantes de Buganda um dos reinos da região dos Grandes Lagos na África Central, a partir da presença de missionários cristãos ingleses. Busca-se entender o impacto do encontro dos dois mundos: dos povos africanos e das missões cristãs a partir de estudo de caso centrado em Ham Mukasa um homem que foi considerado exemplo de conversão para os missionários. É nosso interesse entenderas mudanças e permanências deste contexto em que a região passa a ter a grande influencia ocidental sobre os habitantes da região.

Palavras-chave: Uganda, Ham Mukasa, church missionary, Uganda.

This paper explores some of the impacts experienced by the people of Buganda one of the kingdoms of the Great Lakes region in

Central Africa, from the presence of British Christian missionaries. Seeks to understand the impact of the encounter of two worlds: the African peoples and the Christian missions from case study focused on Ham Mukasa a man who was considered conversion example for missionaries. It is our interest will understand changes and continuities in this context that the region is replaced by the great Western influence on the region's inhabitants.

Keywords: Uganda, Ham Mukasa, church missionary.

Hienas, missionários e crianças: um estudo sobre relatos de infanticídio no Quênia

Melvina Afra Mendes de Araújo

Tomando como eixo de análise a questão da mudança pretendo pensar sobre o modo como nas relações entre missionários, missionados e agentes do governo colonial britânico foram sendo elaboradas novas formas de se tratar de questões relacionadas ao que se convencionou chamar infanticídio no Quênia, entre os anos 1902 e 1963.

Palavras-chave: antropologia, teoria da mediação, missionários da Consolata, Quênia, Kikuyu, mudança.

En prenant comme axe d'analyse le problème du changement j'espère réfléchir sur la façon dont ont été élaborées de nouvelles formes de traiter les questions liées à ce qu'on appelle l'infanticide dans les rapports entre missionnaires, missionnés et agents du gouvernement colonial britannique, au Kenya, entre les années 1902 et 1963.

Mots-clés: anthropologie, théorie de la médiation, missionnaires de la Consolata, Kenya, Kikuyu, changement.

Indexation and Displacement: Spirit-ain Missions in the central highlands of Angola

Iracema Dulley

This paper deals with two complementary aspects of Catholic missions in Angola: the relationship between the church, the colonial state and those legally classed as *indigenas* (natives); and the architecture of the Catholic mission, in which catechists played a major role. It focuses on the social context of missions in the central highlands and argues that while the relation between the state and the church was inseparable from the "receptivity" to Christianity attributed to the inhabitants of the central highlands, the mission was established in the region not only due to its relation to the colonial state, but also because of the way in which the missionary project was connected to local institutions. In other words, the Catholic mission in Angola must be understood as a process in which a convention is both created and disputed through the indexation of languages, rituals, and institutions.

Keywords: Catholic missions, Angola, colonial state, catechists, indexation.

Este artigo debruça-se sobre dois aspectos complementares das missões católicas em Angola: a relação entre a igreja, o estado colonial e aqueles que foram legalmente enquadrados como *indígenas*; e a arquitetura da missão católica, na qual os catequistas tiveram papel fundamental. Toma-se como foco de análise o contexto social das missões no planalto central e argumenta-se que embora a relação entre a igreja e o estado tenha estado imbricada com a "receptividade" ao cristianismo que se atribuiu aos habitantes do planalto, a missão estabeleceu-se na região não só em virtude de sua relação com o estado colonial, mas também por conta da forma como o projeto missionário vinculou-se às instituições locais. Dito de outro modo, a missão católica em Angola deve ser compreendida como um processo no qual uma convenção é simultaneamente criada e disputada por meio da indexação de linguagens, rituais e instituições.

Palavras-chave: missões católicas, Angola, estado colonial, catequistas, indexação.

Legenda das ilustrações

1. Diocese de Ondjiva. Angola, 2012. Foto de Lázaro Kondjasili
2. Diocese de Ondjiva. Angola, 2012. Foto de Maciel Santos
3. Missão de Carapira. Moçambique. Acervo pessoal do padre Castellari.
4. Coleção etnográfica Bororo dos Salesianos. Foto de Aramis Luis da Silva
5. a) Revista “O Campo é o Mundo”, Abril-Junho de 1971, p. 16
b) Revista “O Campo é o Mundo”, Abril-Junho de 1970, p. 6
6. Procissão de Ano Novo. Moçambique, 1980. Autor não identificado
7. Diocese de Ondjiva. Angola, 2012. Foto de Lázaro Kondjasili
8. Colónia anti-escravista de Gezira. Data provável entre 1890-1910. Arquivo Fotográfico Comboniano – Roma
9. Profissão de fé. Missão de Sagana, Quênia, 2013. Foto de Alessandra Guerra
10. Missão de Hanya, Angola, 1966. Foto do Missionário Espiritano José Francisco Valente
11. Lorenzo Macagno, Curitiba, Brasil, 2015. *Foto de Patricia Teixeira Santos*
12. Almoço em Nampula, Moçambique, 2000. *Foto de Momade*

Critérios para publicação

- 1) A *Africana Studia* aceita trabalhos científicos inéditos de qualquer área de investigação cuja temática seja África ou sociedades africanas. Os trabalhos poderão ser entregues em português, inglês ou francês.
- 2) A publicação de trabalhos está sujeita a apreciação do Conselho Editorial, que recorrerá ao Conselho Científico sempre que julgar necessário, e de um painel de árbitros constituído por membros internos e externos ao CEAUP.

Normas para apresentação de originais

- 1) Devem ser entregues em ficheiro informático (via correio electrónico ou CD), de preferência no programa WORD para Windows. O corpo de letra deverá ser de 12 pontos em fonte Areal ou Times New Roman, e o entrelinhamento de espaço e meio.
- 2) As imagens (mapas, quadros, figuras, fotografias etc.) devem ser numeradas de 001 a N. O número atribuído a cada imagem deve ser colocado no original na localização que o autor entende ser a mais conveniente. Estes elementos deverão ser entregues em ficheiros individuais (com a extensão XLS para ficheiros Excel e JPEG, TIFF ou EPS para os outros casos). Cada ficheiro deverá ter o número atribuído como identificação e colocado numa pasta a que se chamará “imagens”. As imagens deverão ter no mínimo 10x6 cm com 1200x800 pixel (300 dpi). Será de grande utilidade que todos os originais de mapas, fotografias etc sejam entregues com o original/texto para que o tratamento das imagens seja efectuado com rigor.
- 3) Os artigos terão no máximo 70 000 caracteres, incluindo espaços, notas e bibliografia (não serão contadas as imagens). Cada artigo será acompanhado de dois resumos: em português e/ou inglês e/ ou francês, com um máximo de 500 caracteres. O resumo deverá incluir um conjunto de palavras-chave (máximo de 6), assim a identificação do autor (instituição, últimas publicações e contactos)
- 4) As resenções não poderão exceder os 25 000 caracteres.
- 5) Não serão considerados os artigos ou resenções que ultrapassarem o número máximo de caracteres ou que não cumpram as normas de apresentação de originais.

Normas de revisão e citação bibliográfica

- 1) Os autores terão a possibilidade de reverem em últimas provas os seus trabalhos, após a revisão feita no CEAUP. Os autores comprometem-se a devolver as provas uma semana após o seu envio. Em caso de total indisponibilidade os autores deverão declarar por escrito que prescindem dessa revisão de autor.
- 2) As referências a autores, no texto, seguem a norma (autor, ano). Se houver uma referência a um mesmo autor no mesmo ano, este deve ser seguido de uma letra minúscula. Ex: (Rodrigues, 2000a) (Rodrigues, 2000b). Se a referência citada for de vários autores ficará: (Rodrigues *et alia*, 2000).
- 3) As transcrições deverão ser em *itálico*, assim como vocábulos em língua estrangeira.
- 4) As notas de rodapé e outras deverão limitar-se a informações complementares de interesse substantivo, não ultrapassando 5 linhas em corpo 10.
- 5) A bibliografia será colocada no fim do artigo e deverá conter apenas as referências introduzidas no texto, listando-as por ordem alfabética e por ordem cronológica crescente quando forem do mesmo autor.
- 6) A bibliografia deve seguir os seguintes exemplos:
 - Livros: Rodrigues, Carlos (2001), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - Colectâneas: Rodrigues, Carlos, Matos, A. e Silva, António, (orgs.) (2002), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - Artigos em revistas: Rodrigues, Carlos (2001), *Os novos poderes em África*, *Africana Studia*, n.º 8, pp. 12-35.
 - Artigos em colectâneas: Matos, A. (2002), Os novos políticos africanos, *in*, Rodrigues, Carlos, Matos, A. e Silva, António, (orgs.), *Os novos poderes em África*, Porto: Campo das Letras.
 - As traduções deverão indicar sempre que possível o ano da 1.ª publicação e o tradutor.
 - Na bibliografia electrónica indicar sempre o *site/path*, a data do artigo e a data da consulta.

Após a publicação, os direitos de autor passam a ser pertença da *Africana Studia*.

As imagens originais serão devolvidas.

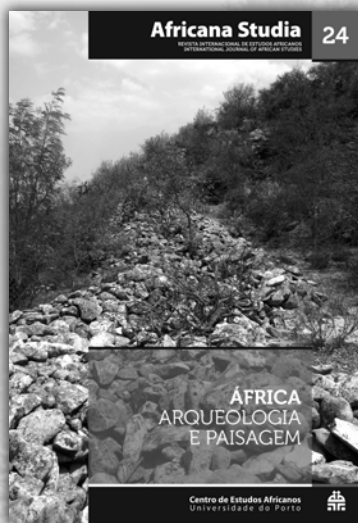
Os originais não serão devolvidos.

Africana Studia

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS
INTERNATIONAL JOURNAL OF AFRICAN STUDIES

N.º 24 – 1.º semestre – 2015

ÁFRICA: ARQUEOLOGIA E PAISAGEM



Assinatura Anual (Annual Subscription)

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS U.P. - FLUP

Africana Studia - Via Panorâmica, s/n - 4150-564 PORTO - Portugal
Telefone / Fax (00-351-226077141)

Dois números semestrais (Two issues/year)

Portugal	22 €
U.E. (European Union)	28 €
PALOP's	32 €
Resto do Mundo (Rest of the world)	32 €
Desconto para estudantes (Student's discount) — 20 % (*)	

(*) Add copy of student's card

Nome (Name) _____

Morada (Address) _____

Telefone / Fax _____

Endereço electrónico (E-mail) _____

Modalidade de Pagamento (Payment by)

Transferência Bancária para: (Bank Transfer) _____

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS U.P.

IBAN: PT50 0035 0194 0000 2032 53053 - BIC/WIFT: CGDIPTPL

Cheque Bancário N.º (Bank Cheque Nr.) _____

Necessário juntar comprovativo (add copy of bank transfer)

(Assinatura / Signature)

