

IRACEMA DULLEY

**DO CULTO AOS ANCESTRAIS AO
CRISTIANISMO E VICE-VERSA:**

**VISLUMBRES DA PRÁTICA DA COMUNICAÇÃO NAS
MISSÕES ESPIRITANAS DO PLANALTO CENTRAL
ANGOLANO**

Dissertação apresentada para
obtenção do grau de Mestre em
Antropologia Social do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação da Prof. Dr. Omar
Ribeiro Thomaz.

**CAMPINAS
2008**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Dulley, Iracema Hilário

**D888d Do culto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres
da prática da comunicação nas missões espiritanas do Planto Central Angolano
/ \ Iracema Hilário Dulley. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.**

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.

**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Missões - Angola. 2. Comunicação – Aspectos religiosos. 3. Mediação.
4. Tradução. 5. Mbundu (Povo africano). I. Thomaz, Omar
Ribeiro. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.**

(cn/ifch)

**Título em inglês: From ancestral cult to cristianism and vice versa: glimpses of
the practice of communication in the spiritanin missions of the
Central Highlands of Angola**

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Missions – Angola
Communication – Religious aspects
Mediation
Translation
Mbundu (African people)**

Área de Concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

**Banca examinadora: Omar Ribeiro Thomaz, Paula Montero, John Manuel
Monteiro**

Data da defesa: 19-06-2008

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

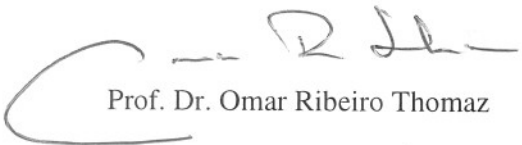
IRACEMA HILÁRIO DULLEY

**DO CULTO AOS ANCESTRAIS AO
CRISTIANISMO E VICE-VERSA:
VISLUMBRES DA PRÁTICA DA COMUNICAÇÃO NAS
MISSÕES ESPIRITANAS DO PLANALTO CENTRAL
ANGOLANO**

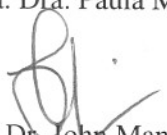
Dissertação apresentada para obtenção
do grau de Mestre em Antropologia
Social do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação
da Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz.

Este exemplar corresponde à
redação final da Dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 19 de
junho de 2008.

Banca Examinadora:


Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz


Profa. Dra. Paula Montero


Prof. Dr. John Manuel Monteiro

**Campinas
Junho 2008**

ao paul, meu irmão
e à barbara, minha filha

Agradecimentos

a relação é sucinta, mas extensa

à fapesp

ao meu orientador omar ribeiro thomaz e sua equipe

aos professores e funcionários do ppgas em antropologia social da unicamp,
especialmente john monteiro e ronaldo almeida

à equipe do cebrap,
especialmente paula montero

a minha banca de qualificação, composta pelos professores
john monteiro, paula montero e robert slenes

a marina de mello e souza

aos amigos e colegas da turma de mestrado

aos amigos e parceiros que discutiram comigo longamente esta pesquisa e este texto,
marcelo mello, olivia janequine, marta jardim
joana lins, adriana dias, flávia melo
raúl ortiz, juliana vergueiro, carolina parreiras

ao meu pai, à rosaura
à tia ré, à minha mãe, à minha família
ao meu irmão, à minha irmã
à nice, ao carlos, à silvia e à fabiola
à bruna, à clarice
ao alois, ao hans, ao renato, ao david
ao kuta, à chiza e ao alberto

os atributos variam, só alguns são passíveis de registro
o incentivo, o envolvimento e a disponibilidade de meus professores
o conforto que me foi proporcionado por meu pai
a compreensão e o amor de minha filha e o apoio da tia ré
a sabedoria da olivia e a proximidade da joana
a amizade da bruna e a segurança da casa da nice
a cumplicidade de meu irmão

Meus caros, a verdade é esta: tudo são fixações.
Hoje vocês se fixam de um modo e amanhã, de outro.
(Luigi Pirandello)

RESUMO

O presente trabalho debruça-se sobre a prática da comunicação nas missões católicas da Congregação do Espírito Santo no Planalto Central angolano, território dos Ovimbundu, do período que vai de meados do século XIX ao período pré-Guerra de Libertação do século XX. O principal material empírico utilizado são as traduções de gêneros da oralidade em umbundu (provérbios, contos e adivinhas) para o português e de materiais doutrinários católicos (catecismos, liturgias) do português para o umbundu. Com base nesses registros, procura-se vislumbrar o processo de disputa simbólica que deu origem à convenção de significação estabelecida a partir da relação entre os diversos agentes envolvidos no contexto missionário.

Palavras-chave: missões; Angola; comunicação; mediação; tradução

ABSTRACT

The present work focuses on the practice of communication in the Catholic missions of the Congregation of the Holy Spirit located in the Central Highlands of Angola, territory of the Ovimbundu, from mid-19th century to pre-Liberation War 20th century. Its empirical material consists basically of translations of oral genres from Umbundu into Portuguese (proverbs, tales, conundrums) and Catholic doctrinal material (catechisms, liturgies) from Portuguese into Umbundu. Based on these registers, an attempt is made to grasp the process of symbolic struggle between the various agents involved in the missionary context in order to understand the meaning convention arising from this relationship.

Key-words: missions; Angola; communication; mediation; translation

Figuras

Figura 1: Carta étnica de Angola. Página 19.

Figura 2: Aldeia de Epalanga. Escola missionária ao centro e palhotas ao redor. Página 58.

Tabelas

Tabela 1: Relação dos missionários católicos ativos em Nova Lisboa no período que vai de 1955 a 1960. Página 31.

Tabela 2: Descrição da população da diocese de Sá da Bandeira no período que vai de 1955 a 1960. Página 42.

Sumário

1. Introdução: A missão de um ponto de vista relacional: um ensaio para a apreensão da prática da comunicação a partir dos documentos	1
1.1 A missão como espaço de disputa: cognição e poder simbólico	2
1.2 Descrição das fontes e justificativa da classificação	7
1.3 Os agentes na história, a grade de leitura missionária e o estabelecimento da convenção de significação	13
2. As macro categorias discursivas de classificação: a Igreja, o Estado e os “indígenas” ...	19
2.1 Os primórdios da colonização e da relação entre Igreja e Estado	19
2.2 Igreja e Estado pós-“pacificação”	26
2.3 Lusotropicalismo, indigenato e assimilacionismo: o Estado e os “indígenas”	31
2.4 A Congregação e os “indígenas”	37
2.5 Os “bundos” enquanto “indígenas”: cristianismo e distinção	42
3. O cotidiano da missão e alguns agentes em suas trajetórias	53
3.1 A arquitetura da missão	54
3.2 Os “indígenas”	62
3.3 Os missionários.....	71
3.4 As obras missionárias e a relação “sujeito” x “objeto”	79
4. A perspectiva missionária e a “mentalidade primitiva”	87
4.2 A “mentalidade” de Estermann e Valente	90
4.3 A “problemática do matrimônio tribal” e a noção de “mentalidade” nos escritos de Valente	95
4.4 Os conteúdos da “mentalidade”	98
4.5 O método da “mentalização” e as “locuções etimológicas” de Valente.....	106
4.6 Paralelos com Lévy-Bruhl e a escola sociológica francesa	111
5. Do “culto aos ancestrais” ao “cristianismo” e vice-versa: vislumbres da prática da comunicação	116
5.1 A Seleção e a Paisagem de Valente	117
5.2 Retórica e fixação	123
5.3 O compartilhamento dos códigos	130
5.4 Suku onganga.....	138
6. Considerações finais	153
7. Referências bibliográficas	158

1. Introdução: A missão de um ponto de vista relacional: um ensaio para a apreensão da prática da comunicação a partir dos documentos

O trabalho que ora apresento consiste em uma tentativa de olhar, de um ponto de vista relacional, para a interação dos diversos agentes envolvidos no contexto da missionação espiritana no Planalto Central angolano no período que vai do estabelecimento das primeiras missões católicas, em meados do século XIX, até o momento que antecede a Guerra de Libertação (1961). Para tanto, valho-me principalmente dos catecismos e coletâneas de elementos do universo oral em língua umbundu produzidos e traduzidos pelos missionários da Congregação do Espírito Santo. O postulado teórico que norteia minha análise é de que esses registros são produto da comunicação estabelecida, na prática, entre os agentes em seu cotidiano. Assim, dedico parte deste capítulo introdutório a situar a maneira como utilizo os conceitos de “prática”, “comunicação”, “agente” e “disputa simbólica”, referenciados pelo arcabouço conceitual de Pierre Bourdieu (principalmente 1972, 1989) e pela “teoria da mediação cultural” (MONTERO, 2006). O fato de meu material empírico ser constituído de fontes escritas coloca duas questões metodológicas importantes: por um lado, como ter acesso à prática através de documentos; por outro, como tratar a comunicação na missão de um ponto de vista relacional dado o peso do ponto de vista missionário na constituição dos registros. A desigualdade da representatividade dos agentes em termos de possibilidade de expressão coloca a necessidade de, em primeiro lugar, explicitar os contextos de produção das fontes de que me valho, missionárias ou não, para, em seguida, analisar a grade de leitura que orientou sua produção. O segundo momento deste capítulo ocupa-se preliminarmente dessas questões, a serem mais bem desenvolvidas no decorrer do trabalho. Por fim, segue-se uma exposição da estrutura da dissertação.

1.1 A missão como espaço de disputa: cognição e poder simbólico

A escolha de adotar o ponto de vista da relação em vez de buscar compreender a missão da perspectiva de uma cultura ou de sujeitos específicos distancia-me das perspectivas que buscam compreender o “ponto de vista do nativo”, cara a diversos estudos sobre colonialismo e pós-colonialismo. Distancia-me, ainda, de estudos que tratam o “encontro colonial” como um embate entre cosmologias distintas com a apropriação de elementos de uma pela outra e o processo de ressignificação daí decorrente (por exemplo, SAHLINS, 1982; PRICE, 1983; ABERCROMBIE, 1998)¹. Volto-me, diferentemente, para uma relação estabelecida, na prática, entre agentes distintos, cuja distinção mais fundamental não é a oposição entre os universos simbólicos a que pertencem, mas sua posição em uma arena de disputa. O enfoque relacional não prescinde, pois, da consideração dos agentes envolvidos, uma vez que as relações que estabelecem determinam o processo de disputa simbólica e são determinadas por ele. Abaixo, procuro explicitar por que a constituição dos agentes é indispensável para pensar uma relação que se estabelece a partir de um contexto, mas não é redutível ao ponto de vista de um agente específico.

Um trabalho de peso a respeito da presença missionária em África sem dúvida é o de Jean e John Comaroff (1985, 1991). Ao centrarem sua análise na interação entre os sistemas simbólicos “dos Tshidi” e dos missionários, os autores procuram apreender a relação entre prática social, processo histórico e mediação cultural numa situação de “contato interétnico” pautada por uma correlação de forças extremamente díspar, como no caso da presença missionária protestante entre os Tshidi na África do Sul. A prática social é caracterizada como um entrelaçamento entre o contexto, a consciência dos atores envolvidos numa determinada situação e sua intencionalidade (COMAROFF, 1985, p. 4). Ao pretenderem acessar a consciência dos “sujeitos da dominação colonial”, conferem importância central à forma como estes apreenderam esse processo, enfocando suas formas de “resistência”. A abordagem, embora não ignore o fato de as transformações simbólicas

¹ A respeito do “encontro colonial” em África visto “do ponto de vista do nativo”, principalmente no que diz respeito às transformações no âmbito da religião e suas relações com o contexto político, ver Peterson (1997), Peterson e Walhof (2002), Peel (2003), Carpenter e Sanneh (2005).

decorrentes do “encontro” serem fruto da relação entre os missionários protestantes e “os Tshidi”, centram a análise na perspectiva “dos Tshidi”. Os autores apontam para a necessidade de não se tratar a questão como um encontro de blocos monolíticos (COMAROFF, COMAROFF, 1991, p. 10), mas reiteram a dicotomia entre o universo simbólico do colonizador e do colonizado, a qual guardaria uma homologia com a disparidade de poder existente entre ambos. A prática colocaria o movimento dialético entre estrutura e processo, permanência e mudança, guiada pela consciência dos atores.

A idéia de constituir agentes e pensar sua interação na prática sem recorrer a um sistema cultural previamente constituído está relacionada à tentativa de olhar para o “encontro” sem considerar duas culturas cujos sujeitos seriam, em última análise, entes ontologicamente distintos do ponto de vista de sua forma de apreensão do mundo. Não obstante a grande distância de perspectivas entre o universo do pesquisador e dos pesquisados postulada pelas abordagens teóricas que buscam reconstituir o “ponto de vista do outro” (FABIAN, 1983), constata-se a possibilidade prática de comunicação entre agentes diversos em espaços nos quais convivem sujeitos oriundos de contextos sociais e simbólicos bastante díspares, como é o caso das missões (MONTERO, 2006). Nesse sentido, procura-se dar conta do processo buscando compreender os códigos mobilizados para tornar essa prática possível enquanto convenções de significação estabelecidas na interação. Assim, o sentido do código é considerado do ponto de vista da intencionalidade estratégica, como quer Pierre Bourdieu, e não da consciência. Postula-se que as decisões dos agentes baseiam-se em estratégias determinadas pelo senso prático, apreciação das potencialidades do real segundo os capitais de que os agentes dispõem para auferir a escolha que vai mais ao encontro de seus propósitos. Esses propósitos são, por sua vez, determinados pelo *habitus* de cada agente, grade de leitura do mundo que comanda e orienta suas estratégias, incorporando as distinções sociais e as formas de classificação reconhecidas pelos agentes porque naturalizadas (BOURDIEU, 1972, 2007, cap. 3).

Os diversos interesses envolvidos na missão configuram o embate simbólico no qual 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 luta simbólica pelo monopólio do sentido sobre 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 e são compartilhadas pelos agentes como condição *sine qua non* da própria disputa. É o próprio reconhecimento da legitimidade do código que permite a manutenção das arbitrariedades que caracterizam qualquer convenção de significação. Nesse sentido, do ponto de vista simbólico, os agentes não são constrangidos por uma força externa, mas pelo compartilhamento do significado dado à realidade pelos agentes com maior potencial de legitimação do sentido no contexto em questão e pela participação de todos os agentes no embate simbólico cujo objetivo último é a aquisição do capital simbólico, cultural e social valorizado na disputa, pois é esse capital que permite a imposição do sentido aos outros agentes. Do ponto de vista das condições de possibilidade da comunicação, a própria configuração da disputa no espaço da missão relaciona-se à situação colonial: no caso “dos Ovimbundu”, a “aceitação” e “conivência” com a presença missionária é indissociável do “avassalamento” do território por meios militares e do monopólio conferido pelo governo português à Igreja católica no que diz respeito ao sistema de ensino oficial. Estes foram, sem dúvida, elementos determinantes para a configuração do contexto das missões.

Para Bourdieu, o poder simbólico disputado constitui-se na enunciação, mas não se esgota nela. É marcado por um contexto que o influencia e determina. É o contexto que confere legitimidade aos enunciados, e essa legitimidade produz consenso quanto às ditas formas de classificação. Um enunciado considerado legítimo faz com que as pessoas passem a enxergar o mundo através dele, naturaliza a percepção dos agentes da realidade. A correlação de forças num dado contexto aparece no mundo social na forma de uma correlação de sentidos, na qual os sentidos dotados de maior legitimidade são aqueles amparados por maior poder simbólico. O poder simbólico, entretanto, não é inerente ao sistema simbólico, mas se configura na relação entre os agentes que o produzem. A mobilização obtida pela “crença” num determinado sistema simbólico só funciona quando a arbitrariedade do sistema é desconhecida, ou seja, quando sua necessidade é reconhecida

como natural. A eficácia simbólica depende da naturalização do poder imposto (BOURDIEU, 1982).

A convenção de significação partilhada pelos agentes é construída ao longo de um processo de comunicação (MONTERO, 2006). A violência simbólica se dá na imposição do consenso sobre um código em detrimento de outros, reside na capacidade de legitimar o que é necessariamente arbitrário e estabelecer a necessidade dessa arbitrariedade de forma implícita. Entretanto, o significado resultante não é estático, está sempre em disputa. A estabilidade da convenção é, portanto, posta em questão por novos contextos que obrigam a restabelecer o acordo de significação. São os contextos que movem a luta, ela não está inscrita na linguagem, pois a “crença” nas palavras é produzida na relação entre os agentes, não há linguagem fora dessa relação. Os capitais dos agentes conferem legitimidade “mágica” a sua posição de enunciação num determinado contexto, legitimando seus enunciados não só como válidos, mas como necessários e, portanto, naturais (BOURDIEU, 2007). O poder simbólico une, na performance, a enunciação, a posição dos agentes uns em relação aos outros e, conseqüentemente, sua capacidade de convencimento. Ora, o embate por reconhecimento é sempre simbólico porque o reconhecimento só é possível mediante uma concessão do outro.

Em meu material empírico, essa necessidade de concessão aparece de forma marcante no universo lingüístico, principalmente nas traduções realizadas pelos missionários do universo oral daqueles que viam como outros. O intuito missionário é de tradução desse outro, e nessa medida se baseia justamente numa dicotomia entre *weltanschauungen* distintas: a tradução pressupõe a possibilidade de equivalência entre dessemelhantes, e o esforço missionário, ao realizar as traduções, é justamente buscar um correspondente para a simbologia cristã no universo simbólico do outro “ovimbundu” de modo a transmitir sua doutrina com o máximo de êxito. Ora, pensar em tradução do ponto de vista da análise significa assumir essa distância entre simbologias assim como postulada pelos missionários. Ao propor-me a pensar a análise não do ponto de vista da tradução, mas do código, meu intuito é afastar-me da perspectiva missionária e buscar um outro lugar de análise, o qual me permitiria deslocar o foco da cosmologia para a prática, olhando para

essas traduções do ponto de vista da disputa simbólica em torno da qual se articula a convenção de significação estabelecida. Com isso, pretendo ser possível olhar para uma fonte produzida por um tipo específico de agente e procurar, nela, o código pactuado por esse agente com os outros participantes dessa mesma disputa. Os “códigos compartilhados” (MONTERO, 2006) pelos agentes são, pois, a convenção de significação estabelecida entre eles, de forma mais ou menos violenta, num determinado contexto. Assim, a análise pode voltar-se para a prática.

No caso dos missionários espiritanos em Angola, as fontes (especialmente, mas não apenas) missionárias apontam para a indexação de elementos que descrevem como pertencentes ao “culto aos ancestrais” ao cristianismo proposto pelos missionários. Por indexação entendo o processo como descrito por Gasbarro (2006), no qual se constitui um código a partir da associação de categorias provenientes de contextos simbólicos distintos, fazendo prevalecer aquelas que têm maior capacidade de generalização. Nesse procedimento, são associadas inevitavelmente apenas partes do campo semântico das categorias em questão²; ora, a porção dessas mesmas categorias que fica de fora da indexação é justamente aquela que permite a atribuição de sentidos estratégicos divergentes ao mesmo código por parte de agentes distintos. A utilização da idéia de indexação permite prescindir da idéia de tradução, utilizada pelos missionários, abstando-se de julgar em que medida o estabelecimento de equivalências por parte desses agentes foi ou não bem-sucedido, uma vez que não é isto que está em questão.

Na disputa pelo estabelecimento da convenção de significação, nem todos os agentes possuem a mesma capacidade de indexação, nem tampouco o mesmo grau de interesse na disputa. No caso sobre o qual me debruço, os missionários eram agentes privilegiados não só por seu maior poder de decisão nas disputas pela indexação, como também por serem os principais autores dos registros. Na indexação do “culto aos

² Em *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Sahlins (1985) propõe uma noção de indexação semelhante do ponto de vista metodológico. A principal diferença analítica reside no fato de o autor remeter a indexação das categorias a um rearranjo das cosmologias em interação após o contato. Ao olhar para a interação do ponto de vista da relação, e portanto da disputa entre os agentes na prática, e não das cosmologias, a necessidade de reconstrução do sistema cultural após a mudança não se coloca, uma vez que não foi pressuposto.

ancestrais” ao cristianismo, outros agentes bastante significativos foram, sem dúvida, os catequistas e aqueles descritos pelos missionários como “curandeiros” ou “feiticeiros”, por estarem diretamente interessados na nova forma de classificação dos agentes e de suas práticas, resultante do estabelecimento do código enquanto regime de convenções. As possibilidades de recuperar o papel dos catequistas nessa disputa sobre a forma legítima de leitura do mundo são reduzidas devido ao teor das fontes, que suprimem grande parte dos ruídos que constituíram a fase da interação que precedeu o estabelecimento do código; procuro fazê-lo na medida do possível. Já as figuras do *onganga* e do *ochimbanda*, designados pelos missionários como “curandeiros” ou “feiticeiros”, aparecem de forma mais marcante como agentes em disputa com os missionários, ainda que filtrados pela grade de leitura destes nos registros.

Não obstante a preponderância dos escritos missionários, recorri a outros materiais históricos, etnográficos e lingüísticos que me auxiliaram a reconstituir o contexto de disputa simbólica aludido acima. As fontes que descrevo a seguir serão meu material empírico no decorrer do restante do trabalho, motivo pelo qual julgo necessário fornecer informações a respeito de seu contexto de produção e das características de seus produtores, o que me permitirá, por um lado, citá-las no decorrer do texto sem ter a preocupação de remeter o leitor a esses determinantes e, por outro, ao contrapô-las aqui, oferecer um panorama resumido do universo de registros a partir do qual a pesquisa se deu.

1.2 Descrição das fontes e justificativa da classificação

Exporei brevemente a seguir a forma como classifiquei as fontes no que diz respeito aos pontos de vista subjacentes a seu contexto de produção. Essa necessidade de classificação surgiu de seu caráter heterogêneo no que diz respeito a autor, data e local de produção e objetivos para os quais foram produzidas. É a contingência dessa produção que, quando apreendida a partir da consideração de seu “contexto narrativo, cultural e histórico”, permite apreender os diferentes filtros determinantes do olhar através do qual se constituíram (POMPA, 2003, p. 26). Grande parte da bibliografia disponível para me ajudar a pensar o material empírico das fontes primárias consiste em publicações dos próprios

missionários, tanto católicos quanto protestantes, que atuaram em Angola; compreendem tanto etnografias quanto artigos publicados em revistas. Há também estudos produzidos por pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, em períodos distintos. As fontes inéditas foram obtidas junto ao arquivo da Congregação do Espírito Santo em Chevilly-Larue, França. O restante foi consultado em bibliotecas brasileiras, alemãs e francesas, dada a escassez de material sobre Angola no Brasil.

De modo a orientar o olhar quanto ao contexto de produção dessas fontes, optei por fazer uma primeira separação entre fontes primárias (I) e secundárias (II). As fontes primárias consistem basicamente no material empírico que será analisado neste trabalho e não se restringem aos documentos inéditos da pesquisa realizada no arquivo; abrangem também publicações dos missionários da Congregação do Espírito Santo. O critério que norteou minha escolha foi o fato de terem sido produzidas pelos missionários espiritanos no período estudado ou posteriormente, caracterizando uma visão interna à congregação. É este último argumento que me faz classificar assim as obras históricas produzidas pelos espiritanos recentemente, a despeito de terem-se ocupado de fontes de informação brutas semelhantes àsquelas das quais me ocuparei, por vezes de forma mais abrangente. As fontes secundárias são a literatura de referência com a qual dialogarei ao longo da pesquisa. Incluem trabalhos de antropólogos, historiadores, cientistas políticos, um lingüista e o relato de dois viajantes. A referência completa das fontes compulsadas, organizadas segundo a classificação abaixo, encontra-se ao final do trabalho, juntamente com as referências bibliográficas, organizadas em itens conforme abaixo.

(I) Fontes primárias

(i) documentos inéditos do arquivo da Congregação do Espírito Santo em Chevilly-Larue, França. Compreendem cartas dos missionários a seus superiores e à sede da congregação, cartas dos superiores e bispos à Congregação, relatórios dos espiritanos à Casa Mãe (sede da congregação) e ao governo português. Seu caráter inédito traz implícito o fato de conterem

informações potencialmente confidenciais e/ou cuja divulgação seus produtores não julgaram necessária.

ii) regra e constituição da congregação. Definem os princípios que a norteiam do ponto de vista secular e espiritual, bem como a forma como seus membros deverão relacionar-se com os governos das colônias, com o Vaticano, com as outras congregações e com os evangelizados.

iii) artigos dos missionários espiritanos publicados na revista Portugal em África. A publicação tinha como objetivo reunir textos de missionários referentes a questões que incluíam, por exemplo, particularidades dos povos africanos, o papel dos missionários e catequistas, as diretrizes recebidas de Roma e o melhor modo de aplicá-las em campo. O principal público leitor desse periódico consistia, portanto, nos próprios missionários, que se valiam dele para divulgar seus estudos etnográficos e reflexões teológicas voltadas para sua atuação em campo. A publicação interessava também, secundariamente, aos agentes do colonialismo português preocupados em conhecer a situação dos projetos de evangelização e educação nos territórios ultramarinos.

iv) histórias da missionação espiritana escritas pelos próprios missionários. Aqui, trata-se de obras cujo intuito é divulgar ao público mais amplo a história da missionação espiritana. Ajuda-nos a pensar tanto o processo de constituição dessas missões quanto o modo como esse processo de estabelecimento foi trabalhado pelos missionários enquanto memória da missionação. No primeiro caso, deve-se levar em conta o fato de que foram produzidas com o intuito de fornecer ao leitor uma certa imagem das vicissitudes iniciais da época do estabelecimento, de sua superação e dos sucessos subseqüentes. É nessa chave que devem ser pensadas as ações heróicas dos primeiros missionários e os

instrumentos de produção de convencimento sobre o bom andamento da missão ali presentes³.

v) *obras bilíngües umbundu-português*. Essas fontes bilíngües, que são o material privilegiado de análise da pesquisa, subdividem-se em: 1) *dicionários e gramáticas*, que constituem um esforço de sistematização primária do universo lingüístico a ser dominado pelos missionários e em seguida operacionalizado tanto nas obras doutrinárias quanto no contato cotidiano com as populações locais. Todas as fontes, com exceção do vocabulário de Sanders e Fay (1885), são espiritanas. 2) *compilações de gêneros da oralidade em umbundu, com tradução para o português*, cujo intuito, manifesto nos diversos escritos missionários, era trilhar uma via de acesso à “mentalidade” e ao “caráter” dos “indígenas” para, a partir desse conhecimento, esboçar o projeto de evangelização mais promissor. Neste item enquadram-se os provérbios, as adivinhas e os contos registrados por escrito e traduzidos do umbundu para o português. 3) *instrumentos de instrução doutrinária*, com tradução do português para o umbundu. Inclui os catecismos, liturgias e cartilhas, bem como uma instrução aos catequistas (*Directório dos catequistas*) sobre a forma de realizar a evangelização.

É interessante notar que as traduções cuja língua-fonte é o umbundu destinavam-se à apreensão do outro a partir da grade de interpretação dos missionários. Já os escritos que tinham o umbundu como língua-alvo pretendiam, a partir da sistematização da alteridade realizada pelos dicionários, gramáticas e compilações dos gêneros da oralidade em umbundu, devolver a

³ O mesmo se aplica aos relatórios, nos quais o recurso à pretensa neutralidade dos dados estatísticos apresentados (número de cristãos, catecúmenos e sacramentos administrados, abertura de novas missões, novas ordenações, etc.) permitem visualizar, de forma apresentada como incontestável, o crescimento exponencial da obra missionária ao longo dos anos. Detenho-me com mais vagar sobre os relatórios na parte dedicada à constituição dos agentes.

esse outro sua própria linguagem enquanto transmissora de um novo modo de vida, condizente com os intuitos da missão.

vi) obras dos missionários espíritanos publicadas em periódicos ou livros acadêmicos. Destinavam-se a um público especializado e distinto do público-alvo das outras obras. Contêm por vezes informações não mencionadas pelos missionários em sua correspondência oficial ou nos escritos destinados ao grande público, como por exemplo descrições etnográficas relativas à prática da “feitiçaria”.

(2) Fontes secundárias

Este item compreende estudos etnográficos, históricos e lingüísticos não produzidos por agentes da missão, aos quais me referirei para esboçar o contexto histórico das missões e o processo de disputa simbólica entre os agentes. As obras reunidas sob este item são bastante heterogêneas, o que é interessante na medida em que permite o acesso a narrativas de agentes não-espíritanos e, assim, a consideração de caminhos interpretativos menos determinados pelas fontes missionárias.

i) obras de antropologia. Abrange estudos de antropólogos desde o início do século XX até o período atual, passando por abordagens evolucionistas (HAMBLY, 1934a), funcionalistas (MCCULLOCH, 1952), da escola de cultura e personalidade (CHILDS, 1949, este missionário protestante e antropólogo, orientado por Ruth Benedict), até estudos mais recentes na área de etnologia. Bastante relevante é o estudo de Edwards (1962), antropólogo britânico que se propôs a considerar a relação entre os missionários e os Ovimbundu a partir de um estudo de caso de uma aldeia católica. A obra fornece informações importantes a respeito do cotidiano das aldeias “cristãs”

entre os Ovimbundu na década de 1950, embora tenha o inconveniente de realizar generalizações a partir da pesquisa realizada em uma única aldeia. A etnografia de Berger (1979) é especialmente instigante, na medida em que constitui uma recolha de narrativas em umbundu dos habitantes do Planalto Central que giram em torno das práticas rituais e “crenças” dos mesmos. O antropólogo alemão, na condição de compilador da coletânea e tradutor das narrativas do umbundu para o alemão, realizou-a com o intuito de dar a conhecer ao público ocidental o universo dos Ovimbundu. As narrativas são interessantes na medida em que, ao serem recolhidas e traduzidas por alguém externo ao contexto missionário, apresentam elementos dissonantes das narrativas espiritanas, especialmente no que diz respeito ao dito “culto aos ancestrais”. A obra de Berger fornece elementos fundamentais para pensar a disputa simbólica entre os missionários e os “feiticeiros”, por exemplo.

ii) obras de história. Inclui principalmente material de historiadores e antropólogos a respeito da história de Angola e de outras colônias portuguesas, com ênfase nos estudos sobre missionação. Parte significativa das obras ocupa-se do território do Planalto Central especificamente. Os trabalhos de Péclard (1995, 1998, 2001) têm aqui importância fundamental no que diz respeito à questão missionária. Sobre o contexto mais amplo do colonialismo português em Angola apoio-me principalmente nas obras de Bender (1978), Pélissier (1997 [1986]) e Thomaz (2001, 2002).

iii) obras de história da missionação protestante. A reconstituição histórica de Henderson (1992, 2000), missionário protestante da United Church Board for World Ministries (UCBWM), representa um contraponto à memória da missionação católica espiritana.

iv) obras de lingüística. Trata-se dos estudos do lingüista Thilo Schadeberg nas décadas de 1980 e 1990. Os outros materiais lingüísticos de que disponho são os já mencionados dicionários, gramáticas e compilações de gêneros narrativos em umbundu realizadas por missionários católicos ou protestantes até a década de 60.

v) diários de viajantes. As duas únicas obras desse tipo são o diário de viagens de Leskien (1980), que viajou por Angola na década de 1970, e de Scott (1959), roteirista contratado por missionários protestantes canadenses para fazer um filme que retratasse a vida dos Ovimbundu. A última fonte é especialmente rica, na medida em que retrata a experiência de um “leigo” e suas apreciações do universo missionário e “pagão” com o qual se deparou.

vi) etnografia de um administrador. A obra de Milheiros (1954) é uma etnografia sobre os Ovimbundu produzida por um administrador.

1.3 Os agentes na história, a grade de leitura missionária e o estabelecimento da convenção de significação

Muito se poderia falar sobre o colonialismo português em Angola, e diversos aspectos dessa situação colonial específica interagem de maneira significativa com o processo de estabelecimento da missão espiritana no Planalto Central angolano. Entretanto, se a necessidade de levar em conta a história da missão apresentou-se desde o início como inquestionável, o lugar dessa reconstituição histórica e a forma de articulá-la com o objeto central da pesquisa não estavam dados de antemão. Uma vez que se trata de enfocar, a partir dos registros disponíveis, a relação entre os agentes na missão e os códigos mobilizados em sua comunicação, optei por centrar esse recuo histórico nos elementos que me permitiriam constituir esses agentes e contextualizar as relações que estabeleceram na missão espiritana no período que abrange desde os primórdios da presença da Congregação do Espírito Santo no território, em meados do século XIX, aos anos que antecedem a

Guerra de Libertação angolana, deflagrada em 1961. Assim, não foi objeto de minha preocupação apresentar uma leitura exaustiva das fontes que tratam do colonialismo em Angola no século XX, mas constituir esses agentes.

Apresentou-se inicialmente como problema a impossibilidade de valer-me, na análise, das categorias classificatórias empregadas pelos agentes para designarem-se uns aos outros em seu discurso, conforme aparecem nas fontes. Existe uma distância evidente entre as macro categorias do discurso colonial, tais como “preto”, “branco”, “civilizado”, “assimilado”, “cristão”, “pagão”, “ocidental”, “indígena”, para citar algumas, e os agentes “realmente existentes” que se valiam dessas categorias como forma de identificação de si mesmos e daqueles que viam como outros. Para que essas relações possam ser contempladas do ponto de vista tanto da generalização classificatória quanto da prática da interação, realizo um esforço de reconstrução das macro categorias discursivas empregadas pelos diversos agentes, quando se referem a si mesmos e aos outros, e das relações de contraste e semelhança estabelecidas entre elas, primeiramente, para em seguida procurar reconstituir algumas trajetórias de agentes julgadas significativas e recuperáveis a partir dos registros de que disponho, de modo a relacionar agentes e discursos, prática e representação, no que tange a sua caracterização. Embora representação e prática estejam inegavelmente imbricadas, indissociáveis na constituição do *habitus* dos agentes, reservarei o primeiro capítulo majoritariamente para a primeira, concentrando-me na segunda no capítulo subsequente por uma questão metodológica.

O primeiro capítulo, ocupa-se das macro categorias discursivas encontradas principalmente na legislação colonial, nos registros etnográficos e nos relatórios dos missionários da Congregação do Espírito Santo para o governo português e para a Casa Mãe. É interessante observar o compartilhamento de diversas categorias de designação dos “outros” e de “si” por parte dos agentes que produzem os registros. Aqui aparece novamente o peso da visão daqueles comumente designados “colonizadores”: o Estado e a Igreja católica, em detrimento dos “indígenas”. Vez por outra, entretanto, as etnografias trazem, como sem querer, a relação entre os diversos agentes e a forma como nela é pactuada a convenção de significação. Digna de nota é também, como veremos, a

recorrência da classificação racialista e evolucionista tanto nos registros da administração colonial quanto da Congregação. Essas instituições compartilharam, pois, não apenas um projeto que visava levar a civilização e o catolicismo aos confins de Angola, mas todo um arsenal discursivo baseado em preceitos comuns no que diz respeito à percepção desse outro “indígena”.

O segundo capítulo pretende reconstruir os agentes presentes nas missões em suas relações cotidianas. É nesse sentido que, de certa forma, a prática opõe-se ao discurso a ser analisado no primeiro momento. Aqui aparecerão alguns dos agentes “realmente existentes”, e ficará mais clara minha opção por não utilizar uma abordagem que parta da consideração de dois universos antagônicos representados por duas cosmologias distintas, a saber, o universo do “colonizador”, “europeu” e “branco”, e o do “colonizado”, “indígena” e “negro”, para pensar o universo da missão. Procuro mostrar, ao final do capítulo, como os escritos dos quais me valho são produto da relação entre os agentes. Estes, com suas trajetórias complexas, impossibilitam considerar a relação que estabelecem em termos de uma oposição entre “cultura ocidental” e “cultura nativa”. Como coloca Hall, a perspectiva pós-colonial traz a possibilidade de estender a perspectiva do atual descentramento dos sujeitos para os sujeitos históricos situados no período do colonialismo, de modo a “reler os binarismos como formas de transculturação” (HALL, 2006). Ao olhar para o passado dessa perspectiva descentrada, podem-se compreender os agentes presentes na missão na complexidade de suas posições distintas nesse contexto, sem dividi-los em “europeus” e “Ovimbundu”, “cristãos” e “pagãos” (ou “não-cristãos”).

No que diz respeito à necessidade de generalização, a tentativa de reconstituir um cotidiano impõe um certo achatamento da prática. As fontes de que disponho para pensar a missionação em Angola são bastante heterogêneas em termos de autores, formas e conteúdos. Digo em Angola porque muito embora me concentre nos missionários católicos espiritanos no Planalto Central, no decorrer do texto surgirá a necessidade de recorrer à ação missionária em outras partes de Angola e em outros períodos, à presença dos missionários protestantes e dos povos circunvizinhos. Essa abordagem comparativa, estabelecida sem a pretensão de ser exaustiva, ajudará a lançar luz sobre a questão sobre a

qual me debruço. Além disso, há um outro aspecto a ser problematizado: embora eu disponha de uma variedade considerável de fontes, elas não me permitem fazer uma história comparativa das diversas missões para, a partir de então, construir, de forma metódica, um modelo da missionação espiritana em território ovimbundu. Somente em alguns casos é possível saber exatamente a qual missão se referem os dados, e é inegável que houve bastantes diferenças entre as diversas estações no que concerne à receptividade das populações locais aos missionários, à dificuldade ou facilidade de estabelecimento devido a condições climáticas e sanitárias, à existência de redes de relações com outras instâncias do colonialismo e com o poder político local e ao grau de controle exercido pelo governo português sobre o território. Todos esses fatores determinaram as relações e foram determinados por elas. Minha tentativa foi de sistematização desses dados a despeito das lacunas existentes. Assim sendo, fica enunciado o caráter experimental e provisório do esboço histórico que se segue.

Quanto ao recorte temporal, retoma os primórdios da missionação, de algumas ordens católicas, primeiramente, e dos espiritanos, no período seguinte, para fins de contextualização das relações entre os macro agentes. A ênfase da análise recai sobre o período que vai do início do século XX, momento de consolidação das diversas missões no Planalto Central e estabelecimento de algum tipo de pacto com a população a ser evangelizada – no caso dos Ovimbundu, de “aceitação” da presença missionária – até o início da década de 60. Nesse momento, ocorreram dois eventos que trouxeram mudanças bastante significativas para o contexto do colonialismo e das missões católicas em Angola, transformando as relações entre os agentes: a Guerra de Libertação angolana, que durou até o ano de 1975 e mudou completamente o cenário local, e o Concílio Vaticano II, o qual motivou uma reestruturação bastante profunda na Igreja católica no que diz respeito ao seu posicionamento com relação à atividade missionária. Esse período mereceria uma reflexão à parte e não será, portanto, contemplado por mim neste estudo.

Após procurar constituir os agentes presentes nas missões, procedo ao terceiro capítulo, no qual atento para a questão metodológica apontada no início desta introdução: a compreensão do filtro missionário na produção das fontes. Para tanto, a análise volta-se

para os escritos dos padres Estermann e Valente, espiritanos cujo papel na missionação em Angola foi bastante significativo. Busco, através de suas obras, reconstituir sua visão da alteridade “indígena” e recuperar suas trajetórias, com o intuito principal de constituí-los como agentes e, assim, diferenciar posições missionárias no interior da Congregação e pensar sua relação com a produção lingüística e etnográfica. Ambos os autores valem-se de maneira bastante significativa da noção de “mentalidade” em sua visão da alteridade, juntamente com noções como a de “civilização” e “evolução”. Ao procurar compreender essa grade de leitura, pautada pelo contexto missionário e colonial da época e influenciada pelos aportes de uma certa teoria antropológica, especialmente a de Lévy-Bruhl (ainda que sub-repticiamente), esboço uma comparação entre as noções utilizadas pelos dois missionários e os conceitos propostos pelo antropólogo francês, com o intuito de lançar luz sobre o método de leitura da alteridade empregado pelos espiritanos. Discuto ainda o papel da linguagem na apreensão do outro “indígena” na missionação espiritana, a qual ganha destaque nas “locubrações etimológicas” de Valente. Em última análise, trata-se de um procedimento cujo intuito é compreender os conteúdos da “mentalidade indígena” que poderiam ser uma porta de acesso ao cristianismo e preservá-los, ao mesmo tempo que se tentaria extirpar os elementos nocivos. As compilações de provérbios e contos são ferramentas para a apreensão desses conteúdos.

O quarto e último capítulo centra-se na análise das compilações lingüísticas e das etnografias missionárias com o objetivo de mostrar de que forma o conjunto de práticas rituais denominado pelos missionários “culto aos ancestrais” foi indexado à religião cristã de modo a configurar o código de comunicação que tornou possível a esses agentes conviver num mesmo espaço, acordar decisões práticas a respeito dessa vida em comum e até mesmo entrar em conflito. Para tanto, procedo a uma discussão da indexação da forma de expressão “indígena” à retórica cristã e à relação estabelecida, no contexto da missão, entre a “concepção nativa de deus”, o “culto aos ancestrais” e o cristianismo. Procuro valer-me dos ruídos de comunicação vislumbrados através das dissonâncias encontradas nas fontes de modo a reconstituir o embate travado entre os agentes com relação ao papel de

intermediário entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos disputado por missionários, catequistas e “feiticeiros”.

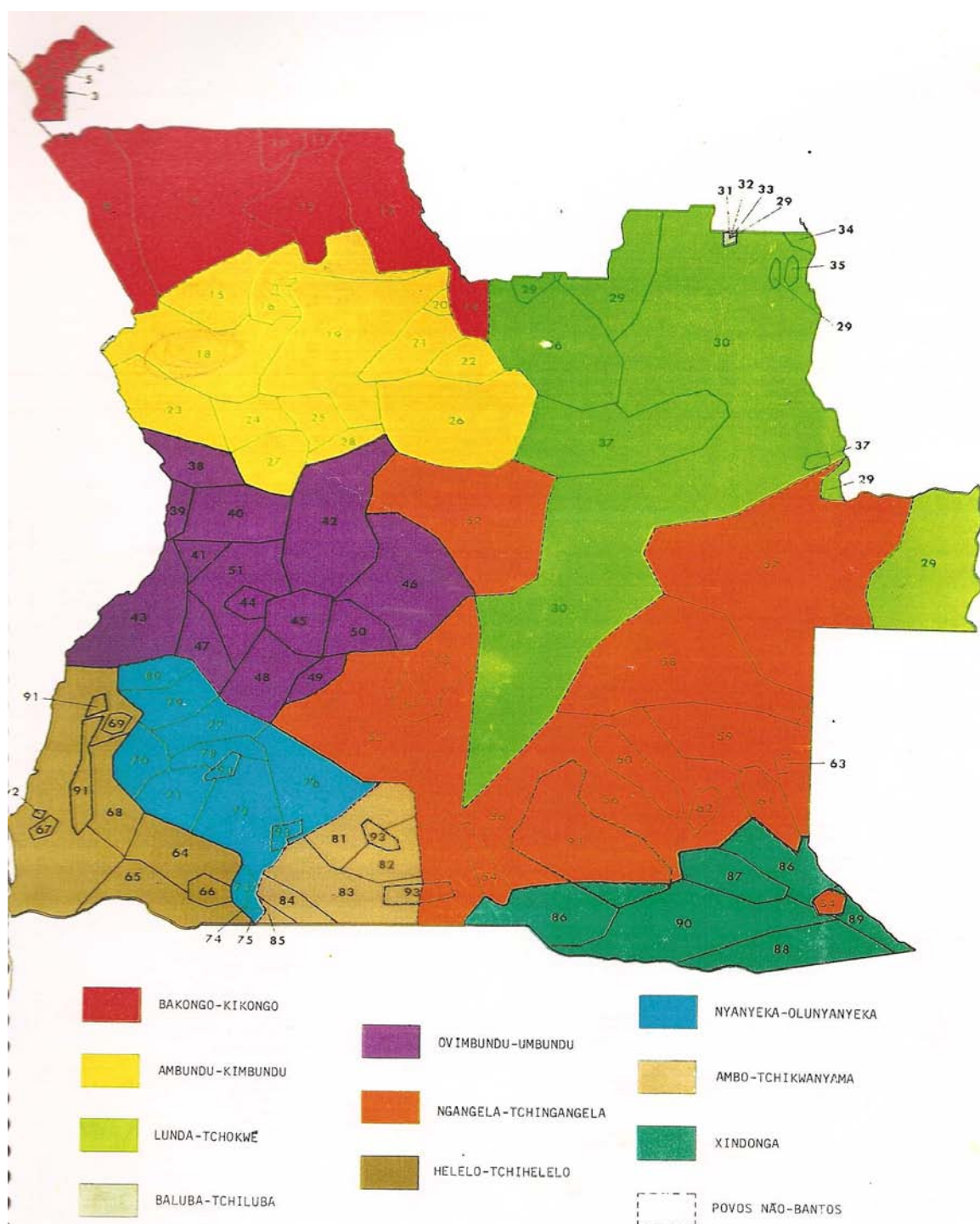


Figura 1: Carta étnica de Angola. Fonte: Instituto de Investigação Científica de Angola (1970).

2. As macro categorias discursivas de classificação: a Igreja, o Estado e os “indígenas”

*Entre as tribos de Angola foi o povo
bundo o que mais depressa assimilou o
Evangelho e com ele a civilização.*
(Pe. José Francisco Valente, 1964)

2.1 Os primórdios da colonização e da relação entre Igreja e Estado

Embora o foco de minha pesquisa seja o período que vai do estabelecimento efetivo da missão espiritana em Angola, do início do século XX até 1961, passando pelos primórdios da missionação espiritana na segunda metade do século XIX, retomarei brevemente algumas informações relativas ao período que vai do século XV à primeira metade do século XIX. Este percurso é interessante por dois motivos: primeiramente, permite lançar luz sobre a relação entre o Estado colonial português e a Igreja católica, constitutiva desde sempre da colonização lusitana em território africano; em segundo lugar, essas primeiras tentativas de penetração missionária nas áreas circunvizinhas ao território do Planalto Central são constitutivas da memória espiritana e mantêm uma relação bastante estreita com o papel que os espiritanos se auto-atribuem nessa empreitada. Vale lembrar que embora a missão católica no Planalto Central não se restrinja à ação da Congregação do Espírito Santo, esta foi preponderante tanto no que diz respeito à extensão de seu projeto quanto às relações que estabeleceu com o governo colonial.

A seguir, remeterei o leitor rapidamente aos primeiros momentos da presença portuguesa nos territórios que hoje constituem o norte de Angola e o Congo. Esse período, caracterizado pelos missionários como o contato inicial dos padres católicos com populações até então completamente pagãs, é constitutivo do imaginário dos espiritanos e articula-se com a forma como narram e significam sua escolha da África como destino da convergência de seus esforços missionários, como veremos mais adiante.

A colaboração entre o Estado português e a Igreja católica no que diz respeito à atuação nos territórios ultramarinos remonta aos tempos da expansão marítima portuguesa. O Padroado Real, acordado em 1430 e 1452, estipulava que todas as terras descobertas pelos portugueses pertencer-lhes-iam *de jure* mediante o cumprimento do dever de evangelizarem as populações que as habitavam. Caberia ao rei português nomear os bispos encarregados dos diferentes territórios ultramarinos. A existência do padroado viria a condicionar a relação entre Estado e Igreja até os séculos XIX e XX, conferindo ao governo português um poder não usual no que diz respeito tanto à escolha dos bispos quanto das congregações às quais daria livre acesso em território africano. Esse histórico de necessidade de legitimação da presença missionária pelo governo português viria a ocasionar um incidente diplomático com o Vaticano em meados do século XIX, resolvido com a atribuição da missionação em território angolano à Congregação do Espírito Santo, como veremos adiante.

Os portugueses chegaram ao rio Zaire em 1482. Data dessa época a divisão do território que o circundava em dois reinos: o Reino do Loanga, situado ao norte do rio Zaire, e o Reino do Kongo, localizado na margem sul do mesmo rio. Este último reino viria, posteriormente, a ser denominado reino de Angola e Benguela. A chegada de missionários franciscanos ao Reino do Kongo deu-se já em 1484. Na época, o território fazia parte da diocese de Tanger, criada em 1472. Posteriormente, passou a situar-se na diocese da Madeira, criada em 1514, a qual se estendia até o Cabo da Boa Esperança e compreendia os territórios que hoje correspondem à Guiné, à costa do Benim e a Angola. A presença portuguesa em África restringia-se, nessa época e até início do século XX, a enclaves e portos ao longo da costa, nos quais a principal atividade era o comércio de escravos e de algumas mercadorias vindas do interior, trocadas principalmente por panos e bebidas alcóolicas⁴. O interior jazia praticamente inexplorado por parte dos europeus, e assim permaneceria até as chamadas guerras de “pacificação”. Embora a evangelização tenha-se realizado nesse período de maneira assistemática e com pouca abrangência

⁴ Para mais detalhes a respeito do tráfico de escravos em Angola e sua relação com a economia colonial brasileira, ver Alencastro (2000).

territorial, é constitutiva do imaginário missionário católico, no qual ocupa lugar importante a “receptividade” dos povos desse território à presença portuguesa e ao cristianismo. É frequentemente mencionado, por exemplo, que D. Henrique, filho do Rei do Congo, foi o primeiro africano a ser sagrado bispo, nos idos de 1518⁵. São também inúmeras as alusões à conversão da corte congoleza ao catolicismo e às relações diplomáticas entre o rei de Portugal e o rei do Kongo.

Os missionários espanhóis e portugueses, ao não corresponderem às expectativas do Vaticano em termos da extensão das obras de propagação da fé cristã, levaram Roma a criar a Sagrada Congregação da Propaganda Fide em 1622. A partir de então, todas as terras ainda desocupadas pelos espanhóis ou portugueses foram colocadas sob padroado pontifício romano. Tratava-se de um padroado universal e, ao menos do ponto de vista ideológico, exclusivamente espiritual, ligado ao projeto de expansão do cristianismo em nível mundial. A existência da Propaganda representava um contraponto ao monopólio inicial de que gozavam Portugal e Espanha devido às prerrogativas que lhes conferia o Padroado Real.

A diocese do Congo e Angola, fundada em 1597, dava primazia ao reino do Kongo sobre Angola, devido à “piedade” atribuída ao rei do Congo. O território que hoje corresponde a Angola, embora contemplado no horizonte de expansão da evangelização, era à época considerado marginal, e o governador de Angola e seus auxiliares habitavam em São Salvador, antiga capital do reino do Kongo. Em 1626, o novo bispo português recusou-se a permanecer em São Salvador, provavelmente devido à distância que separava a capital da costa. Encarregou cônegos da realização do ofício na catedral do Kongo e estabeleceu-se, assim como a maioria de seus sucessores, em Luanda. Os escritos missionários sobre a história da missionação em Angola referem-se repetidas vezes ao fato de, após a mudança do local de residência do bispo, o rei do Kongo ter-se queixado a Roma de ter sido abandonado e solicitado o envio de novos missionários, fato que viria a repetir-

⁵ Thornton (1981, 1983, 1984, 1998, 2002), MacGaffey (1986) e Slenes (2006) e são referências importantes sobre a presença missionária no Reino do Kongo no período anterior àquele no qual me concentro.

se. Esses pedidos de auxílio são apresentados como índice da inclinação cristã desses povos e do “estado de abandono espiritual” em que se encontravam (KOREN, 1982; LOURENÇO, 2003).

Em 1640, o Vice-Rei e os missionários espanhóis foram expulsos dos territórios lusitanos após a proclamação de sua independência da Espanha, que reagiu tentando enviar capuchinhos espanhóis ao Benim e ao Congo, valendo-se de sua posição privilegiada junto a Roma. Entretanto, a Propaganda já havia nomeado capuchinhos italianos e um prefeito apostólico para servir o Congo. Em 1649, após haver retomado o controle do rio Zaire, Portugal reconheceu a prefeitura apostólica do Congo, mas exigiu dos capuchinhos italianos que se apresentassem em Lisboa e obtivessem o visto real antes de embarcarem rumo a Luanda, obrigatoriamente em navio português. Essas vicissitudes do domínio português sobre o território africano e suas disputas com os vizinhos europeus foram vistas pelos espiritanos como a principal causa da desconfiança histórica de Portugal com relação à presença de missionários estrangeiros em território angolano. A necessidade de os estrangeiros serem submetidos à aprovação portuguesa continuou operando durante todo o período colonial, tendo motivado inclusive o esforço da Congregação de formar padres portugueses para atuarem em Angola (LOURENÇO, 2003).

Para além da vigilância exercida por Portugal sobre os missionários estrangeiros, a prefeitura apostólica do Congo não tinha território delimitado: coexistia na diocese com as paróquias. A jurisdição dos curas nomeados pelo bispo estendia-se num raio de 20 quilômetros em torno de sua paróquia. O imenso território compreendido entre as diferentes paróquias do interior era destinado aos capuchinhos, onde estavam livres para exercer os poderes recebidos da Propaganda. Os ministérios das paróquias dependiam do bispo, nomeado diretamente pelo governo português. Essa forma de organização foi, na ótica dos historiadores espiritanos, causa de grandes dificuldades para a evangelização de Angola até 1940, e devia-se ao fato de Portugal não ver com bons olhos a ação da Propaganda em seu território em virtude da exclusividade de que gozara nos tempos em que vigorava somente o Padroado Real.

Os bispos de São Salvador transferiram-se definitivamente para Luanda em 1726. Em 1759, os jesuítas foram expulsos de Portugal e de Angola, fato que marcou, na ótica dos espiritanos, o início da decadência da evangelização na região. A visão geral dos espiritanos é de que o governo português, a despeito de sua condição de aliado histórico da Igreja, colocou muitos entraves à evangelização, principalmente no que diz respeito à atuação dos missionários estrangeiros. A expulsão dos jesuítas é particularmente tocante para a congregação espiritana, uma vez que se considera herdeira espiritual da ordem dos jesuítas e continuadora de sua obra (KOREN, 1982).

Em 1807, Napoleão invadiu Portugal, anexou os Estados Pontifícios e aboliu todas as ordens religiosas. Somente o clero secular foi conservado, e os capuchinhos e dominicanos no Congo e em Angola foram bastante afetados. Na sequência, o governo liberal em Portugal (1833-1835) trouxe a ruptura da Concordata e a dissolução de todas as ordens e congregações religiosas. Os capuchinhos italianos foram obrigados a abandonar sua missão no Congo e a Prefeitura Apostólica foi deixada vazia durante trinta anos. Na narrativa histórica dos espiritanos, este teria sido o momento de maior retrocesso da evangelização, a ser superado apenas pela presença espiritana em Angola. Os espiritanos haviam-se estabelecido no Senegal em 1779 e no Gabão em 1844. A obra de Lourenço traz exemplos do interesse espiritano na evangelização do território angolano: o bispo residente em Libreville, D. Bessieux, ter-se-ia “compadec[ido] de uma cristandade outrora florescente, mas agora prestes a desaparecer, e os responsáveis máximos, impávidos e indiferentes” (LOURENÇO, 2003, p. 40). De passagem por Luanda em 1852, o padre espiritano Lossedat relatava o “completo abandono” do território, que contava apenas com o bispo e quatro padres, ao passo que em Benguela restara apenas um cura. O restante do país estava “completamente desprovido de assistência religiosa”.

Reproduzo abaixo a carta do rei do Congo a Roma, na qual solicita o envio de missionários, citada com frequência pelos historiadores da Congregação como indício irrefutável do abandono do território e do pendor cristão de seus habitantes:

Sumário: Pedido de missionários para baptizar o seu povo e agradecer o envio de um manto vermelho e duas cruzes douradas.

J.M.J.

Ao Sertíssimo Bispo de Angola e Congo

Ds. Gd mtos annos. Mando a busgar a sua pensoa como mando A Sua Magestade Fiddisima Rainha de Portugal Da. Maria 2a Vos Bispo hir na Loanda para Sengar a tem no Reino do Congo para disministrar a Cristandade ó povo deste Reino por quem tem muita gente que não forão bautisados e Cotesarão e protesos porque o que não bautisado quando que moreo hir no inferno não é minha Curpa.

Também recebi o mimo que tereso de umacapa ecranado +.

Fico muito Obricado.

Escrita e Pracia se São Salvador do Reino do Congo, aos 3 de Maio de 1853

O Bsador meu filho D. Alvaro de agoa rozada de Sardonia

Rei do Congo D. Henrique 2º [sic] (BRÁSIO, 1966-1971, *apud ibidem*, pp. 42-43)

D. Bessieux, após informar-se da situação em Angola, teria escrito a Libermann, segundo fundador e superior geral da Congregação à época, para relatar-lhe seu estado de abandono e a necessidade de evangelização dos seus habitantes. Teria ainda viajado a Portugal para denunciar as condições da região ao Ministro do Ultramar e ao bispo de Angola e seguido para Roma com o intuito de expôr ao Papa a necessidade de ocuparem-se da região. Passada a onda de governos anti-clericais em Portugal, este foi acusado pelo Vaticano de negligência na missionação em suas colônias do ultramar. O governo foi instado a enviar sacerdotes em número suficiente para suprir o território angolano, sob pena de anulação do acordo do Padroado Real e do subsequente envio de missionários estrangeiros por parte da Santa Sé sem autorização prévia do governo lusitano.

O missionário protestante Livingstone havia atravessado a África Austral do Cabo a Luanda entre 1849 e 1853, empreendendo uma viagem ao leste até Moçambique. Suas obras, nas quais defendia o fim da escravidão em território africano, haviam arrebatado os países protestantes, atraindo grande número de missionários ingleses, alemães e americanos. Para o governo português, essa presença estrangeira teria feito com que Portugal perdesse o território que ligava Angola e Moçambique, até então desocupado. Isso explica em parte a resistência portuguesa ao envio de missionários estrangeiros, pois sua presença nas terras conferidas a Portugal pelo Padroado Real – que, no século XV, destinou a Portugal as costas descobertas sem limites ao interior – teria feito com que perdessem esses territórios. Por outro lado, a presença de Livingstone e seus seguidores

protestantes colocava para Roma a necessidade de disseminar missionários católicos pelo território africano, sob pena de perder potenciais fiéis para os protestantes.

O envio de missionários seculares por parte do governo português não foi suficiente, embora tivesse, aos olhos dos espiritanos, dado novo impulso à obra evangelizadora em Angola. Era bastante difícil encontrá-los em número suficiente e dispostos a assumir cargos na colônia, para além do fato de não deixarem sucessores. Colocou-se, pois, a necessidade de encontrar uma ordem ou congregação religiosa disposta a encarregar-se da tarefa. Após diversos convites a congregações com membros portugueses feitos pela Propaganda Fide para encarregarem-se do território terem sido declinados, este foi designado à Congregação do Espírito Santo em 1865, após esta afirmar seu caráter apolítico e anti-militarista e colocar-se como alheia aos projetos de expansão colonial do governo gaulês, numa tentativa de minimizar a resistência portuguesa à presença dos missionários franceses em território angolano.

Em Angola, o projeto de evangelização da Igreja católica foi obra quase exclusiva da Congregação do Espírito Santo, que ali se instalou em 1866 com o objetivo de espalhar missões por todo o território. Não é fortuito que tenham sido os missionários do Espírito Santo a abraçar esse projeto: o “estado de abandono” em que se encontravam esses “pobres” ia claramente ao encontro de sua proposta de apostolado. Na *Regra* da Congregação encontram-se inúmeras admoestações para que se entreguem de corpo e alma aos “negros africanos” (BOUCHARD, 1967). Deveriam ser incansáveis no amor ao próximo e em sua missão de levar auxílio espiritual e mesmo temporal àqueles que foram escolhidos pela congregação como os principais destinatários do seu esforço. Estes eram principalmente os negros do continente africano, retratados como extremamente “pobres”, “negligenciados” e “necessitados de sua dedicação”. A causa da evangelização em Angola condiz com seu carisma:

[La Congrégation] a pour fin propre et distinctive les ministères humbles et pénibles pour lesquels la sainte Église trouve plus difficilement des ouvriers apostoliques, spécialement l'évangélisation des Infidèles, et des Infidèles de race noire. (GRIFFIN, 1957, p. 30)

Face à resistência do governo português aos missionários estrangeiros, o padre Duparquet fundou, em 1867, a Escola Apostólica de Santarém, Seminário do Congo, em Portugal, com o objetivo de aumentar a participação dos espiritanos portugueses na evangelização de Angola. A idéia era recorrer a missionários de outras regiões da Europa apenas quando não houvesse padres portugueses disponíveis, de modo a evitar conflitos com o governo. Entretanto, a falta de pessoal fazia com que essa solução fosse utilizada com frequência, pois em muitos casos as missões ficavam entregues somente a um superior, contrariando o preceito da vida em comunidade e o que viam como a necessidade de estender a evangelização ao maior número possível de almas (BOUCHARD, 1967, p. 45). As reclamações com relação à falta de pessoal são recorrentes nas correspondências entre os missionários. São raras as cartas em que não se menciona a necessidade de mais missionários e as doenças e mortes dos missionários em campo.

2.2 Igreja e Estado pós-“pacificação”

Após a “pacificação”, a missão católica em Angola no início do século XX foi marcada pelos avanços e retrocessos – do ponto de vista dos missionários, bem entendido – relacionados aos diferentes momentos políticos pelos quais passou Portugal e também pelos posicionamentos cambiantes deste com relação ao papel a ser desempenhado pela Igreja nas colônias. Excetuados curtos períodos de anti-clericalismo, a tendência do governo português foi de aliar-se à Igreja, com a qual contou desde o início para promover a “educação” e “civilização” dos “indígenas”, ressalva feita à resistência portuguesa à presença dos missionários estrangeiros.

Desde a assinatura pelo bispo Duparquet de uma convenção com o Estado português em 1884, a prefeitura apostólica comprometeu-se a ensinar apenas o português como língua européia nos territórios portugueses em troca da proteção do Estado. Nisso diferia das missões protestantes, cujos idiomas de ensino eram principalmente o inglês e as línguas locais, embora algumas incluíssem também o português. Em 1910, com o final da monarquia e a proclamação da república portuguesa, seguiu-se na metrópole um período de acentuado anti-clericalismo. O fechamento das casas de formação de missionários da

Congregação do Espírito Santo em Portugal tornou sua presença nas colônias instável. A separação entre a Igreja e o Estado foi proclamada em 1913, seguida da abolição do Padroado Real por parte de Roma. Instaurou-se, pois, um período de tensão nas relações entre Igreja e Estado, cujas atribulações estenderam-se a Angola, onde a missão do Huambo, por exemplo, foi expropriada pela ferrovia de Benguela.

A efervescência que sucedeu à revolução acabou por ser acalmada, e Portugal viu-se obrigado a levar em conta os Acordos Internacionais de Berlim (1885), que protegiam as missões católicas, protestantes e laicas em solo africano. Além disso, perante o perigo representado pela presença inglesa e alemã nas fronteiras do território angolano, o governo lusitano achou por bem apoiar as missões católicas. Os espiritanos chegaram a tomar parte na Guerra do Cunene, de 1915, envolvendo alemães e “indígenas”, na qual historicamente se atribui a “restauração da ordem” ao padre Keiling devido ao prestígio de que gozaria junto a esses mesmos “indígenas” (LOURENÇO, 2003). Em 1926, com o advento do Estado Novo salazarista, foi proclamado o Estatuto de João Belo, que garantia a liberdade de culto e a separação entre a Igreja e o Estado nas colônias. Mediante esse estatuto, o governo colonial aceitava a colaboração das missões católicas portuguesas estabelecidas em acordo com o Estado português e por ele subvencionadas, as quais permaneciam totalmente sujeitas à jurisdição espiritual e à vigilância de prelados portugueses.

Os próximos anos trariam mudanças mais favoráveis à atuação missionária por parte do governo lusitano, que a partir de então se dedicou a fortalecer os vínculos políticos com a Igreja, como se pode perceber no *corpus* jurídico da época. Embora a legislação não seja um reflexo da prática nem a determine, é um lugar privilegiado para se apreenderem os preceitos ideológicos de uma instituição a partir de seu discurso. É assim que essa reaproximação entre Igreja e Estado pode ser vislumbrada no Decreto no. 16.473 do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, publicado no Diário do Governo português em fevereiro de 1929, no qual a empreitada colonial é descrita como historicamente relacionada ao caráter cristão da civilização dos “indígenas”:

A governação ultramarina de Portugal obedeceu historicamente à norma cristã, humanitária e patriótica de manter e civilizar populações indígenas do nosso vasto domínio colonial e de as incorporar fraternalmente no organismo político, social e económico da Nação Portuguesa. (*apud* THOMAZ, 2002, p. 318)

Outro elemento central do *corpus* jurídico colonial português é o Ato Colonial de 1930, cujo artigo 24 estabelecia que

as missões católicas portuguesas no ultramar, instrumentos de civilização influência nacional, e os estabelecimentos de formação do pessoal para os serviços delas e do Padroado Português, terão possibilidade jurídica e serão protegidos e auxiliados pelo Estado, como instituições de ensino. (*apud ibidem*, p. 314)

A importância estratégica da Igreja para o projeto colonial é evidente. Entretanto, se em 1932 os espiritanos registraram a presença de 71 padres, apenas 13 eram portugueses. O número de cristãos e catecúmenos registrado, em contrapartida, apontava para a cifra de 356.000 “almas”. O “sucesso” da missão era atestado, segundo os missionários, pelo fato de a “cristandade” ter quintuplicado em 12 anos, ao passo que o número de missionários não chegara nem mesmo a dobrar no período. Apesar do otimismo missionário, o governo multiplicou as dificuldades para a recepção de missionários estrangeiros no ultramar no ano de 1938, impedindo a entrada de missionários alemães declarados indesejados e atrasando vistos a espiritanos holandeses.

Essa ambigüidade no tratamento dos missionários resolveu-se em parte com os Acordos Missionários e a Concordata de 1940, na qual a educação das populações “indígenas” foi entregue exclusivamente aos missionários católicos. A partir de então, embora prevalecesse a obrigatoriedade de a maior parte dos missionários serem de origem portuguesa, a relação entre o Estado e a missão passou a ser bem menos tensa, possibilitando a consolidação da parceria entre ambos no que diz respeito à empreitada “catequética” e “civilizadora”. Não obstante, ainda após a Concordata a relação entre missão e governo permaneceu tensa, pois os missionários estrangeiros eram julgados indispensáveis pela Congregação, considerando-se a escassez de missionários portugueses dispostos a ir para Angola, mas Portugal permanecia reticente em relação à presença de um grande número de estrangeiros no território. O tom da carta do missionário Carlos Estermann ao superior da Congregação, Louis Le Hunsec, em 1945, reproduzido por

diversos outros missionários em muitos outros momentos, é bastante ilustrativo da urgência atribuída ao envio de reforços humanos:

Il est indispensable qu'on recommence le plus tôt possible de remettre en fonction la méthode en usage avant la guerre: demander à un certain nombre de provinces de venir en aide aux Missions d'Angola. En effet 25 ans d'existence de la province du Portugal restaurée ont montré que ce pays ne pourra pas fournir d'ici longtemps le nombre suffisant de missionnaires non seulement pour développer le mouvement de conversion, mais même pour maintenir ce qui a été créé depuis 60 ans. Ici, dans l'ancien district du Cunene, il y a actuellement trois stations avec un seul Père: Quilengues, Sendi et Tyulu. C'est une situation qui devient intenable à la longue. Dans les Missions du pays mbundu le mouvement religieux est écrasant pour le petit nombre de Prêtres et il faudroit au plus tôt y multiplier les stations. (arquivo da C.S.Sp., Paris, pasta 3L1. 20a6)

Em missiva de 11 de dezembro de 1946, o bispo Junqueira escreve ao superior da Congregação relatando mais uma dificuldade posta à atividade missionária com resultado de um novo decreto restringindo a presença de missionários estrangeiros em Angola: a partir de então, seu número deveria restringir-se a três quartos do número de missionários portugueses:

Le ministre des Colonies vient de publier un arrêt ministériel, par le quel il ne permettra dans l'avenir, la venue de missionnaires étrangers pour chaque diocèse, que dans la proportion de $\frac{3}{4}$ du nombre des missionnaires portugais. Ceci a comme conséquence, si l'arrêt ne vient pas à être suspendu dans son exécution, que pour longtemps nous ne pourrions pas recevoir de missionnaires étrangers, car ce diocèse a déjà 30 missionnaires étrangers en plus du nombre limité par le Ministre. Interrogé si cette mesure avait un effet rétroactif, le Ministre a dit que non; qu'il laisserait continuer ceux que travaillent déjà dans chaque diocèse, mais que dans l'avenir, à moins de raisons très graves, il ferait appliquer le principe posé.

Il faut donc absolument ne pas laisser perdre un seul des actuels missionnaires de nationalité non portugaise de ce District. (*ibidem*)

Essa questão continuou ao longo dos anos, acentuando-se conforme foram aumentando as pressões internacionais pelo fim do colonialismo europeu em África. Constituiu a principal fonte de conflito entre o governo português e a Igreja, mas foi, via de regra, superada em vista dos privilégios concedidos pelo Estado colonial às missões católicas. A preocupação com a questão aparece abundantemente na correspondência. No relatório quinquenal de 1955-1960 sobre a diocese de Nova Lisboa enviado a Roma os padres são listados de acordo com sua nacionalidade:

TABLEAU RESUMANT LE NOMBRE DE PRÊTRES TRAVAILLANT À NOVA LISBOA

Prêtres du Saint Esprit de nationalité portugaise	46
Prêtres du Saint Esprit de nationalité française	4
Prêtres du Saint Esprit de nationalité hollandaise	12
Prêtres de la Salette de nationalité suisse	12
Prêtres Cisterciens de nationalité espagnole	7
Prêtres Cisterciens de nationalité portugaise	1
Prêtres séculiers européens portugais	16
Prêtres séculiers de Goa de nationalité portugaise	4
Prêtres séculiers indigènes de nationalité portugaise	38
TOTAL DE PRÊTRES DU DIOCÈSE DE NOVA LISBOA	140

Tabela 1: Relação dos missionários católicos ativos em Nova Lisboa no período que vai de 1955 a 1960. Fonte: arquivo da C.S.Sp., Paris, pasta 3L1.30b2.

No que diz respeito à exclusividade conferida pelo governo aos missionários para a educação dos “indígenas”, pode-se afirmar que acarretou, na prática, a restrição das oportunidades de educação e, portanto, da possibilidade de aquisição do estatuto de “assimilado”, aos alunos das missões, tanto católicas quanto protestantes, dada a inexistência de instituições de ensino laicas na Angola sob domínio colonial português. Isso acabou por gerar, conforme veremos adiante, a expectativa e a pressuposição de que todos os negros “educados”, e portanto passíveis de serem “assimilados”, fossem “cristãos”. Essa situação é bastante visível na tabela acima, inclusive, na qual se nota que os “padres seculares indígenas” eram todos de “nacionalidade portuguesa”, ou seja, “assimilados”, pois para ser “cidadão português” um “indígena” necessariamente teria de adquirir o estatuto de “assimilado”. Não é à toa que parte desses “assimilados” fazia parte da Congregação: esta oferecia, ao lado de suas concorrentes protestantes, o único meio de acesso à educação formal nos moldes europeus para os “indígenas”.

Quanto à língua, aspecto ao qual será dada maior atenção nos próximos capítulos, a legislação colonial portuguesa determinava que a instrução escolar fosse

ministrada exclusivamente em português, podendo a educação religiosa ser realizada em língua local (KOREN, 1982, p. 498). A educação formal em língua portuguesa, vista como necessária para a “assimilação” dos “indígenas”, sem dúvida representou um obstáculo ao acesso da grande maioria da população a esse ensino, explicando em parte o reduzido número de “assimilados” (BENDER, 1978). Por outro lado, a evangelização no vernáculo colocava a possibilidade de acesso ao cristianismo para todos os “indígenas”, engendrando todo um esforço de tradução dos missionários, em ação conjunta com falantes das línguas locais, do *corpus* doutrinário católico.

2.3 Lusotropicalismo, indigenato e assimilacionismo: o Estado e os “indígenas”

O Ato Colonial foi, segundo Thomaz, “uma tentativa orgânica de dar conta quer dos “usos e costumes” dos nativos (diversidade cultural), quer das necessidades do império (disciplina dos indígenas e controle do trabalho)” (THOMAZ, 2002, p. 27). Desde o início de seu projeto colonial, Portugal viu-se às voltas com a necessidade de promover o desenvolvimento rumo à “assimilação” dos “indígenas” à cultura portuguesa, padrão por excelência da “civilização”, ao mesmo tempo que levasse em conta o que se lhe apresentava como a inegável multiplicidade cultural das populações do ultramar. Logo no início do Ato Colonial, a “missão civilizatória” portuguesa é apresentada ao mundo como fazendo parte de sua “essência orgânica”:

Art. 2º É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhes é adscrita pelo Padroado do Oriente. (*apud ibidem*, p. 311)

Muito embora essa aparente contradição tenha perpassado todo o período colonial, foi na década de 50, com o acirramento das pressões internacionais pelo fim do colonialismo e a eclosão das primeiras guerras de libertação em África, que a necessidade de justificar a presença portuguesa em território africano acentuou-se. Some-se a isso a dificuldade portuguesa em validar seus domínios no ultramar a partir do trabalho de exploração econômica de seus territórios e da proposta de levar a tão apregoada

“civilização” a esses “indígenas”, quando comparado com os resultados obtidos pelas potências capitalistas vizinhas.

Nessa época, a interpretação lusotropicalista de Gilberto Freyre pareceu cair como uma luva. Embora seu elogio da mestiçagem em *Casa Grande e Senzala* (1933) houvesse sido rechaçado pelo governo português na década de 30, a ideologia lusotropical, segundo a qual a presença portuguesa em suas colônias ter-se-ia pautado sempre pelo convívio pacífico e benevolente com as populações autóctones, permitia legitimar a colonização portuguesa como justificável do ponto de vista moral. É assim que se passou a ver em Angola um possível futuro Brasil, onde indivíduos de todas as raças conviviriam na mais harmoniosa democracia. E isso a despeito das diferenças históricas e demográficas existentes entre os dois países, conforme apontado por Bender (1978).

É bastante notável que a análise gilbertiana se esforce por construir uma imagem de síntese cultural (e racial) na qual os “antagonismos em equilíbrio” (ARAÚJO, 1994) não anulam suas características originais ao confluírem para uma síntese, mas preservam seus atributos, sendo inclusive esse convívio de elementos distintos, mas complementares, apresentado como o grande trunfo da miscigenação. Entretanto, vale notar que se essa miscigenação, em sentido amplo, foi possível, isso seria devido principalmente à tolerância do colonizador português, cuja afabilidade teria permitido semelhante nível de interação nos espaços mais distintos: Brasil, África, Açores, Madeira, Índia portuguesa, Macau e Timor. Ora, é justamente esse caráter do povo português que interessou para o regime salazarista no pós-guerra, na medida em que possibilitou caracterizar sua ação no ultramar como distinta daquela das outras potências européias, as quais dizia interessadas apenas na exploração capitalista dos territórios africanos e asiáticos.

Após 1950, com o término da Segunda Guerra Mundial e o início do processo de independência de diversos países africanos, Portugal viu-se na iminência de ter de abrir mão de suas colônias, o que no momento se lhe afigurava como impensável e desastroso. Para evitar que isso ocorresse, mobilizou todo um arsenal discursivo com o intuito de veicular a imagem de uma nação portuguesa desterritorializada, cujas fronteiras se estendiam ao ultramar, sendo o povo português bondoso e cioso do destino das populações

carentes pelas quais era responsável (THOMAZ, 2001). Nessa mesma linha enquadra-se a idéia de que os portugueses ter-se-iam, desde o início da colonização, mostrado receptivos aos povos colonizados: o vínculo entre esses supostos compatriotas seria de natureza não só econômica e política, mas “predominantemente afetiva” (PÉCLARD, 2001). A colonização portuguesa seria, antes de mais nada, uma missão de “civilização” e “cristianização”, com a qual o governo português se sentiria comprometido, visto serem as colônias parte do território do estado-nação português. Assim, nesse espaço colonial onde conviviriam povos de diferentes raças e culturas, o processo biológico da miscigenação caminharía junto com o processo social da assimilação (MACAGNO, 2002).

Essa ideologia, de inspiração gilbertiana, consolidou-se no plano jurídico após a revisão constitucional de 1951, que materializava a metáfora aludida por Portugal de que suas colônias do ultramar seriam apenas prolongamentos de sua porção européia. Com esse instrumento legal, passaram inclusive a serem denominadas “províncias ultramarinas”. No mesmo ano, Gilberto Freyre aceitou o convite do então Ministro do Ultramar, Rodrigo Sarmiento, para viajar pelas províncias ultramarinas portuguesas e observar esse modo de estar no mundo português em ação⁶. Em princípio, é bastante surpreendente a adoção de semelhante embasamento teórico para a ideologia do Estado Novo na década de 50, principalmente se levarmos em conta a figura de Salazar, descrito pelo próprio Gilberto Freyre como austero e comedido (FREYRE, 1980), e nesse sentido quase em oposição à *hybris* simultaneamente elogiada e criticada pelo autor em *Casa Grande e Senzala*. A bem da verdade, Léonard (1997) explica como, apesar de nas décadas de 30 e 40 a obra gilbertiana ter sido lida e conhecida em Portugal, foi posta de lado pelo Estado Novo e olhada com desconfiança e reserva devido ao fato de o governo lusitano não ter a intenção de comprometer-se com a miscigenação da qual Freyre fazia a apologia. Ela teria passado, portanto, do interesse confidencial que despertara nos anos 30 e 40 em Portugal para argumento central da política portuguesa para o ultramar nas décadas de 50 e 60. É

⁶ Dessa viagem resultaram duas obras, *Aventura e rotina* (1980) [1953] e *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953), nas quais Gilberto Freyre relaciona a experiência vivida nos territórios portugueses do ultramar a seus argumentos anteriormente apresentados no que diz respeito ao caráter português e ao seu modo de colonização.

importante enfatizar que a apropriação da obra de Freyre se fez em diálogo principalmente com seus escritos da década de 50, silenciando o lugar da sexualidade desenfreada na configuração da sociedade igualitária de *Casa Grande e Senzala*.

A apropriação dos estudos de Gilberto Freyre pelo regime colonial português potencializou o argumento do caráter distintivo do português de maneira a diluir o pendor para a *hybris* e ressaltar sua afabilidade, simpatia e tolerância. A obra gilbertiana dotava, portanto, a ideologia salazarista de um potente argumento “científico” para justificar sua dominação, tão mais eficaz porque proferido por um brasileiro, ao mesmo tempo não-português, e, portanto, presumivelmente desinteressado, e proveniente do país que serviria de testemunho para o sucesso colonizador português, dada a imagem reinante à época do Brasil como um “paraíso da democracia racial”. Isso foi possível justamente porque a transformação do lusotropicalismo em vulgata implicava uma necessária simplificação dos argumentos desenvolvidos por Freyre ao longo de sua obra: a pouca elaboração teórica da análise gilbertiana na apropriação salazarista permitiu resumi-la aos argumentos convenientes, referentes ao caráter distintivo do português, determinante de uma relação mais humana com os povos colonizados, descartando os aspectos da obra não tão favoráveis aos propósitos políticos buscados. Ora, essa ambigüidade relaciona-se sem dúvida à tentativa de, ao mesmo tempo, afirmar a concepção universalista do gênero humano do projeto colonial português e legitimar um processo de dominação.

Uma das contradições mais patentes da legislação colonial que o lusotropicalismo viria a solucionar era aquela posta entre o indigenato e o assimilacionismo. Ela é bastante bem explicitada no trecho abaixo, retirado do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, decreto no. 16.473 de fevereiro de 1929:

Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, se assim é permitido dizer, às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e penais, à nossa organização judiciária. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência. Ela é constituída principalmente pelas suas concepções, normas e costumes relativamente à constituição da família, aos atos e contratos da vida e às reparações dos delitos,

sendo indispensável contemporizar com ela em tudo o que não é imoral, injusto ou desumano. [Ela deve] também [assegurar] o cumprimento progressivo dos seus deveres morais e legais de trabalho, de educação e de aperfeiçoamento, com todas as garantias da justiça e da liberdade. O outro, ainda por força da mesma doutrina basilar, é o de os levar a todos os adiantamentos desejáveis dentro dos próprios quadros da sua civilização rudimentar, de forma que se faça gradualmente e com suavidade a transformação dos seus usos e costumes, a valorização da sua atividade e a sua integração no organismo e na vida da colônia, prolongamento da Mãe-Pátria. (*apud* THOMAZ, 2002, pp. 319-320)

Central para a compreensão dessa legislação é, assim, entender o que significava “indígena” nesse contexto. O próprio Estatuto fornece-nos essa definição:

Art. 2º Para os efeitos do presente Estatuto, são considerados indígenas os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça; e não indígenas, os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições. Aos governos das colônias compete definir, em diploma legislativo, as condições especiais que devem caracterizar os indivíduos naturais delas ou nelas habitando, para serem considerados indígenas, para o efeito da aplicação do Estatuto e dos diplomas especiais promulgados para indígenas. (*apud ibidem*, pp. 322-323)

Os “indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça” seriam, portanto, considerados “indígenas”. Assim, se o critério de mensuração do grau de “civilização” para que um indivíduo fosse considerado “assimilado” seria, em princípio, sua capacidade de assimilação da cultura portuguesa, podendo, com base em seus costumes, ser considerado “português”, essa noção de cultura aparece inegavelmente atrelada a uma predeterminação racial: os negros seriam, em princípio, “indígenas” - ou seja, em princípio, “raça” e “estágio evolutivo” são equiparados⁷.

Para além de os “assimilados” constituírem uma exceção ao estabelecimento dessa equivalência, a aquisição desse estatuto seria feita através da educação nas escolas missionárias e de sua apresentação aos agentes da administração colonial, únicos capacitados para julgar em que medida estavam aptos ou não para tal designação. Isso explica em parte por que tão poucos indivíduos eram oficialmente considerados

⁷ Esse grau de civilização aparece tanto na legislação colonial quanto nos registros da Congregação como atrelado a uma noção de “mentalidade” dos “indígenas”. No terceiro capítulo, desenvolvo uma argumentação que tem como objetivo explicitar de que forma essa noção serviu de grade de leitura da alteridade por parte dos missionários e de alguns outros agentes coloniais em Angola.

“assimilados” pelo governo português (BENDER, 1978). Semelhante situação coloca as missões claramente como portas de entrada para esse mundo de privilégios, uma vez que os “assimilados”, embora tivessem obrigações fiscais superiores às dos “indígenas”, tinham a possibilidade de ocupar baixos cargos na administração colonial e eram dispensados do trabalho “voluntário”, extensível e compulsório a todos os “indígenas”, em especial aqueles classificados como “pagãos”.

O viés racista da classificação dos componentes do império português do ultramar é notável também no que diz respeito aos “brancos” e “mestiços”. No caso dos “brancos” portugueses, sua condição de “cidadãos portugueses” era inquestionável, sendo a presença branca em Angola julgada benéfica mesmo em se tratando de degredados e camponeses com baixíssimo nível de instrução (*ibidem*), avassaladora maioria dos colonos que aportavam em Luanda e Benguela. Já os “mestiços” tiveram historicamente uma posição ambígua: ao passo que eram inegavelmente considerados superiores aos “indígenas” do ponto de vista cultural e racial, a mestiçagem era vista como potencial problema. Aos “mestiços” era, entretanto, infinitamente mais fácil adquirir o estatuto de “assimilado” do que aos “negros”. Sua maioria era “assimilada”. Apesar das ambigüidades, a hierarquia era bastante clara: em termos de superioridade cultural e racial vinham os “brancos”, seguidos dos “mestiços” e “assimilados”, e por fim dos “negros”. As exceções apenas confirmavam a regra através do espanto que suscitavam. Abaixo dos “negros”, pertencentes à “raça banto”, encontravam-se apenas as populações nômades, os “bosquímanes”, “o povo mais primitivo de Angola”, nas palavras de Carlos Estermann (1983, p. 45), caçadores-coletores habitantes das florestas e distantes das missões e dos centros urbanos.

É assim que o lusotropicalismo viria resolver a contradição colocada entre assimilacionismo e indigenato: em sua aliança ao gradualismo, propunha a lenta integração dos “indígenas” ao corpo da nação, quando adquiririam, através da “assimilação”, a condição de “cidadãos portugueses”.

2.4 A Congregação e os “indígenas”

A Congregação do Espírito Santo reivindica quase que uma descendência da ordem dos jesuítas em vista das relações históricas estabelecidas entre as duas instituições religiosas. Para além de semelhanças no que concerne ao trabalho missionário propriamente dito, compartilhariam ainda a inclinação para a produção de obras científicas sobre os habitantes das regiões a serem evangelizadas. São muitos os missionários espíritanos produtores de etnografias, dicionários, gramáticas, estudos de geografia e de história natural. O trabalho científico é caracterizado por seus membros como importante, embora acessório à função missionária. Afirmam:

Notre but principal (...) c'est l'évangélisation (...) Tout le reste ne peut être pour nous qu'une chose accessoire (...) Cependant, nous ne devons pas rester indifférents aux intérêts de la science (...) Il est d'ailleurs de ces travaux, tels que ceux sur les langues indigènes, qui rentrent tout à fait dans les oeuvres dont nous avons à nous occuper comme moyens ou conditions utiles pour le succès du ministère apostolique. (KOREN, 1982, p. 499)

Essa centralidade do aprendizado das línguas locais é expressa, por exemplo, no fato de os estudos mais significativos sobre o umbundu terem sido justamente o dicionário umbundu-português de Alves (1951), a gramática de Valente (1964), o dicionário português-umbundu de Valente e Le Guennec (1972) e as compilações de contos e provérbios de Valente (respectivamente, 1973a e 1964). O domínio do vernáculo era tão importante por ser o primeiro passo para a compreensão da alteridade “indígena”: para além de instrumento de comunicação, era porta de entrada para o universo mental desses outros. A concepção de que a língua reflete a “alma de um povo”, tão presente nas obras de Estermann e Valente, pode ser estendida a toda a Congregação. O aprendizado da língua local era a primeira tarefa a ser cumprida pelos missionários que chegavam ao campo. E essas línguas refletiam, aos olhos dos missionários, o “estágio evolutivo” no qual esses “indígenas” se encontravam. A classificação e gramatização das línguas locais foi realizada juntamente com o esforço de classificação dos “indígenas” em grupos étnicos⁸. A cada língua corresponderia, *grosso modo*, uma etnia. Dessa forma, os “indígenas” eram

⁸ O esforço classificatório missionário, tanto do ponto de vista étnico quanto lingüístico é extensível a sua presença na África como um todo. A esse respeito, ver Ranger (1989).

divididos em “bosquímanes” e “bantos”, com os “bantos” subdivididos em inúmeras etnias, às quais se atribuíam um território, uma língua, costumes e um certo caráter psicológico.

Existem muitos elementos em comum na forma de olhar para os “indígenas” por parte da Congregação do Espírito Santo e do governo colonial português. Ambas as instituições compartilhavam a preocupação com a melhor forma de adequar a diversidade observada ao seu projeto universalizante de cristianização e civilização. Nessa chave, era comum a ambas o esforço de compreender o outro para ser capaz de determinar os elementos que não representavam empecilho a seu projeto, e portanto poderiam ser preservados, e os elementos que o contrariavam, a serem progressivamente transformados. É assim que os “indígenas” deveriam ser guiados, passando pelos diversos estágios de desenvolvimento da escala evolutiva até atingirem o patamar de “civilização” desejado, para o qual, sem dúvida, evoluíam *pari passu* com a compreensão e prática da doutrina cristã. Nessa proposta, a leitura racialista da alteridade realizada pela Congregação guarda semelhanças bastante notáveis com aquela que embasou a legislação colonial. Essas categorias discursivas dão acesso a uma leitura da alteridade que determinou a relação dos missionários com aqueles que viam como “indígenas” e foi, por sua vez, determinada por essa mesma relação.

Salta aos olhos que os “indígenas” não são nomeados na maior parte dos registros internos à Congregação. Seus nomes não são mencionados nas cartas dos missionários, muito menos nos relatórios, nos quais são designados ora como “negros” ou “indígenas”, ora como “cristãos”, “católicos” ou “pagãos” nas relações estatísticas. Alguns nomes de “indígenas” são citados, com alguma frequência, nos artigos de Estermann e nas obras *Paisagem africana* e *A problemática do matrimônio tribal* de Valente (respectivamente, 1973a e 1985), quando se trata de caracterizar indivíduos que ilustrem os problemas apontados. É digno de nota, ainda, que esses indivíduos ganhem nomes apenas nas obras mais recentes, do período pós-conciliar, sendo raríssimas vezes mencionados nas obras de Estermann anteriores à década de 70 e em nenhuma das coletâneas, dicionários e gramáticas dos outros missionários da mesma época. Assim, Estermann nomeia algumas “feiticeiras” quando pretende compreender a possessão entre os “bantos” e esmiuçar a

forma como funciona esse processo no qual delas se apoderam os espíritos dos antepassados (ESTERMANN, 1983, p. 356). Já Valente cita alguns nomes para exemplificar como diversas “indígenas” se opunham ao fato de casarem-se sem que isso dependesse de seu consentimento. Menciona ainda, na *Paisagem africana* de 1973, o papel fundamental que tiveram as narrativas dos catequistas na confecção da coletânea. Nessas instâncias, o ato de conferir nomes aos indivíduos e remeter às situações vividas tem caráter legitimador na narrativa missionária: evocar um sujeito em uma situação concreta transporta o leitor à situação narrada e afirma a legitimidade da narrativa através da presença missionária em campo.

Entretanto, nos registros internos da Congregação e em seus registros destinados ao governo colonial português, os “indígenas” não são nomeados. Diferentemente das obras destinadas ao grande público, cujo intuito é divulgar a ação missionária e civilizadora do Estado e da Igreja, e que não obstante se valeram da mesma grade de leitura, nesses registros internos fica mais clara a forma de classificação operante. Aqui, vê-se como Igreja e Estado compartilharam da visão primordialmente racista à qual aludi ao tratar da legislação colonial. Não só nas estatísticas, mas também nas cartas trocadas entre os missionários, os habitantes dos territórios a serem evangelizados são tratados ora como “indígenas”, ora como “negros”, tanto quando contabilizados nas estatísticas, quanto ao serem mencionados nas narrativas sobre a vida nas missões. Algumas cartas chegam inclusive a aludir a uma polêmica ocorrida com relação à divisão dos seminaristas brancos e negros em aposentos distintos. Alguns dos missionários colocavam-se a favor e outros contra a prática. A situação é descrita em carta do bispo Junqueira ao superior da Congregação, em 10 de agosto de 1948:

Mais ici, dans mon diocèse de Nova Lisboa, il y a en plus une situation spéciale dont résulte que les prêtres européens ne doivent pas diminuer. C’est sans doute le diocèse où il y a plus d’européens entre tous les diocèses d’Angola, au moins. Ces européens augmentent continuellement. Ils sont dispersés dans toutes les régions de l’intérieur. Or ils n’acceptent pas le ministère des prêtres noirs. Je pensais bien que cette séparation de races irait diminuant peu à peu, mais je constate qu’il en est tout le contraire. C’est un cas qui ne laisse pas de me préoccuper, mais je continuerai à développer l’oeuvre du clergé indigène, tant que je pourrai. (arquivo da C.S.Sp., Paris, pasta 3L1.20a6)

Essa hierarquização dos missionários a partir do critério racial, epitomizada na separação física no espaço dos seminários, é bastante ilustrativa das diferenças existentes entre eles⁹: a hierarquia racial visível na legislação colonial, se era em princípio rechaçada pelo *corpus* jurídico da Congregação, reproduzia-se na prática das relações entre seus membros. É digno de nota ainda que, ao mencionar um missionário específico, fosse mencionado apenas seu nome, quando “europeu”, e portanto “branco”, e que o nome do dito missionário fosse seguido de “mestiço” ou “negro” quando fosse esse o caso. As listas dos missionários da Congregação em Angola, contendo nome, idade, descrição psicológica e avaliação de desempenho, também discriminavam se o missionário era “branco”, “mestiço” ou “negro”. Em carta ao superior da Congregação cujo intuito é agradecer um breviário, Gabriel Joseph Candide inicia seu texto identificando-se da forma esperada: “je suis un jeune seminariste noir portugais” (carta de Candide a Louis Le Hunsec em 14 de janeiro de 1949, arquivo da C.S.Sp., Paris, pasta 3L1.20a6).

Existe claramente uma diferença de ênfase nos relatórios internos da Congregação e nos relatórios realizados para o governo português: nos primeiros, a ênfase é quase exclusivamente nos processos de evangelização (especialmente projetos de construção de novas missões e desempenho dos missionários, não havendo praticamente menções ao cotidiano das relações com os “indígenas”) e nas questões financeiras, ao passo que nos segundos contemplam-se mais as realizações da missão no que diz respeito ao sucesso obtido na catequização e na educação dos “indígenas”. A maior parte das estatísticas apresentam números como: “católicos”, “catecúmenos”, “batismos”, “casamentos”, “confirmações”, “confissões”, “comunhões”, “tratamentos médicos”, “alunos internos dos dois sexos”, “instrução primária”, “ensino médio”. No quesito “evangelização”, dá-se especial ênfase ao número de “católicos” e à administração dos sacramentos (vista como confirmação da classificação desses “indígenas” como

⁹ Ao considerar os missionários como agentes, é importante atentar para as diferenças existentes no interior da categoria. Aqui temos um exemplo fundamental. Outras instâncias desse tipo serão mais bem exploradas no próximo capítulo.

“católicos”). No que diz respeito à “educação”, nota-se a grande maioria dos “católicos” no catecumenato e alguns poucos nos ensinos primário e médio.

Na relação apresentada no relatório quinquenal a Roma dos anos 1955 a 1960, referente à diocese de Sá da Bandeira, *“habité par la même tribu des “Vimbundos” ayant une seule langue, ce qui facilite beaucoup l'enseignement de la doctrine chrétienne”*, a população é descrita da seguinte maneira:

Le nombre d'habitants du diocèse est de	1.204. 776
La surface du diocèse est de	65.560 km ²
Le nombre de Catholiques est de	611.518
Dont:	
Catholiques indigènes	559.618
Catholiques européens blancs	40.000
Catholiques métis	12.000
Le nombre de catéchumènes est de	54.831
Le nombre de protestants	150.000
Le nombre de païens	388.427

Il n'y a pas de mahométains, ce qui est un grand bien.

Le nombre de Juifs peut être une douzaine, en tout et ils ne partiquent pas. Ce sont des commerçants.

Tabela 2: Descrição da população da diocese de Sá da Bandeira no período que vai de 1955 a 1960. Fonte: Relatório quinquenal a Roma dos anos 1955 a 1960, p. 2, arquivo da C.S.Sp., Paris, pasta 3L1.30b2.

O número de “indígenas católicos” é superior ao dos “pagãos”, “fato” que legitima o discurso da adesão dos Ovimbundu ao cristianismo. A presença dos protestantes na relação e seu número reduzido em relação aos católicos, se aponta para a já mencionada competição entre católicos e protestantes, reitera novamente o discurso da preponderância das conversões ao catolicismo em relação ao protestantismo entre os mesmos Ovimbundu. Os catecúmenos são testemunho da continuidade da obra, na medida em que representam potenciais cristãos. No mesmo relatório, são apresentados ainda números exaustivos

referentes à quantidade de missionários, professores, catequistas, catecúmenos, escolas e alunos internos em cada estação missionária.

Nos diversos relatórios e cartas, o processo de estabelecimento das missões e da evangelização propriamente dita é descrito pelos missionários como “florescente” ao mesmo tempo que apontam as dificuldades do trabalho: falta de pessoal, mortes e doenças, dificuldade de fazer com que os “indígenas” sigam a doutrina à risca, competição com as missões protestantes. Assim, os números dos relatórios confirmam a extensão dessa “cristandade”, com o aumento da administração de sacramentos, o maior número de “cristãos”. Ao longo dos anos, acompanha-se nos registros esse crescimento. Constroem-se edifícios, novas escolas, seminários. Formam-se novos catequistas, ordenam-se alguns “irmãos indígenas”, num processo visto como inevitável, mas que se deveria retardar o máximo possível, dada a “falta de preparo” dos “indígenas” no momento para assumir semelhante tarefa. Como afirma Junqueira, tratando da abertura de novas missões, os padres indígenas deveriam ser convocados, quando necessário, apenas se acompanhados de um padre europeu: *“il faudrait mettre un seul Missionnaire européen avec un indigène, car les prêtres indigènes sont tous encore trop jeunes et inexperimentés pour prendre la direction d'une station”* (carta do bispo Junqueira ao superior da Congregação em 1946, arquivo da C.S.Sp., Paris, pasta 3L1.20a6). Em carta de 1958 ao superior da Congregação, afirma o bispo Alves: *“Travailler pour les Noirs et négliger les Blancs c'est ça laisser la tête et soigner les membres”* (arquivo da C.S.Sp., Paris, pasta 3L1. 20A7). Vê-se, pois, que a resistência da Congregação em transferir a liderança da Igreja aos “indígenas” perdurou enquanto foi possível.

2.5 Os “bundos” enquanto “indígenas”: cristianismo e distinção

As dificuldades com o governo português, o alto nível de mortalidade dos padres recém-chegados – principalmente nas terras mais ao sul do Planalto – e o fato de a maioria dos territórios do interior não estarem ainda “pacificados” (ou “avassalados”, para usar outro termo da época) nos primórdios da missionação espiritana explicam a lentidão inicial e o tempo necessário até a consolidação do projeto missionário em Angola, ao

menos no que diz respeito à extensão da presença das missões. Além de Luanda e arredores, os espiritanos estenderam sua atuação principalmente ao Planalto Central, território ocupado pela população que contribuíram para classificar como Ovimbundu, e às terras mais ao sul deste, ocupadas majoritariamente pelos Herero, Kwanhama e Mwila. O projeto missionário ganhou ímpeto na penúltima década do século XIX, com o estabelecimento de diversas missões no Planalto Central e nas regiões ao sul deste. No que diz respeito ao “sucesso” da missionação, os relatos dos espiritanos são unânimes em afirmar sua enorme efetividade no Planalto Central. Esse “sucesso” seria explicado pela amenidade do clima, pela receptividade dos Ovimbundu à evangelização e, em menor escala, pelo fato de o território ter sido pacificado na Guerra do Bailundo, de 1902-1903 – anteriormente, portanto, aos povos do Sul, que teriam oposto grande resistência à efetivação do domínio português até cerca de 1917. Apesar da menor importância conferida pelos missionários à presença militar portuguesa, ela foi sem dúvida muito significativa para possibilitar a ação missionária. Anteriormente a ela, foram inúmeros os padres assassinados e as missões inviabilizadas devido a atritos com o poder local, inclusive entre os “pacíficos” Ovimbundu. Não é de se desprezar, por outro lado, o papel da evangelização na “pacificação” do território.

Apesar dos contratempos iniciais, a missão entre os Ovimbundu sempre foi vista como relativamente fácil quando contrastada com os territórios e povos vizinhos, visão que não se restringia aos missionários. Foi compartilhada por Edwards (1962), antropólogo britânico que realizou pesquisa de campo numa aldeia católica em Epalanga, extremo noroeste do Planalto Central, na década de 50, e também por Péclard (1995), que, embora resista em afirmar a efetividade da conversão, relata a grande atração exercida pelas missões sobre os Ovimbundu. Péclard realiza um estudo de caso da missão protestante Lincoln, estabelecida por Chatelain no Caluquembe, porção sul do Planalto Central. Segundo o autor, as missões protestantes (e Lincoln especialmente) seriam mais rigorosas no que diz respeito à conversão, motivo pelo qual seu idealizador afirmaria a dificuldade extrema da evangelização (PÉCLARD, 1995, p. 42). Chatelain atribuía à poligamia, à “feitiçaria”, à “indolência nativa” e ao consumo de álcool os principais entraves a seu

projeto catequético. Nisso não se diferenciava muito dos padres católicos. Por outro lado, sua menor tolerância aos desvios do padrão de crenças e comportamentos em relação à Igreja católica explicam o fato de considerar o “sucesso” da evangelização com maior reticência, em contraposição aos católicos, que pautavam suas conquistas nesse campo pelo número de sacramentos ministrados (batismos, casamentos, confirmações, extrema-unções, etc.), enumerados nos relatórios enviados tanto à sede da Congregação quanto ao governo português¹⁰. A hipótese aventada por Péclard é de que a atração exercida pela missão sobre os “indígenas” estaria baseada muito mais na oferta de mercadorias e alimentos adquiríveis mediante a prestação de serviços – o que nos sucessivos períodos de seca e fome pelos quais passou o território no início do século XX é bastante significativo (DIAS, 1981) – do que na afinidade dos Ovimbundu com a doutrina proposta pelos missionários. Estes (principalmente os protestantes) ter-se-iam valido dos momentos em que os “indígenas” estavam na missão trabalhando devido à necessidade de suprir suas carências materiais para tentar inculcar-lhes os valores morais e éticos do cristianismo através do exemplo do trabalho. Relata serem os evangelizando receptivos sobretudo aos cânticos, reproduzidos mesmo em contextos externos à missão (PÉCLARD, 1995, p. 15; HENDERSON, 2000, p. 40). Os missionários católicos parecem ter concentrado menos esforços na oferta de trabalho, muito embora também se preocupassem com o ensino de “ofícios”, por exemplo, e tenham-se valido de seus catecúmenos como mão-de-obra na construção dos edifícios da missão e outras tarefas.

Desse quadro resulta um enorme contraste em relação àquele apresentado oficialmente pelos missionários católicos ao grande público em suas narrativas a respeito da evangelização em território ovimbundu, nas quais praticamente não fazem menção à presença da “feitiçaria”, da “poligamia” e da “embriaguez”, a não ser para falar de sua superação nas missões católicas já nas primeiras décadas do século XX. O contraste mantém-se também quando se contemplam as fontes de circulação interna, as quais

¹⁰ As estatísticas missionárias baseavam-se nos registros de cada catequista sobre sua aldeia. Esses registros eram fornecidos pelos missionários ao governo lusitano para a realização dos censos do território angolano.

apontam incessantemente a necessidade de missionários para cobrir o território, alegando o abandono de imensas áreas, confiadas aos catequistas e visitadas esporadicamente pelos missionários com muita dificuldade.

As instruções aos catequistas colocam a necessidade de combate dos “feiticismos”, da “embriaguez” e da “poligamia”, e contêm enfáticas admoestações aos catequistas para que relatem aos missionários a ocorrência de qualquer incidente nesse sentido. A ênfase dos missionários no *Directório dos catequistas* (ALVES, 1954), o relato de Edwards e a obra organizada por Berger (1979) levam-nos a supor a constante recorrência desses comportamentos considerados desviantes entre os “cristãos”, muitas vezes com o consentimento tácito ou mesmo a participação do catequista. A seguinte citação de Edwards revela a existência, ainda que clandestina, das figuras que denomina “adivinhos”:

Although visiting diviners is strictly forbidden by both Catholic and Protestant missionaries, a high proportion of their people do this, but clandestinely. Thus I was told that there were no diviners in Gumba; in fact, there were two living in Epalanga. It is important to remember that there exist nowadays no pagan 'congregations', that is, permanent groups associated with the performance of ritual. (EDWARDS, 1962, p. 85)

Os artigos dos missionários em periódicos não comprometidos com o projeto missionário também apontam para a disseminação desses “quatro males” (ESTERMANN, 1934). Estermann foi autor de diversos artigos cujo tema central eram os fenômenos de “possessão” e o papel dos “adivinhos” e “feiticeiros” entre os “bantos”. Já Valente dedica toda uma obra à “problemática do matrimônio tribal”. As reclamações com relação aos “rituais pagãos” realizados por ocasião dos funerais são também abundantes¹¹.

O fato de a missão ter sido vista como enormemente bem-sucedida entre os Ovimbundu é explicado em parte por habitarem o território adjacente ao dos Kwanhama e terem sido comparados a estes implícita ou explicitamente no decorrer de todo o processo. Os Kwanhama foram – e ainda são – considerados o povo mais aguerrido e ferrenho na defesa de seu território em Angola, tendo sido os últimos a serem “pacificados”

¹¹ Considerarei a obra lingüística e etnográfica dos dois missionários de forma mais atenta nos capítulos subseqüentes.

após as sangrentas batalhas de 1915 a 1917, com milhares de mortos e dispêndios de quase metade do orçamento anual do governo português (PÉLISSIER, 1997). Mesmo após seu “avassalamento”, teriam continuado, assim como os vizinhos do sul, avessos à presença missionária, sendo considerados ainda hoje predominantemente “pagãos” tanto pelos missionários quanto por seus vizinhos.

O relato abaixo traz um pouco do que foi esse processo entre os Kwanhama, no qual se atribui ao padre Lecomte o papel de herói da missionação no sul de Angola. Cito o trecho todo, apesar de bastante longo, por considerar que nele estão presentes diversos dos aspectos dos primórdios da missionação apontados ao longo deste capítulo. Ele se refere ao estabelecimento da missão do Kubango em Katoko-Utombe, ao sul do Planalto Central, em 1888.

A paz estabelecida no Kubango, porém, sendo relativamente fácil de impor, não foi 'sol de longa dura'. O destino assim o quisera, desejando também que fossem os missionários tão úteis e tão esforçados, que involuntariamente servisse de pretexto para uma revolta de desastrosas repercussões.

Aberta a escola, a freqüentá-la, com espanto do missionário, só aparecem os dois filhos de Tchiwaco. Aos outros, é proibido. O Pe. Lecomte foi-lhe dizendo que 'o sol quando nasce é para todos!' Não foi feliz na intervenção e as tensões entre a Missão e o Potentado Negro avolumam-se.

Estávamos em Dezembro e a chuva ainda não caíra, o que comprometia gravemente as sementeiras e as colheitas. Chegava a oportunidade para esta má fé se manifestar.

Tchiwaco com os feiticeiros e os velhos culpam os Padres, fazendo acreditar à sua gente que a seca é devida ao feitiço dos brancos e em especial à vala que a Missão abria para irrigar a horta e o jardim.

O povo, tão a sério acreditou na atoarda que muitos cristãos foram ter com o missionário, pedindo-lhe que deixasse cair a chuva. O feiticeiro por sua vez consulta o 'Ongombo'¹² que confirma os boatos. Tchiwaco lança na libata o grito de guerra: “para fora os brancos e missionários às feras”.

Do Dongo vem o Capitão Marques com uma pequena coluna e um velho canhão a prestar socorro, enquanto bandos de indígenas incendeiam a missão e a fortaleza.

Ao cabo de algumas horas de tiroteio, o P. Lecomte propôs-se servir de mediano entre as tropas portuguesas e o soba. Chegado à libata, foi imediatamente amarrado: tiram-lhe o chapéu, arrancam-lhe a batina e ameaçam-no de morte. Sem perder o sangue frio, exclama: “Mas eu não vim para ser maltratado. Cessai o fogo. Vou propor ao Capitão que faça o mesmo”. Hesitam, mas por fim consentem.

¹² *Ongombo* é uma cesta de adivinhação que faz parte dos acessórios dos „adivinhos“, também presente entre os Ovimbundu.

O feiticeiro, contrariado com as tréguas, encontrando o P. Lecomte a jeito, alça a espingarda e, fazendo pontaria, dá ao gatilho. Por felicidade, estava avariada a espoleta e o tiro não partiu.

Silenciado o tiroteio e tendo retirado o Capitão Marques com as tropas portuguesas, o P. Lecomte volta ao sobado de Tchiwaco. Em vez de agradecimentos, é recebido com apupos, vociferações coléricas e gritaria ensurdecedora. É espancado e amarrado a uma árvore. À sua volta dança o feiticeiro, que pede a morte e o esquartejamento do Missionário.

Depois da macacada infernal, Tchiwaco dá ordens de o soltar e ordena que seja levado à sua residência. Ao recebê-lo, cobre-o de insultos e, para lhe provar que está nas suas mãos dar-lhe a vida ou a morte, dá tiros para o ar. Tchiwaco não o vai matar mas exige a retirada dos brancos e vinte bois de resgate.

- Vinte bois!... Exclama o prisioneiro. Não os tenho e, se tivesse, não os dava. Meu amigo, dois bois e mais nada.

A resposta não agradou a Tchiwaco. Depois de muito 'palavriado' concordou-se em juntar aos dois bois um garrafão de aguardente, um barril de pólvora, uma espingarda de pederneira e mais alguns objectos de pouca importância.

O P. Schaller, Prefeito Apostólico, foi à missão e trouxe o combinado. Tchiwaco recebe-o, mas dá o dito por não dito, alegando que é insuficiente e as posições agora tornam-se irredutíveis. Quando tudo parecia perdido, intervém o soba Lulunga, que Tchiwaco temia, acalmando o povo e propondo que ao resgate estipulado se juntasse um cobertor e uma peça de fazenda. Mas desta vez o Padre iria ele próprio buscar tudo.

Enfim, pelas cinco horas da tarde, entra na missão, depois de ter um dia de agonia. Muito à pressa, tratam do despejo; levam para o carro tudo o que podem e seguem para Kassinga.

Os trágicos acontecimentos à volta do P. Lecomte, levam o Governo de Lisboa a dar ordens para vingar a injúria e pacificar em definitivo a região.

Comandada por Artur de Paiva, larga da Humpata, a 19 de Agosto de 1889, uma expedição militar, composta por 250 homens, 18 carros de bois, cavalos e muares e outros que se juntaram pelo caminho. Passam pelo Kipungo e Dongo, acampando por fim na margem direita do Kubango, à vista da fortaleza que, meses antes havia sido incendiada.

Em frente, do outro lado do rio, Tchiwako, soba insurrecto do Katoko, postara as suas forças, bem munidas de material que, semanas antes, comprara em Kakonda a traidores comerciantes portugueses.

No meio do rio, surge um soldado de Tchiwako a gritar: "aqui ninguém passa". É imediatamente abatido pela tropa portuguesa e a fusilaria começa de parte a parte. Em pontos predeterminados, foi fácil a travessia do rio com carros, cavalos, muares e canhões. As tropas de Tchiwako fogem em debandada e o próprio Artur de Paiva entra tranqüilamente na libata de Tchiwako.

A prisão do soba foi mais difícil. Tinha-se escapado para longe, em esconderijos inacessíveis. Dias inteiros a cavalo, molhados até aos ossos, em marchas e contra-marchas, através de rios e matos fechadíssimos, atacando ocasionalmente libatas ainda em pé, andam oficiais, soldados auxiliares, dia a dia em acérrima caça a Tchiwako.

Artur de Paiva usa de toda a espécie de artimanhas. Por fim, propõe entregar os prisioneiros (mais de 200) e gado capturado, se o aprisionassem. Era tal o medo que ninguém se resolveu a fazê-lo.

O forte 'Princesa Amélia', onde a expedição se havia instalado, ficara superlotado com o número de prisioneiros e gado à mistura. A chuva tornara-se torrencial

com ventos ciclônicos a empurrá-la. Os caudais dos rios Kubango e Kunene aumentavam assustadoramente, dificultando o regresso que só se poderia fazer em botes ou jangadas.

Artur de Paiva estava resolvido a mandar prender o Soba Grande quando dois negros do Lyambesi entraram no acampamento, correndo, alagados em suor, com a notícia de que Tchiwaco fora preso, a uns 70 quilómetros ao Norte.

Palavras de Artur de Paiva que retratam Tchiwaco, na última noite passada na fortaleza: *“Finalmente já quase escuro deu o ilustre prisioneiro entrada no acampamento, armado com as insígnias da realeza, mas com as mãos amarradas atrás das costas, no meio de forte escolta de gentio. (...) Meteu dó aquela majestade decaída. (...) Tchiwaco levou toda a noite a chorar.*

Todos se achavam satisfeitos porque tinham cumprido com o seu dever. A Bandeira desafiara-se dignamente e a luta fora conduzida com toda a humanidade, compatível com tais casos”.

No regresso, passam por Kassinga, onde foram recebidos pelo P. Schaller que lhes agradeceu a protecção dispensada pelo governo português. (LOURENÇO, 2003, pp. 107-109, ênfases no original)

Alguns dos pontos mencionados ao longo do texto podem ser apreendidos do relato reproduzido. O padre Lecomte, vítima da “ma fé” dos Kwanhama e estopim da “pacificação” da região pelos portugueses, foi um dos grandes responsáveis pelo início da missionação em território ovimbundu, tendo sido o tradutor e organizador dos primeiros catecismos utilizados em sua catequese (LECOMTE, 1899, 1937). Sua participação como fundador de missões tanto no sul quanto no Planalto Central fortalece o argumento da constituição da missão entre os Ovimbundu como contrapartida às missões do sul. A ferocidade atribuída aos Kwanhama, “insurrectos”, é contraposta à “humildade” e “boa disposição” com que os Ovimbundu teriam recebido os missionários. Entre eles, as veementes admoestações sobre o carácter pernicioso dos feiticeiros presentes nos catecismos e a tentativa de vigilância dos missionários sobre sua presença nas aldeias através da ação do catequista conviveu com a tentativa missionária de manter boas relações com esses feiticeiros e até mesmo cristianizá-los.

Da intervenção portuguesa no conflito entre o missionário e a população local e da mediação do missionário no conflito entre os militares portugueses e os “indígenas” apreende-se uma vez mais a imbricação entre “pacificação” e “evangelização” mencionada acima. Os missionários declaram no relato sua gratidão ao governo lusitano pela proteção que lhes dispensou quando do perigo representado pelos Kwanhama. Os “indígenas” são

caracterizados pelos missionários como indignos de confiança e insolentes: não sustentavam os acordos estabelecidos, eram traíçoeiros, abusavam do poder nos momentos em que o missionário estava desprotegido. Seria tarefa dos missionários compreender essa “mentalidade” de forma a buscar mecanismos que a dobrassem, e tarefa do governo português agir segundo a “humanidade compatível com tais casos” para assegurar a obra civilizadora. No caso dos Kwanhama, o grau de humanidade que lhes era atribuído apontava para a intervenção militar como única solução possível.

Outro aspecto bastante interessante do relato é a atribuição de poderes de atrair a chuva aos missionários, fenômeno ocorrido não só entre os Kwanhama, mas também entre os Ovimbundu (PÉCLARD, 1995, p. 90). Quase passa despercebido, inclusive, que o motivo apresentado pelo relato como desencadeador da revolta kwanhama e da recusa da presença dos missionários é justamente a seca da região, que teria colocado em cheque essa capacidade dos missionários. À parte elocubrações sobre se os missionários teriam assumido esse papel de encomendadores da chuva voluntariamente ou não, o fato de terem-lhes creditado essa capacidade é bastante significativo. No caso do Planalto Central, uma revolta devido à incapacidade dos missionários para causar a chuva esperada seria menos provável em virtude do clima, mais úmido e com chuvas bem mais regulares do que na região sulina, bastante sujeita às variações climáticas e à fome delas decorrente.

É difícil explicar a “aceitação” da presença missionária por parte dos Ovimbundu. Edwards sugere que para além das evidentes vantagens econômicas oferecidas, estes se instalaram efetivamente no território durante o declínio do lucrativo comércio da borracha, controlado na região pelos Ovimbundu (CHILDS, 1949). Portanto, o momento em que a missionação ganhou ímpeto teria coincidido com um momento crítico em termos materiais na região. Do início do século XIX à primeira década do século XX, os Ovimbundu caracterizaram-se por intensa atividade comercial e circulação no território angolano, atividade que teve acentuado declínio na década de 1910. Seguiu-se a expansão agrícola da década de 1920 e um período menos favorável à agricultura local na década de 1940, quando as fazendas mais produtivas tornaram-se propriedade principalmente de colonos brancos. Foi nessa época que se consolidou a tendência de grande parte do

contingente masculino das aldeias migrarem para as regiões vizinhas devido à política de trabalho “voluntário” (*contract labour*) do governo português, que obrigava parte da população a trabalhar em obras do governo, geralmente distantes de sua região de origem por cinco anos, mediante o pagamento de baixos salários. A esse tipo de deslocamento somou-se também a grande oferta de trabalho nas minas da Rodésia e da África do Sul (HEYWOOD, 1987). Essa intensa circulação de pessoas e mercadorias e a relação estabelecida pelos habitantes do Planalto Central com os portugueses e outros europeus vinha, portanto, de longa data, tendo-se manifestado de várias maneiras nos diversos períodos da história e em diversos contextos sócio-econômicos. Entretanto, é certamente por demais simplista atribuir o interesse manifesto pela população local na presença missionária apenas a uma estratégia de satisfação de interesses materiais em momentos de carência.

As diversas fontes consultadas, tanto missionárias quanto de historiadores e antropólogos, afirmam que os Ovimbundu foram associados pelas “etnias” vizinhas à categoria dos *Ovimbali*. Estes estariam associados a atributos como o apreço pelos bens materiais, a disposição de incorporar elementos do universo dos “brancos” e a maior proximidade desse universo. Edwards afirma:

The Ngangela call the Ovimbundu 'Ovimbali', a name used in Angola for Africans who live with or imitate white. I have heard an Otjimbundu use it for the Kimbundu of Northern Angola. The Southwestern people call the Ovimbundu the “va-Nano” – they of the north, but also regard the Ovimbundu as being 'civilized'. (EDWARDS, 1962, p. 8)

De acordo com essa caracterização, os Ovimbundu seriam, depois dos habitantes de Luanda e arredores, o povo mais próximo do universo dos “brancos” de Angola, do ponto de vista dos diversos agentes. Pélissier caracteriza os Ovimbundu da seguinte maneira:

Os OVIMBUNDOS (língua: umbundo) são a etnia-chave de Angola, tanto pela sua preponderância numérica – devida em parte a um expansionismo assimilador exercido sobre os Ovimbundizados de entre o planalto central e o mar – como pela sua actividade econômica e pela sua aptidão para absorver a influência européia. Temidos durante muito tempo pelos seus vizinhos por causa das suas incursões de intuits escravizantes, estes agricultores, que por algum tempo se transformaram em caravaneiros de longo curso, raramente se sentiram tentados a

rejeitar os modelos europeus e, por esse facto, foram frequentemente ufanos colaboradores do mundo branco perante as etnias orientais, meridionais e setentrionais (PÉLISSIER, 1997, p. 22)

O autor chega a exasperar-se ao verem frustradas suas expectativas de que um povo tão “poderoso”, tão dominador na época do comércio das caravanas e do tráfico de escravos, tivesse aberto mão da “resistência” atribuída pelo autor a seus vizinhos do sul e do leste para “abraçar a cultura do colonizador”. Apesar das evidentes simplificações contidas nessa afirmação, a questão merece atenção na medida em que foi crucial para o estabelecimento das posições relativas dos agentes no plano ideológico-discursivo. Essa maior relação com o mundo dos brancos parece ter conferido aos Ovimbundu uma identificação singular, conferidora de prestígio e distinção. É patente esse caráter distintivo nas descrições apresentadas por Edwards no que diz respeito à forma de resolução de conflitos, das quais frequentemente se encarregavam personalidades ligadas ao poder colonizador: o missionário, um “assimilado” oficial ou pretenso, o chefe de posto. E essa delegação do poder de decisão era, aparentemente, feita de bom grado, embora evidentemente houvesse exceções (EDWARDS, 1962, pp. 130-152). Na coletânea de fábulas de Valente, o termo que designa “branco” ou “civilizado” nas narrativas dos catequistas registradas pelo missionário são ora “*ochimbali*”, singular do termo *ovimbali* apontado acima, ora “*ochindele*”, usados de forma intercambiável e sempre associados à posição de maior poder e prestígio. O missionário chega a afirmar que “para o Bundo, o termo “*Chindele*”, Branco, não se limita à cor. “Branco” é todo aquele que tem hábitos de civilizado, mesmo que seja um Preto retinto. Branco é, pois, o destribalizado” (VALENTE, 1973a, p. 74).

Essa busca pelo *status* de “assimilado” e a visão desse reconhecimento por parte das autoridades portuguesas como positivo foi historicamente uma marca dos Ovimbundu, muito embora o número de “assimilados” em comparação com a população total tenha sido sempre bastante restrito, principalmente se comparado às elites “mestiças” de Luanda e aos Ambundu, situados ao norte dos Ovimbundu. De forma simplificada, os Ambundu eram vistos como os mais aportuguesados. Os próximos na hierarquia

estabelecida segundo esse padrão de proximidade aos hábitos portugueses e ao domínio de seu idioma seriam os Ovimbundu, que se caracterizaram como agricultores a partir do início do século XX e se conservaram no interior. Se os Ambundu eram considerados mais cosmopolitas, os Ovimbundu, apesar de moradores do *imbo* (expressão local para designar o interior), ter-se-iam identificado como “cristãos” e aceitado a presença colonial de forma geral, buscando o estatuto de “assimilados” como estratégia de distinção. Os povos do sul foram vistos como mais ligados aos costumes tradicionais e avessos à civilização. No caso dos Kwanhama, especificamente, a recusa da autoridade portuguesa parece ter-se consolidado como principal marca distintiva. Essas representações das populações locais a partir de sua relação comparativa com as populações circunvizinhas e a presença colonizadora perpassou todo o período do século XX, tanto do ponto de vista dos missionários quanto, ao que tudo indica, dessas mesmas populações. Nesse sentido, podemos supor que a “aceitação” da presença missionária por parte dos Ovimbundu consistiu numa estratégia de distinção, evidentemente não redutível a um cálculo oportunista, na qual a associação ao elemento “branco” foi significativa. Espera-se que o restante da pesquisa aponte para a dimensão simbólica dessa estratégia.

3. O cotidiano da missão e alguns agentes em suas trajetórias

No presente capítulo, realizo uma tentativa de aproximação do nível local, buscando observar de que forma as macro categorias discutidas anteriormente apresentam-se na prática. Para tanto, inicio com uma reconstituição do espaço das missões e dos métodos de evangelização, para em seguida me debruçar sobre os agentes e suas interrelações. O material empírico de que dispus obrigou-me a adotar abordagens distintas para as diversas categorias de agentes. A abundância de dados biográficos a respeito dos missionários, por exemplo, permite uma caracterização mais minuciosa, inclusive do ponto de vista comparativo. Em contrapartida, não encontrei uma única referência a catequistas católicos que fosse além de seus nomes e me permitisse considerar casos particulares para, a partir daí, reconstituir trajetórias, a despeito do papel fundamental que desempenharam enquanto mediadores nas localidades mais afastadas. Assim, optei por considerar as trajetórias de Estermann e Valente, missionários bastante significativos para as missões no Planalto Central, e valer-me de generalizações menos metódicas ao abordar agentes como os catequistas, os chefes de posto e o mais-velho da escola. Ressalto que o fato de considerar dois missionários específicos não implica tratá-los como indivíduos. Grande parte do esforço deste capítulo é caracterizá-los enquanto agentes da missionação em Angola.

No que concerne à estrutura da missão espiritana, a dificuldade de generalização é posta pelo fato de os relatos serem muito díspares e referirem-se todos a uma determinada missão, em períodos distintos, muitas vezes sem especificar a qual delas exatamente. Não obstante, permanece o intuito de retratar, ainda que de forma não muito exata, o cotidiano das relações estabelecidas na missão e em seu entorno. Quando possível, alterno descrições de uma missão específica com a estrutura mais geral das missões. O principal intuito do capítulo é fornecer subsídios para embasar minha afirmação de que os

registros produzidos pelos missionários são resultantes dos códigos estabelecidos nas relações entre os diversos agentes no espaço da missão. Essas convenções de significação, por sua vez, são inseparáveis dessa relação. Assim, conclui o capítulo abordando a relação estabelecida entre os missionários e seus informantes na produção das obras a serem analisadas.

3.1 A arquitetura da missão

A escolha dos locais para estabelecimento das missões geralmente levou em conta fatores como o número de habitantes e a disposição para a conversão da população, estratégia que fez do Planalto Central um lugar bastante visado pelos missionários. Estes davam início à instalação com a construção dos edifícios básicos: a moradia dos missionários, uma capela, um celeiro. A missão crescia conforme angariava fundos e novos conversos, os quais passavam a auxiliar os missionários na construção dos outros edifícios: priorizavam-se as escolas, os dispensários, as igrejas. Algumas missões contavam com seminários, internatos e externatos, que iam da instrução primária à secundária. Estes consistiam no principal meio de ascensão social na região: seus ex-alunos geralmente empregavam-se como funcionários de baixo escalão no serviço público colonial: telegrafistas, funcionários da Estrada de Ferro de Benguela, que atravessava o Planalto, intérpretes (EDWARDS, 1962, p. 22). No início da missionação, os internatos missionários eram compostos quase exclusivamente de ex-escravos, os quais foram sendo progressivamente substituídos pelos filhos dos novos “cristãos”, principalmente ocupantes de posições de liderança, que enviavam seus filhos para a missão.

Escrevendo sobre o estabelecimento das missões espiritanas em África, Koren retrata-as da seguinte maneira:

Ce fut seulement autour de 1880 que les missions spiritaines parvinrent à partager leur territoire en secteurs, avec une résidence centrale, rayonnant sur un grand nombre de stations secondaires. En règle générale, ces résidences comprenaient deux à quatre pères et un ou deux frères. Elles étaient placées en des points choisis avec soin de façon à faciliter les déplacements dans toutes les directions. Les stations qui en dépendaient consistaient le plus souvent en une modeste chapelle et une école de brousse confiées à un catéchiste. Elles étaient placées

dans des villages qui avaient manifesté de l'intérêt pour la mission et qui présentaient quelque espoir de conversion. Celles qui s'échelonnaient le long d'une rivière ou d'un sentier étaient visitées régulièrement par un des pères de la résidence centrale. Cette organisation était satisfaisante quand le personnel de la mission était suffisamment stable; mais la maladie ou la mort entraînaient trop souvent des mutations parmi les pères, les empêchaient de se familiariser avec la population. Et, chaque fois, le nouveau missionnaire devait apprendre la langue locale!

Peu nombreux, des prêtres passaient un temps considérable aux visites des villages. Ils se trouvaient absents de la résidence centrale un tiers de l'année. Il leur fallait, au cours de tournées, non seulement contrôler les catéchistes, mais encore administrer les sacrements et prendre contact avec de nouveaux villages pour y éveiller le désir d'avoir, eux aussi, un catéchiste. A la résidence principale, les oeuvres, souvent nombreuses, tiraillaient les pères restés sur place. Il fallait sans cesse trouver des compromis entre une action sur les élites et le soin du grand nombre. (KOREN, 1982, p. 509)

Para além da educação, conferia-se bastante importância aos serviços de saúde, dos quais se ocupavam principalmente as freiras. No interior, o governo colonial dava pouquíssima ou nenhuma importância à construção de hospitais e à presença de médicos, motivo pelo qual restava à população local recorrer aos dispensários, leprosários e hospitais das missões (SCOTT, 1959). Os missionários que se ocupavam de semelhante tarefa eram frequentemente associados aos *ovimbanda*, “curandeiros” locais especializados no tratamento de doenças e distúrbios de todos os tipos por meio de ervas ou cerimônias rituais. Como veremos mais adiante, essa associação contribuiu para a configuração de uma disputa simbólica entre os missionários responsáveis pelos serviços de saúde e os *ovimbanda*, na qual a consulta a um deles não excluía a relação com o outro. Entretanto, o grau de eficácia dos tratamentos oferecidos pelos missionários atraía um número crescente de “indígenas”, como pode ser observado nos relatórios da Congregação, que registram não só o número de sacramentos administrados, mas também as consultas realizadas em todos os dispensários e hospitais das missões.

Com o tempo, as missões foram-se dedicando também à construção de escolas técnicas, cujo objetivo era formar carpinteiros, pedreiros, marceneiros, etc. A missão de Caconda, por exemplo, contava, além da tipografia onde se imprimiam os catecismos e evangelhos utilizados na evangelização, com campos de cultivo,

moinhos, oficinas de carpintaria, cerâmica e marcenaria. Residência inaugurada no Natal de 1928, com os materiais de construção feitos na missão. Nova Igreja terminada em 1934. Havia uma missão feminina, menor, com edifícios similares e tudo electrificado. Havia internatos, escolas, dispensário e uma Obra das Noivas. (LOURENÇO, 2003, p. 129)

Em carta ao superior geral da Congregação de 2 de junho de 1955, o bispo Albino Alves relata que, à época, a diocese de Sá da Bandeira, que compreendia os distritos do Huambo e de Benguela, majoritariamente habitados pela população ovimbundu, tinha uma superfície de 69.560 km². Seu clima era “dos melhores da África”, embora o solo não fosse excepcionalmente fértil. A despeito do clima, são mencionadas doenças como “o paludismo e várias outras que se encontram por todo o território africano”. Em três meses teria havido, em uma população de aproximadamente 4.000.000, um total de 7.286 mortes, entre as quais 3.094 de crianças com menos de cinco anos. A despeito da existência de hospitais e dispensários nas aldeias e nas poucas cidades, Alves menciona a dificuldade encontrada em convencer os “indígenas” a não se consultarem com os “feiticeiros”. A diocese contava, na época, com três grandes cidades: Nova Lisboa (atual Huambo), Benguela e Lobito, mais algumas cidadezinhas européias e 4850 “aldeias católicas de negros indígenas, dotadas de uma escola de catequese dirigida por um catequista” (arquivos da C.S.Sp, Paris, pasta 3L1.20a).

Já a diocese de Nova Lisboa contava, à época, com 18 paróquias e 31 missões, cada qual com sua própria igreja, um território determinado e um cura ou superior exclusivo. Os curas e superiores das missões celebravam onze missas anuais. O restante das missas eram celebradas pelos catequistas em cada aldeia, havendo grande afluência de “indígenas” para as festas celebradas nas missões. As paróquias e missões contavam com livros de registro de batismos, casamentos e confirmações, sendo os primeiros utilizados nos censos da administração colonial. No que diz respeito aos enterros, eram mais difíceis de serem registrados, pois muitos ocorriam sem a presença do padre, a cargo do catequista, dada a grande distância entre as aldeias e as missões e a falta de missionários. Todas as missões e paróquias da diocese de Nova Lisboa adotavam o catecismo único de Pio X, com base no qual foram feitas todas as traduções. Com exceção dos padres europeus residentes

em paróquias de cidades européias, todos os outros missionários deveriam dominar o idioma local, o que os habilitaria a realizar os sermões e as confissões no vernáculo (arquivos da C.S.Sp, Paris, pasta 3L1.20a). Os catequistas, por sua vez, deviam reunir-se em retiros organizados pelos missionários toda primeira sexta-feira do mês.

No espaço físico das missões espíritanas do Planalto Central angolano, pode-se dizer que uma característica perdurou ao longo de toda a empreitada missionária: a centralidade conferida aos edifícios da missão em relação às outras construções das aldeias. Com isso, buscava-se colocar a prática da religião proposta em foco no cotidiano, trazer a evangelização para os momentos de socialidade local e torná-la central na vida das pessoas. Tal estratégia foi determinante para a evangelização espírita no continente africano como um todo e manifestou-se de diversas formas em períodos distintos: desde o aldeamento das famílias de conversos em torno da estação missionária, com a igreja no centro, quando da fundação das primeiras missões de ex-escravos, até as aldeias com maior ou menor número de “cristãos” estabelecidas no período subsequente a partir da presença de um catequista ou da conversão do chefe da aldeia, nas quais as construções centrais eram, com frequência, a escola e a capela (EDWARDS, 1962; CLARKE, 1974; HENDERSON, 2000).

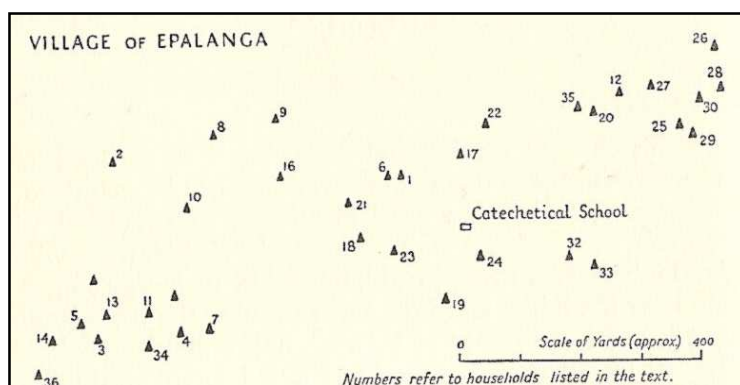


Figura 2: Aldeia de Epalanga. Escola missionária ao centro e palhotas ao redor. Fonte: Edwards, 1962, p. 50.

O modelo inicial adotado pela Congregação do Espírito Santo, no período que vai do estabelecimento das primeiras missões até o início do século XX, foi o da “aldeia

cristã”¹³. Esses aldeamentos, construídos em volta dos edifícios centrais da missão, eram formados pelos escravos que os missionários resgatavam aos traficantes desde a fundação das primeiras missões, em meados do século XIX, até o início do século XX. Em Angola, o trato adentrou o século XX, a despeito de sua abolição oficial no século anterior, sendo progressivamente substituído pelo trabalho “voluntário” na medida em que sua obrigatoriedade estendia-se ao interior. O método do aldeamento era considerado bastante eficiente pelos missionários por facilitar sua vigilância dos hábitos e costumes dos “indígenas”, a seu alcance, e portanto mais facilmente impedidos de “recaírem no paganismo”, tentação descrita como tendência. Por outro lado, o caráter “filantrópico” dessa aquisição de ex-escravos acabou por levantar a questão de que semelhante atitude poderia, ao invés de combater o tráfico, contribuir para o seu crescimento, uma vez que a compra dos escravos pelos missionários aumentaria sua demanda. Outro aspecto negativo do método era o fato de a concentração dos conversos em torno da missão não contribuir para a “expansão da fé”, ficando esta restringida aos ex-escravos, com o agravante de associar o cristianismo a pessoas com *status* de escravizadas, depreciando-o aos olhos dos “indígenas”.

Assim, em meio à insatisfação que o método das “aldeias cristãs” suscitava, optou-se por investir na formação de catequistas “indígenas” que dominassem o idioma local e pudessem auxiliar os missionários na tarefa de disseminar a doutrina interior adentro. Foi feito ainda um esforço de conversão dos chefes locais, pois a conversão dos líderes das aldeias representaria a adesão de grande parte de sua parentela à nova religião. Construíram-se escolas de formação de catequistas nas missões.¹⁴ A prática mostrou que melhores resultados eram obtidos enviando-se catequistas a uma aldeia na qual tivessem familiares, pois a rede de relações de parentesco facilitava a conversão de seus habitantes.

¹³ A respeito dos métodos de evangelização dos espiritanos na Nigéria, aliás bastante semelhantes aos adotados em Angola, ver Clarke (1974).

¹⁴ Os alunos formados pelos internatos e externatos das missões raramente se tornavam catequistas. Os catequistas não eram remunerados pelos missionários; era-lhes permitido apenas receber alguma contribuição dos “cristãos” a seu encargo. Os alunos das missões, cujo nível de instrução era bastante superior ao do restante da população, dispunham de possibilidades de ocupação mais rentáveis e prestigiosas do que a catequese.

Essa regra não era absoluta, entretanto; nos casos em que não era possível enviá-los a uma aldeia com a qual tivessem proximidade, eram enviados a alguma que houvesse solicitado à missão a presença de um catequista. Outra possibilidade era a figura denominada nas etnografias e registros missionários como o “mais-velho da escola” fazer a ponte entre o professor e seus catecúmenos. Nota-se, assim, uma elaboração, pelos missionários, sobre os melhores métodos de inserção local, na qual a observação dos resultados obtidos no cotidiano norteavam as mudanças de abordagem e faziam a ponte entre a ideologia missionária e a realidade observada. A Congregação, entretanto, colocou-se contra entregar o projeto missionário aos “indígenas” enquanto foi possível: os missionários deveriam ser, idealmente, europeus; os “indígenas” contribuiriam à evangelização na condição de catequistas. Embora tenham sido formados diversos padres “indígenas”, estes foram inicialmente destinados ao clero secular. Já em meados da década de 50, Edwards afirma ter encontrado apenas três padres “indígenas” na condição de superiores de missões. Isso foi certamente devido tanto à necessidade de missionários quanto à pressão externa pela formação de um clero “indígena” na década de 50. Na mesma época, havia cerca de 32 padres africanos e 70 pastores protestantes (EDWARDS, 1962, p. 28).

Se a evangelização mediante o uso de catequistas “indígenas” foi considerada logo de início ineficiente pela mesma Congregação na Nigéria (CLARKE, 1974), entre os Ovimbundu sua posição a esse respeito foi mais flexível. Os missionários, ao mesmo tempo que exaltam a figura do catequista como coadjuvante indispensável no trabalho catequético, cuja presença teria tido resultados satisfatórios em combinação com a “predisposição” dos Ovimbundu ao cristianismo, mencionam repetidas vezes o “risco” envolvido na delegação de semelhante tarefa a alguém sobre quem geralmente não tinham controle efetivo e ainda por cima era mais próximo aos “indígenas” do que os próprios missionários. Eles estavam envolvidos tanto com as instruções das missões quanto com o cotidiano das aldeias, do qual faziam parte. Edwards relata um episódio no qual o catequista da aldeia de Epalanga encarregara-se de interrogar um habitante recém-falecido por meio da cerimônia comumente utilizada para descobrir quem teria sido o culpado da “feitiçaria” que

causara sua morte (EDWARDS, 1962, p. 72), evidentemente sem o conhecimento dos missionários. São frequentes as reclamações sobre catequistas coniventes com práticas “pagãs” e inúmeros os cuidados dos missionários em deixar claros os detalhes do comportamento esperado desses agentes da missionação.

A evangelização espiritana centrou-se, desde o início, primordialmente na administração dos sacramentos. Estes eram, como vimos no capítulo anterior, inclusive a medida segundo a qual se determinava o grau de conversão dos “indígenas”. Nisso diferiam de forma significativa das missões protestantes, cuja ênfase era dada à compreensão dos textos bíblicos por parte dos “indígenas”¹⁵. A administração dos sacramentos parece ter sido um momento ritual poderoso na configuração da interação não só entre os agentes diretamente ligados à missão, como os missionários, os catequistas e os “cristãos”, mas também entre a população que não tinha a mesma relação de proximidade com seu cotidiano. Essa pronta aceitação dos rituais católicos é amplamente ilustrada pela quantidade de “cristãos” e “pagãos” que acorriam às grandiosas festas e procissões promovidas nas missões nos feriados cristãos. Os habitantes das aldeias sentiam-se ligados aos europeus pela participação nos mesmos sacramentos. Edwards, na década de 50, ouviu diversos informantes pronunciarem-se sobre a importância do batismo:

Ovimbundu Christians are also aware of the doctrinal significance of baptism – when I asked various people 'Why did you receive baptism?' a general reply would be: 'I want to go to heaven', or some equivalent phrase. (*ibidem*, p. 85)

Ou ainda:

A Catholic catechist arguing the superiority of Catholicism to Protestantism began by saying that the Protestants had no sacraments - then the elder of the school chimed in saying: 'And ours is the religion of the government'. The catechist took up this theme: 'The chefe de posto is baptized and married in church, the Governor-General [*sic*] of Nova Lisboa is baptized and married in church'. (*ibidem*, p. 84)

¹⁵ Edwards afirma que, dada a menor importância dos sacramentos entre os protestantes, a posição do catequista em relação aos missionários ficava fortalecida, uma vez que era a ele que competia o ensinamento da doutrina e a alfabetização. Os catequistas católicos, por sua vez, dividiam sua importância com os missionários, sendo-lhes vedada a administração dos principais sacramentos.

É realmente notável que a presença dos missionários católicos tenha tido aceitação bastante superior à presença dos protestantes, o que não se reproduziu nos territórios circunvizinhos. Para além do apoio financeiro e político do governo português e do Vaticano, os rituais católicos foram um *locus* importante para a negociação dos códigos de comunicação entre esses agentes. Elementos como a cruz e a batina foram encontrados pelos viajantes entre os “não-cristãos” desde muito antes da efetivação da presença missionária no território. Com relação aos rituais propriamente ditos, a presença cotidiana dos cânticos, das orações e das cerimônias é freqüentemente mencionada. Até mesmo os protestantes são unânimes ao constatar a recorrência das liturgias inclusive nos momentos de lazer (SCOTT, 1959; PÉCLARD, 1995). Nota-se, entretanto, que se os rituais foram o *locus* privilegiado de negociação dos códigos, foram também causa das principais dificuldades missionárias: a aceitação da ritualidade “cristã” não teria, segundo eles, erradicado os rituais “pagãos”, especialmente os casamentos e funerais. Dedico-me a esta questão de forma mais aprofundada no terceiro capítulo. Por ora, gostaria de ressaltar que esses momentos de ritualização da doutrina ocorreram nos espaços designados pelos agentes como centrais para a vida da comunidade. O reestruturamento desses espaços acompanhou o processo de estabelecimento das convenções de significação que embasaram a interação dos agentes.

As etnografias descrevem mudanças na organização espacial das aldeias, principalmente no que se refere a suas construções centrais. Os registros do século XX descrevem o *onjango*, estrutura circular, geralmente de madeira, coberta por um teto de palha e localizada no centro de muitas aldeias, como central na vida da comunidade enquanto *locus* da socialidade masculina: era onde os homens mais velhos reuniam-se para uma refeição comum após o dia de trabalho, resolviam problemas e congregavam (HAMBLY, 1934; ENNIS, 1938; EDWARDS, 1962; BERGER, 1979; HENDERSON, 2000). Com a migração de muitos homens adultos para trabalhos forçados em outras partes de Angola ou do continente africano e ao hábito – quiçá resultante do convívio com os europeus – adquirido de os casais fazerem a refeição juntos, a centralidade do *onjango* na

aldeia parece ter sido substituída pela da escola, encabeçada pelo catequista “indígena” e por um mais-velho. A mesma palavra que designava “escola” era, em grande parte do território, a mesma usada para “igreja” (HENDERSON, 2000, p. 38). O momento de encontro dos habitantes da aldeia parece ter sido, pelo menos entre aqueles que se identificavam como “cristãos”, tanto “católicos” quanto “protestantes”, na escola ao cair da tarde para a reza vespertina, conduzida no vernáculo pelo catequista e muitas vezes seguida de uma reunião em volta da fogueira com cantos, danças e narração de histórias (EDWARDS, 1962, p. 15). Ao colocarem a escola como edifício central da aldeia e transferirem para ela os momentos de socialidade que caracterizavam o *onjango*, os missionários certamente se valeram de um momento central no cotidiano da aldeia e utilizaram-no como porta de entrada para sua atividade.¹⁶ É indispensável notar que nestes momentos centrais não eram os missionários a estarem presentes, mas os catequistas.

3.2 Os “indígenas”

Uma vez estabelecido que a evangelização ocorreria mediante a indispensável contribuição dos catequistas, instituíram-se como método de controle de suas atividades as visitas periódicas dos missionários às aldeias do interior. Idealmente, as missões deveriam contar com no mínimo dois padres europeus para que um deles pudesse permanecer na missão e o outro se encarregasse das visitas às aldeias, tornadas mais viáveis a partir de 1902, com a inauguração do Caminho de Ferro de Benguela, que atravessava o Planalto Central. A rede de estradas que cobria a ferrovia fazia com que todas as aldeias estivessem a apenas alguns quilômetros de alguma via asfaltada ou de terra, permitindo aos missionários realizarem suas visitas de carro, moto ou bicicleta. Dada a escassez de missionários para cobrir todo o território, estes acabavam por visitar cada aldeia de uma a duas vezes por ano, embora não fosse esta a periodicidade considerada ideal. Evidentemente, as aldeias ficavam entregues aos catequistas a maior parte do tempo, o que

¹⁶ No quarto capítulo, veremos com mais detalhes que não só a escola substituiu o *onjango* e tornou-se o novo local de cultivo dos laços sociais da aldeia, como também os gêneros enunciativos ali representados estabeleceram um diálogo com a retórica cristã e fizeram-se presentes nas escolas.

era visto pelos missionários com enorme desconfiança. Além disso, era freqüente que os missionários fossem transferidos de uma missão para outra tão logo estabeleciam com a população local as relações de proximidade necessárias ao seu trabalho. José Francisco Valente, por exemplo, trabalhou em mais de dez regiões durante seus 43 anos de vida missionária. Os catequistas, por sua vez, deveriam fazer uma visita mensal à missão e comparecer às festas religiosas acompanhados dos “fiéis” de sua aldeia nas datas estabelecidas. Os batismos, comunhões e casamentos eram sacramentos administrados exclusivamente pelos missionários. Aos catequistas competia administrar a extrema-unção, em caso de necessidade, e, em se tratando de “pagãos” adultos à beira da morte, batizá-los se assim o desejassem e desde que se convertessem. As crianças podiam ser batizadas sem necessidade de conversão (ALVES, 1954).

Além de serem encarregados da administração de parte dos sacramentos, os catequistas eram responsáveis pelas escolas das aldeias, objeto de grande interesse para seus moradores, na medida em que representavam a oportunidade de ascensão social mais certa para seus filhos. Praticamente todas as crianças da aldeia freqüentavam as escolas, que atendiam a uma demanda dos próprios aldeãos: alguns informantes de Edwards chegaram a dizer-lhe que estavam no “tempo da escola” (EDWARDS, 1962, p. 84), em contraposição ao “tempo da borracha”, período de grande prosperidade no Planalto Central pré-“pacificação”. Na *Instrução aos catequistas*, o bispo Alves, consciente do interesse dos “indígenas” na instrução de seus filhos, recomenda aos catequistas que sejam estudiosos e se esforcem por ensinar, para além da doutrina, as primeiras letras e os números a seus alunos (ALVES, 1954). Edwards chega a afirmar que não era raro ver mesmo adultos comparecerem às aulas na escola da aldeia sempre que dispunham de tempo suficiente para tal e que seus informantes identificavam seu pertencimento a uma determinada aldeia de acordo com o local onde se localizava a escola que freqüentavam (EDWARDS, 1962). Essas escolas-igrejas, ou *écoles de brousse*, concentravam, assim, diversos interesses de diversos agentes e momentos distintos no cotidiano da aldeia: das primeiras instruções à evangelização; da narração de contos e histórias locais às narrativas

bíblicas e orações; do exame dos catecúmenos pelos missionários à resolução de conflitos entre os moradores da aldeia. Nesse cenário, o catequista surgia como figura dotada de grande prestígio (VON EICHENBACH, 1971).

Os alunos das escolas incluíam batizados e catecúmenos e eram todos localmente designados pelo termo *vakwasikola*, ou seja, “os da escola”. A designação era bastante bem vista pelos habitantes da aldeia, inclusive pelos que não freqüentavam a escola (EDWARDS, 1962). O catecumenato, período de instrução que antecedia o batismo, geralmente durava de dois a três anos, conforme o domínio da doutrina demonstrado pelo aluno quando de seu exame pelo missionário. Ao batismo seguia-se a aquisição de um nome “cristão”, cobiçado inclusive pelos “não-cristãos”, que muitas vezes davam nomes “cristãos” a seus filhos, à revelia de quem havia sido batizado. É interessante notar que os catequistas mencionados por Valente na *Paisagem africana* têm todos um primeiro nome “cristão”, conquistado por ocasião do batismo, seguido de um sobrenome local (VALENTE, 1973a).

Segundo Edwards, o catequista conduzia as orações diárias na escola, pela manhã e ao cair da tarde, com os homens de um lado e as mulheres de outro. Poucos eram os presentes às orações matinais, sendo mais numerosos os comparecentes às orações vespertinas. As reuniões vespertinas eram também o momento no qual se aproveitava para anunciar as notícias da aldeia, como uma visita próxima do missionário ou a iminência de um recrutamento de mão-de-obra. Eram freqüentemente seguidas de cantos e danças variados. Aos domingos, por sua vez, praticamente todos os *vakwasikola* compareciam à cerimônia. As orações eram, via de regra, realizadas em umbundu, podendo ser cantado algum hino em português. Para além dos alunos regulares, havia também pessoas que esporadicamente compareciam à escola para participarem das orações, sem ter o compromisso diário dos catecúmenos. Grande parte dos entrevistados por Edwards, ainda que não freqüentassem a escola, manifestavam o desejo de serem batizados. Havia aqueles que, tendo participado do cotidiano das escolas em algum momento, haviam-se afastado,

mas ainda compareciam ocasionalmente às cerimônias mais importantes, como as grandes procissões realizadas nas missões por ocasião de Corpus Christi (EDWARDS, 1962, p. 77).

As visitas dos missionários à escola eram sempre acompanhadas de todo um cerimonial de boas-vindas envolvendo cânticos, vivas e discursos. Edwards compara a recepção ao missionário à cerimônia dos casamentos locais. A presença do missionário associava-se à administração dos sacramentos: ouvia as confissões dos aldeãos, batizava os catecúmenos considerados aptos e rezava as missas nas quais os “fiéis” recebiam a comunhão. Quando da visita do missionário, competia ao catequista relatar-lhe os incidentes ocorridos na aldeia, principalmente a realização de casamentos ou funerais “pagãos”. O missionário inquiria o catequista também com relação ao “estado espiritual” dos freqüentadores da escola e fazia comentários e críticas a respeito do estado de conservação das construções e do conhecimento doutrinário de seus alunos. Competia ao catequista relatar ao missionário a presença de “adivinhos” e “feiticeiros” e de unidades residenciais polígamas. Os “feiticeiros” e polígamos batizados eram passíveis de detenção. Essas eram ocasiões privilegiadas para apresentar ao missionário pedidos de intercessão em favor da aldeia junto ao posto administrativo. Semelhantes pedidos também podiam ser feitos por ocasião das visitas do catequista à missão, geralmente em torno de quatro por ano, conforme a distância da aldeia, a disponibilidade do catequista e as necessidades. Os catequistas geralmente preferiam não se envolver com o posto administrativo, procurando esquivar-se de tarefas como recrutamento de mão-de-obra e levantamento de dados estatísticos para o censo. Preferiam colocar-se como intermediários entre a missão e a aldeia, representando tanto os “pagãos” quanto os “cristãos” para os missionários e administradores, o que nem sempre era possível.

Não existem muitas informações disponíveis acerca do mais-velho da escola para além de seu papel de exercer a ponte entre o catequista, freqüentemente jovem demais para ter o respeito da comunidade e conseguir dela autorização para estabelecer ali uma escola, e os habitantes da aldeia. O mais-velho seria necessariamente alguém com vínculos de parentesco fortes na aldeia, respeitado por seus habitantes. O catequista vindo de fora

contaria, portanto, com o prestígio do mais-velho para o bom andamento de seu trabalho. Conforme se foi optando por enviar catequistas às aldeias de seus próprios familiares, observou-se um rebalanceamento dos poderes relativos do mais-velho da escola e do catequista. Afirma Edwards sobre a década de 50:

Nowadays, when so many catechists have kin in the villages where they settle, the balance of influence between the catechist and the elder of the school will depend on their personalities. (...) The elder of the school is not exempt from taxes, but is not called on for labour service. (*ibidem*, p. 77)

Na aldeia, pode-se dizer que as posições mais fortes do ponto de vista do prestígio e do poder fossem as de chefe local, chefe do governo, catequista e mais-velho da escola. Essas posições não eram necessariamente ocupadas cada uma por um sujeito distinto; era bastante freqüente, por exemplo, que o chefe local – o “chefe tradicional”, do ponto de vista da administração portuguesa, a quem esta conferia tais poderes – acumulasse as funções de chefe do governo, servindo de intermediário entre os habitantes da aldeia e o chefe do posto administrativo mais próximo. O mais-velho da escola também poderia acumular uma dessas duas funções de chefia, o que era bastante comum nos casos em que o próprio chefe da aldeia solicitava a presença do catequista. Este geralmente se limitava a essa função e ao cultivo de seus próprios campos ou trabalho em seu próprio ofício. Todos os quatro eram isentos do pagamento de impostos – o que não se aplicava aos catequistas protestantes – e de serem recrutados como mão-de-obra para trabalhos “voluntários”. Eram as figuras cuja posição tinha mais peso nos momentos de decisão sobre quem apresentariam ao posto por ocasião dos recrutamentos. Os artesãos formados nas escolas de ofícios missionárias também podiam ser dispensados do recrutamento mediante o pagamento de uma taxa. Os chefes do governo e da aldeia eram aqueles cuja posição gozava de menor estabilidade, uma vez que estavam sujeitos ao andamento de suas relações com o posto administrativo. Já o mais-velho da escola e o catequista, ligados às missões e preparados por elas, tinham posições mais estáveis. Seriam destituídos apenas no caso de perderem a confiança das missões ou envolverem-se em conflitos de difícil solução com os aldeãos.

Os chefes de posto, que aparecem nas fontes como sendo exclusivamente brancos, eram os representantes locais do governo colonial. Os postos eram subdivisões dos concelhos, delegados a um administrador, que por sua vez eram subdivisões dos distritos. Além dos chefes de posto, ali trabalhavam um intérprete, funcionários com escolaridade primária e policiais, geralmente formados nas escolas das missões. Havia grandes disparidades no que diz respeito à forma de divisão dessas unidades administrativas. O chefe da aldeia deveria visitar o posto administrativo de sua região mensalmente. Eram atribuições do chefe de posto o levantamento de dados para os censos, o recrutamento de mão-de-obra para os trabalhos compulsórios e a cobrança de impostos. Teoricamente, qualquer habitante de uma aldeia que se mudasse para outra deveria comunicar a mudança ao chefe de posto, pagar uma taxa e obter autorização formal, coisa que raramente era observada na prática. O chefe de posto era uma figura ao mesmo tempo temida – por sua capacidade de influência, por exemplo, na deposição dos chefes e pelo poder de mandar prender os habitantes das aldeias que praticassem alguma contravenção – e prestigiada. Esse prestígio era manifesto em sua escolha por parte dos aldeãos para a arbitragem de conflitos para os quais não haviam obtido consenso na aldeia. Geralmente falavam muito pouco umbundu, eram transferidos pelo governo para outro posto com frequência e interessavam-se pouco pelos hábitos locais. Edwards afirma que o sentimento predominante com relação a esses agentes era o medo. Não obstante, é bastante digna de nota a recorrência com a qual os habitantes das aldeias requisitavam-nos para a resolução de conflitos (EDWARDS, 1962).

As etnografias de Estermann (1983, p. 275), Milheiros (1954) e Edwards (1962) chegam a mencionar que, uma vez que os chefes de posto não acreditavam quando ouviam dos “indígenas” que um determinado habitante havia sido morto por feitiçaria, estes passaram a apresentar-lhe os casos de “feitiçaria” como delitos de envenenamento para que este se dispusesse a julgá-los. Eis um exemplo bastante interessante de estabelecimento de uma convenção de significação. Estermann relata que diversas vezes avisou aos chefes de posto que seria inútil realizar uma perícia para verificar se o sujeito havia sido realmente

envenenado, uma vez que do ponto de vista dos “indígenas” tratava-se de uma morte por “feitiçaria”, apresentada como “envenenamento” para que fossem ouvidos. É curioso que os habitantes das aldeias, cientes de que o chefe de posto não lhes daria a atenção que procuravam para a resolução de um caso de “feitiçaria”, ainda assim procurassem sua arbitragem, e para tanto se dispusessem a apresentar-lhe o caso de uma forma que para ele fizesse sentido, a despeito do receio que sua figura comumente despertava. Edwards narra um desses episódios:

Accusations of sorcery are rather different from other cases since the post does not believe them, although such an accusation is not in itself punishable. Sometimes suspected sorcerers are accused at the post of 'poisoning'. Lusase told me that convicted sorcerers were fined a chicken, a goat and a pig. Gregorio, the chief of Menga, at first said, when I asked about this, that it was not possible to know who was a sorcerer. When, rather to his surprise, I mentioned the traditional basket test, he agreed and explained that people convicted by this test were sent as labourers to the post to satisfy whatever demand was being made for workers. (*ibidem*, p. 42¹⁷)

Semelhante posição de prestígio tinham os “assimilados”, oficiais ou pretensos, geralmente comerciantes que viviam nos entornos das aldeias, ou então nas aldeias formadas predominantemente por “cristãos”. As licenças para possuir estabelecimentos comerciais eram reservadas aos “assimilados”, aos quais os aldeãos costumavam recorrer para solucionar conflitos. Entre os “assimilados”, os indivíduos pertencentes ao clero eram os que desfrutavam de *status* mais alto quando comparados aos comerciantes ou funcionários públicos. Os comerciantes tinham, ao que tudo indica, uma relação de maior proximidade com os aldeãos, tanto brancos quanto “assimilados”: eram comuns as disputas com relação aos preços dos alimentos comercializados e eram vistos com menos suspeita do que os chefes de posto. Geralmente trocavam o milho produzido nas aldeias por mercadorias industrializadas (*idem*, 1962).

¹⁷ Entre os “católicos”, embora existisse uma tendência ao agrupamento dos casais “cristãos” em aldeias exclusivas, sua relação com os familiares “pagãos” geralmente não era vista como empecilho, mas como meio de conversão destes. Inclusive, o mais comum era que na mesma aldeia convivessem “cristãos” e “pagãos”, com alguns membros da família ligados à igreja e outros não, a escola no centro e o prestígio do catequista inabalado por isso. Isso explica, por exemplo, a participação de todos os habitantes da aldeia tanto nos ritos “pagãos” quanto “cristãos”. Já entre os “protestantes”, os conversos tendiam a uma maior reserva em suas relações com os ditos “pagãos”.

Edwards afirma que os “assimilados”, embora tivessem um *status* social mais elevado do que os comerciantes brancos pobres, e portanto freqüentemente habitassem lugares distantes dos aldeãos comuns e em condições distintas, tinham com estes mais proximidade do ponto de vista lingüístico e cultural. Assim, eram, ao lado dos missionários, as figuras mais requisitadas para resolver as querelas locais das aldeias. Edwards relata o caso de um pretense “assimilado”, Justino, fazendeiro rico de Epalanga, para quem diversos moradores das aldeias vizinhas trabalhavam, que vivia à européia mas não possuía documentos de “assimilado”. Seu principal passatempo nas horas vagas era arbitrar os conflitos surgidos entre os “indígenas”, que o procuravam por admirarem sua posição. Apesar de se identificarem com os europeus, os “assimilados” mantinham seus vínculos com a população local, configurando uma classe de intermediários. Embora representassem a possibilidade de ascensão social e equiparação aos europeus, não tinham posições políticas locais fortes no sentido de exercerem liderança. Esse *status* diferenciado seria mais acentuado no interior, pois nas cidades, no convívio cotidiano com os europeus, a posição seria quase reduzida à isenção do recrutamento para trabalho e à maior chance de ocupar os cargos de funcionários de baixo escalão (BENDER, 1978).

No capítulo precedente, mencionei a acentuada identificação dos Ovimbundu com os “brancos” e seu modo de vida, quando comparados com os povos vizinhos. O episódio a seguir foi registrado por Edwards e é bastante significativo como ilustração da “aceitação” do cristianismo por parte dos Ovimbundu. É interessante notar que *ocimbundu*, singular de *ovimbundu*, quer dizer, em umbundu, “negro”, o que fazia com que os supostos “assimilados” se definissem como “brancos”. Assim, a distinção entre os “assimilados” e os “indígenas” era estabelecida com base em sua cor, fazendo com que os negros que se diziam assimilados se referissem a si mesmos como “brancos”. A cor negra era, portanto, assimilada ao modo de vida dito “primitivo”, ao passo que a cor branca era característica do modo de vida “civilizado”. O fato de os “assimilados” viverem ao modo dos portugueses fazia com que fossem vistos como brancos por si mesmos e pelos outros negros. Havia momentos, entretanto, em que isso era posto em questão.

O relato mencionado trata de uma querela surgida porque Justino, a figura à qual aludi acima, dizia-se “assimilado”, embora legalmente não o fosse: baseava-se no fato de ser um fazendeiro de café e viver ao modo dos europeus para afirmá-lo. A briga ocorrera porque o chefe da aldeia ter-se-ia referido a ele como *otjimbundu tjango*, “um simples negro”, fato que colocaria a possibilidade de um empregado seu ser recrutado como mão-de-obra pela administração colonial, uma vez que apenas os empregados dos brancos e “assimilados” não o eram. A reclamação de Justino baseava-se no fato de pretender ser um “assimilado”. Sua resposta teria sido *Ame sitjimbunduko*, “eu não sou um *otjimbundu*” (EDWARDS, 1962, p. 156). Sua réplica traz a polissemia da situação de “assimilado”: poderia ser, simultaneamente, traduzida como “eu não sou um negro”, “eu não sou um indígena”, “eu sou assimilado”, “eu sou branco” ou “eu sou cidadão português”. A equiparação dos “negros” aos “indígenas”, portanto, não era exclusiva dos registros dos “colonizadores”, mas se reproduzia no cotidiano das relações entre os agentes, que relacionavam uma determinada “raça” a um determinado tipo de comportamento. Nota-se que, embora a disputa girasse em torno de estabelecer se Justino era ou não um *otjimbundu*, o caráter pejorativo do termo não foi posto em questão por nenhum dos envolvidos na querela, nem mesmo pelo chefe, ele mesmo “não-assimilado”.

Entre os agentes mais “pagãos” e menos “civilizados”, por outro lado, destacavam-se os “feiticeiros” e “adivinhos”. Os primeiros foram claramente demonizados pelos missionários, ao passo que os segundos foram objeto de reiteradas tentativas de incorporação ao universo cristão. A centralidade dos *olonganga* e dos *ovimbanda* na sociedade do Planalto Central é indiscutível. A missão, ao propôr-se a ocupar um lugar central na vida de seus habitantes, certamente teria de haver-se com essa situação. Abundam nos relatos as referências à presença desses “feiticeiros” e “adivinhos” e a necessidade de pôr fim à sua presença, preferencialmente por meio da conversão. Semelhante esforço pode inclusive ser observado em fotografias dos arquivos, nas quais um missionário da Congregação aparece lado a lado com o “feiticeiro” da aldeia. Sua presença era vista como agravante ainda maior se considerarmos a pouca frequência com que os

missionários visitavam as aldeias e os laços de parentesco existentes entre os catequistas responsáveis por elas e esses mesmos “feiticeiros”. Não é à toa, pois, que a presença desses agentes tenha colocado para os missionários a necessidade de disputar simbolicamente o espaço ocupado por essas figuras: através do poder de trazer a chuva, de curar doentes, de resolver conflitos. Voltaremos à disputa simbólica entre missionários e “feiticeiros” no quarto capítulo, a respeito das traduções missionárias. Por ora, gostaria de delinear as trajetórias de alguns espiritanos importantes no contexto da missionação em território ovimbundu, com o objetivo de caracterizar os diferentes “tipos” de missionários envolvidos com esse projeto catequético para, em seguida, concentrar-me sobre as relações estabelecidas entre os missionários espiritanos produtores dos estudos etnográficos sobre os “indígenas” e esses mesmos “indígenas”, de modo a mostrar de que maneira os escritos missionários são produto dessa relação.

3.3 Os missionários

Os registros da Congregação levaram-me a constituir três “tipos” de missionários, os quais gostaria de abordar aqui, por pensar que poderão lançar luz sobre as relações instituídas nas missões. É evidente que essa caracterização dos agentes tem finalidade apenas metodológica, não sendo possível encontrar um indivíduo particular que se encaixe perfeitamente em nenhuma dessas descrições. Inclusive é de se esperar que um sujeito específico que tenha atingido um alto cargo na hierarquia da congregação tenha passado por essas diversas situações ao longo de sua trajetória. Não obstante, em se tratando do tipo de relação estabelecida com os evangelizados, a distinção permanece significativa no que diz respeito ao grau de proximidade existente, ao conhecimento da realidade local, à participação dos “indígenas” nos registros produzidos pelos missionários enquanto produto da relação entre eles.

Como primeiro “tipo” considero os missionários mais burocratas, afastados do terreno, geralmente residentes na Europa e ocupantes de altos cargos na hierarquia eclesiástica, ou então trabalhando como professores nos seminários e internatos europeus.

Um segundo “tipo” missionário, menos comum, é representado pelos etnólogos-missionários da congregação, os quais, ao mesmo tempo que se dedicavam à evangelização, realizavam pesquisas e preocupavam-se em divulgar seu trabalho no meio acadêmico não estritamente missionário. A Congregação do Espírito Santo contou com diversas figuras desse tipo ao longo de sua história, como Lang, Tastevin e Leroux, para citar alguns. O terceiro e último “tipo” a ser considerado é o dos missionários amantes da *brousse*, cujo principal interesse era viver entre os “indígenas”, esquivando-se sempre que possível de responsabilidades burocráticas e administrativas. Esses missionários mais afeitos à vida no interior, embora pareçam ter sido em grande número, quicá a maioria, deixaram poucos registros.

Não me ocuparei do primeiro “tipo” neste trabalho. A atividade dessas figuras será contemplada apenas de forma indireta, na medida em que está relacionada ao contexto mais abrangente discutido no primeiro capítulo. Uma vez que escolhi olhar para os registros mais locais das missões, detalhes a respeito da trajetória desses agentes não aparecem nas fontes compulsadas. São exemplos interessantes de um meio-termo entre o primeiro e o segundo “tipos” os bispos da Congregação em Angola, por exemplo Alves, autor do *Dicionário* (1951), o qual, em momentos anteriores de sua carreira eclesiástica, fora missionário do terceiro e posteriormente do segundo “tipos”. Para pensar o segundo “tipo” de missionário, valer-me-ei do exemplo do padre Carlos Estermann, renomado produtor de inúmeros estudos etnográficos, principalmente sobre os habitantes da porção meridional de Angola, e doutor *honoris causa* da Universidade de Lisboa. Embora os missionários da *brousse* que não produziram nenhum tipo de registro etnográfico sejam evidentemente de difícil acesso para uma pesquisa documental, a trajetória do padre José Francisco Valente pode ser pensada como estando a meio caminho entre o segundo e o terceiro “tipos”. Muito embora a maior parte das publicações em português a respeito dos Ovimbundu, dentro e fora da congregação, sejam de sua autoria, sua personalidade é praticamente desconhecida. Suas obras, pouquíssimo exploradas pela bibliografia angolana, serão objeto de análise nos próximos capítulos. Por ora, gostaria de contrastar a posição assumida por Estermann e

Valente na missão e relacioná-la ao tipo de produção etnográfica realizada por cada um deles, bem como a seu reconhecimento por parte da Congregação e do universo acadêmico coetâneo e posterior.

Logo nas primeiras páginas da obra *Etnografia de Angola* (ESTERMANN, 1983), coletânea de artigos escritos por Carlos Estermann ao longo de sua vida, o leitor depara-se com um retrato seu de 1974: franzino e plácido, de barba comprida, a batina negra coberta de condecorações. Na legenda da foto, menciona-se o esforço necessário para convencê-lo a posar para a fotografia, tendo cedido após insistência de um colega que tinha em alta conta. Estermann nasceu em Illfurt, em território alsaciano, em 1896. Contam as crônicas missionárias que teria sido encaminhado a Saverne por seus professores após o término dos estudos primários devido ao grande potencial que nele viam. Teve seus estudos para o sacerdócio interrompidos pela Primeira Guerra Mundial, na qual tomou parte na linha de combate: levado como prisioneiro para Manchester, lá teria aprendido o inglês. Com o final da guerra, de volta a Chevilly, nos arredores de Paris, concluiu seus estudos e foi ordenado padre em 1922. Seguiu para Portugal com o objetivo de aprender o português e depois para Angola, onde lhe foi designada a Prefeitura do Cubango. Eram os tempos do estabelecimento efetivo da missão católica em território angolano. Sua ascensão foi rápida: em 1933 foi nomeado superior das missões da Huíla e vigário geral da Chela. Nesse período, construiu inúmeros edifícios nas missões pelas quais era responsável e fundou diversos colégios. É retratado como um homem “com visão de futuro”, “empenhado na promoção dos povos” (In: ESTERMANN, 1983).

Estermann era figura bastante popular em Angola e em Portugal, sendo conhecido não só por seu trabalho de evangelização, mas também por seus artigos de etnologia no meio acadêmico francês, inglês, americano e alemão. Os registros mencionam freqüentes homenagens em eventos em Portugal e Angola, aos quais compareciam políticos e administradores locais, com quem mantinha estreitas relações. Exaltavam sua obra evangelizadora e etnográfica. Em seu discurso, era recorrente a afirmação de que embora se dedicasse com afincio à produção de conhecimento sobre as populações “indígenas”, fazia-o

principalmente com o objetivo de compreendê-las de modo a instrumentalizar esse saber para a evangelização e a “civilização”, inquestionavelmente os aspectos mais importantes de seu trabalho. A despeito do histórico de intelectuais da Congregação, é bastante notável a necessidade recorrente de justificar sua ampla produção “científica” e afirmar que ela não representava empecilho para sua vocação missionária, por um lado, e de legitimar o trabalho etnológico do missionário, por outro, afirmando que o maior tempo de permanência em campo, o domínio das línguas locais e o conhecimento mais próximo dos “indígenas” conferia-lhe maior autoridade no que diz respeito à compreensão dessa alteridade. Estermann afirma:

Cremos que não há etnólogo nenhum, digno deste nome, que negue serem os missionários quem mais facilmente podem perscrutar a mentalidade, observar a actividade espiritual e medir as reacções psicológicas dos não-civilizados. (ESTERMANN, 1983, p. 325)

Esse discurso, legitimado pelas condecorações e pelo reconhecimento da academia portuguesa, bem como por suas relações no meio acadêmico internacional e pela instituição dos cursos de etnologia e lingüística nos seminários, constituía-se sem dúvida em resposta à maior legitimidade de que gozavam os acadêmicos laicos na produção de conhecimento, principalmente em países nos quais a relação entre Igreja e Estado era bem menos significativa do que em Portugal. É nesse contexto que devem ser entendidas suas constantes reivindicações de “objetividade” e “isenção” ao olhar para o universo “indígena”, descrevê-lo e explicá-lo.

Sua formação em lingüística e etnologia remonta certamente aos tempos do seminário. Em sua obra, combinam-se influências do difusionismo alemão e do evolucionismo britânico. A idéia de “estágios de desenvolvimento” alia-se à tentativa de compreender a “cultura” dos povos “indígenas” e o processo histórico de aquisição dos traços que a caracterizam. Isso de uma perspectiva racalista, na qual a hierarquia da classificação relaciona um determinado grupo lingüístico a uma determinada “raça” (por exemplo, a raça negra dos “bantos”), e uma etnia a uma língua (como é o caso dos “bundos”, falantes de “umbundo”). Estermann estabelece um diálogo bastante significativo

com produtores de etnografias, missionários ou não, como Junod, Lang, Mendes Corrêa, Jorge Dias, Lubbock, Seligman, Schapera, Herskovits e van Wing. Para além da formação em lingüística, dominava diversos idiomas europeus e africanos. Era leitor assíduo de todas as publicações a respeito dos “indígenas” de Angola, preocupando-se em dar a conhecer aos leitores lusófonos o conteúdo de todas as publicações recentes a respeito, acompanhadas das correções que julgava devidas. Entre elas, fez comentários inclusive às obras de Hastings¹⁸ (1933), Hambly (1934), Childs (1949) e Edwards (1962) sobre os Ovimbundu, não mencionadas por Valente. A preocupação com a etnografia é colocada por Estermann como indispensável à ação missionária porque, segundo ele, somente uma observação cautelosa poderia embasar as generalizações necessárias para a compreensão das populações “indígenas”.

Um projeto etnográfico que desse conta da descrição e explicação da “cultura” de cada uma das “etnias” que habitavam o território angolano é recorrentemente mencionado, e vai ao encontro da necessidade de generalizar para estabelecer as diretrizes da missionação entre os “bantos”. Assim, embora grande parte de seu trabalho como missionário tenha sido realizado entre os Kwanhama, o conhecimento das etnografias de outras regiões, somado a sua experiência de terreno, auxiliam-no na construção de suas generalizações, por exemplo, sobre o “culto aos ancestrais” e o “feiticismo” em Angola. O escopo de seu trabalho certamente está relacionado a sua posição no campo missionário: personalidade prestigiada, formadora de opinião a respeito dos “indígenas”, ocupando cargos de superior e visitador das missões de parte significativa do território angolano. Nada mais condizente com tal posição do que a intenção, também em suas pesquisas, de dar conta do território como um todo e revestir-se de todo um arsenal teórico-metodológico a ser explicitado como embasamento para as conclusões apresentadas.

Bastante distinta é a preocupação de José Francisco Valente, espiritano de origem portuguesa atuante nas missões do Planalto Central. Nascido em 1912 em Unhais da Serra, fez o noviciado na França e foi ordenado padre em Portugal em 1936. Aportou em

¹⁸ Tese inédita à qual infelizmente não tive acesso, a não ser via comentários do próprio Estermann.

Angola em 1937, onde passou 43 anos, retornando a Portugal em 1970. Faleceu em 1993 em Torre d'Aguilha. Seu obituário afirma:

O seu ambiente preferido era no meio das crianças e dos velhos: com aquelas aprendia a língua e, com estes, aprofundava o conhecimento dos segredos e dos costumes das gentes. (arquivo da C.S.Sp., Paris)

Do que se depreende das correspondências entre os missionários, Valente, autor das obras sobre os Ovimbundu a serem analisadas nos capítulos seguintes, encaixa-se bastante bem na categoria do missionário encantado com a vida entre os “indígenas”, pouco afeito às atividades burocráticas, amante da *brousse*. As poucas cartas trocadas entre ele e o superior da congregação, ou as cartas de outros missionários que fazem menção a ele, abordam problemas de relacionamento de Valente e trazem pedidos seus de que não seja trocado de missão e possa dedicar-se exclusivamente ao trabalho de evangelização. Ao que tudo indica, a função de superior das missões desagradava-lhe, sendo encarregado da tarefa apenas por falta de substituto. Nota-se, pelas correspondências e relatórios, que ao longo de seu tempo de missão foi trocado de estação mais de dez vezes, tendo trabalhado, entre outras, em Galangue na década de 30; em Caconda, onde foi superior de 1941 a 1947; em Caluquembe, fundada por Valente após sua saída de Caconda; em Luimbale; no Bailundo; na Chicuma (1952); em Balombo (1953); em Benguela (1953); de volta ao Bailundo por desentendimento com outro padre; no Huambo (1960). Esforçava-se por conseguir um posto no qual pudesse dedicar-se às visitas às catequeses no interior, se possível sem ocupar o cargo de superior. Passou grande parte de seu tempo em campo e ocupou poucas posições de destaque, tendo-o feito, ao que parece, apenas por imposição de seus superiores e em vista de seu voto de obediência. Ele se encaixaria bem na classe de missionários reticentes quanto a assumir compromissos burocráticos e de chefia, ao que parece bastante comuns no período, resumida na frase de Koren: “*On souhaitait “la brousse”!*” (KOREN, 1982, p. 529).

Não obstante, são vários seus trabalhos em umbundu: uma liturgia (1956); uma coletânea de provérbios (1964a); uma compilação de contos (1973a); um dicionário em co-autoria com Le Guennec (1972), publicado após a morte deste; artigos publicados em

periódicos missionários (1971; 1972a; 1972b); *Namussunguila* (1974)¹⁹; *A problemática do matrimônio tribal* (1985); uma gramática (1964b). É curioso, inclusive, que seu trabalho não seja citado pelo padre Estermann, embora este o seja por Valente. Ao contrapormos as obras dos dois espiritanos, fica patente o menor escopo dos escritos de Valente: este se limitou a escrever sobre e para os Ovimbundu, não tendo a pretensão de fazer uma teoria generalizadora que englobasse todos os “bantos”. Não obstante, vale-se da categoria mais ampla em suas obras e situa os Ovimbundu como uma etnia pertencente a ela. Nenhuma de suas obras é uma etnografia no sentido estrito do termo, embora comentários etnográficos permeiem todas elas. A preocupação com a língua, no caso o umbundu, é uma constante em todas suas publicações, sendo ainda mais central do que em Estermann. Como veremos no capítulo seguinte, Valente vê a língua local como porta de entrada para o pensamento “indígena” e explora esse recurso de forma peculiar. Ambos compartilham, no entanto, diversos pressupostos, não exclusivos deles, mas relacionados ao contexto epistemológico de sua produção e ao ambiente da própria congregação de que faziam parte. Está presente nas obras um certo evolucionismo assimilacionista, que busca ao mesmo tempo preservar, transformar e fundir “mentalidades”, para o qual a missão civilizadora aparece como coadjuvante fundamental. A tentativa de compreensão das chamadas “atitudes psico-religiosas” dos bantos baseia-se no pressuposto de que existiria um caráter psicológico extensível a toda uma “etnia”, em escala mais restrita, e, em última análise, a toda uma “raça”. Na conformação desse caráter, o meio teria efeito determinante, o que colocaria a possibilidade de efetuar mudanças em nível psicológico a partir da transformação do entorno.

Os objetos de interesse das descrições e explicações são também bastante comuns e refletem as preocupações cotidianas e doutrinárias das missões: a atribuição de nomes, as cerimônias de casamento, os ritos de iniciação, os cultos aos ancestrais, os enterros, etc. Nota-se que o foco de atenção das obras etnográficas missionárias são a língua, que daria acesso ao pensamento mais profundo desses povos, e o ritual, onde se

¹⁹ Obra à qual infelizmente não tive acesso.

buscariam elementos de convergência com o ritual católico e se procurariam as práticas a serem combatidas. Estão bastante presentes em ambos autores comentários a respeito da “aparente falta de lógica” do pensamento banto, compreendida após anos de convivência e dada a conhecer ao leitor. Esta impressão inicial de falta de racionalidade por parte dos missionários é superada no processo de invenção do outro: o choque inicial da alteridade é superado na medida em que a experiência cotidiana a torna mais próxima, por um lado, e o esforço de objetificá-la nas etnografias lhe dá sentido, por outro (WAGNER, 1981).

A despeito das recorrências, há diferenças bastante significativas nas obras dos dois missionários, que mais uma vez refletem sua posição na missão. A primeira delas diz respeito ao formato: praticamente todos os escritos de Estermann são descrições etnográficas de mais de uma “etnia” angolana, seguidas de conclusões que levam, por meio da comparação, à generalização a partir dos casos observados e, assim, a uma teoria geral para os “bantos”. Embora esteja ausente um esforço de circunscrever de forma metódica os conceitos utilizados, vale-se dos conceitos correntes na disciplina etnológica de sua época – “cultura”, “evolução”, “ciclos culturais”, “raça” – numa pretensão de “objetividade”, “racionalidade” e “rigor científico”. Foi, sem dúvida, um dos principais responsáveis pela conformação da classificação étnica do território angolano, cujos critérios foram lingüísticos e culturais, primordialmente, mas também corroborados por suas medições antropométricas (ESTERMANN, 1983). Seu principal referencial é a etnologia alemã, a qual aparece já na escolha de sua área de estudo: os povos “mais primitivos” e, de seu ponto de vista, mais refratários à ocidentalização, habitantes da fronteira com a Namíbia. Seus trabalhos de cunho mais “científico” são publicados na *Anthropos*, revista alemã com a qual a Congregação manteve relações desde sua fundação. Entremeadas nas descrições aparecem, como que escapando pelas frestas, suas impressões pessoais, geralmente na forma de um adjetivo, ou então de forma mais explicitamente descritiva, quando têm o papel de conferir veracidade ao relato. Abundam as citações de etnólogos de renome, missionários ou não, e dos produtores de etnografias sobre Angola. Na introdução à coletânea de artigos, um outro espiritano afirma sobre seu método:

Resulta a força de suas conclusões de demorada e cuidadosa observação, que realiza no terreno, convivendo, participando, ouvindo informantes. Descreve, compara e interpreta, mas só até onde a evidência o consente, não ultrapassando os factos objectivamente prováveis com fantasiosas explicações. (In: ESTERMANN, 1983, p. 15)

Valente, por sua vez, embora por vezes ressalte o caráter “objetivo” de sua argumentação, principalmente nas obras mais tardias, em momento algum coloca como prioridade objetivos “científicos”: seu intuito, segundo o missionário, é compreender a “mentalidade bundo”, o pensamento do povo entre o qual trabalhou durante anos, com o propósito de auxiliar seu trabalho de evangelização. Seu foco é o “pensamento profundo” dos “bundos”, motivo pelo qual centra seu esforço em compilações lingüísticas. Embora mencione por vezes os “bantos” e inclua os “bundos” entre eles, não se preocupa com o procedimento de generalização que leva de uma categoria à outra e vale-se predominantemente da obra de outros missionários católicos, em especial os da própria Congregação do Espírito Santo, como base para sua reflexão. Aliás, na grande maioria delas não constam referências bibliográficas; este é o caso apenas para a *Problemática do matrimónio tribal*, na qual existe um diálogo com as obras de outros missionários que tratam do mesmo tema. Já as noções correntes na sociologia e na etnologia da época aparecem apenas de forma difusa, estando praticamente ausente a noção de “cultura” – a não ser na obra da década de 80 – e sendo utilizada principalmente a noção de “civilização”, resultado da formação francesa do autor. Valente é bem menos sistemático e mais emotivo na escrita se comparado a Estermann: ao mesmo tempo que justifica seu pouco preparo para as obras que escreve, arrisca vôos mais ousados nas comparações entre o universo “bundo” e o universo “cristão”, colocando de forma explícita a intenção – comum ao colonialismo português e às aspirações dos espiritanos – de fundir essas duas “mentalidades”. Seu método principal são suas “locubrações” [*sic*] lingüísticas e as tentativas de aproximação eminentemente práticas que o auxiliam na tentativa de encaixar os elementos que compõem cada uma dessas duas “mentalidades” numa fusão.

3.4 As obras missionárias e a relação “sujeito” x “objeto”

Essa idéia missionária de “fundir mentalidades” é bastante interessante para pensarmos um dos pressupostos de minha análise: o de que os escritos missionários são, antes de mais nada, produto da relação estabelecida entre os agentes na missão, não sendo possível separar “pontos de vista” dos “missionários” e dos “indígenas”, enquanto representantes de blocos culturais distintos, ao olharmos para os registros escritos de que dispomos. Assim sendo, gostaria de esboçar, consciente dos limites postos pelas fontes, a maneira como se deram as relações que produziram esses escritos. No caso de Estermann, disponho de mais relatos a esse respeito do que para Valente. Aqui também, o esforço descritivo sem dúvida levará a um achatamento da prática. Não obstante, penso poder relacionar as informações de que disponho à posição dos dois agentes na missão de modo a iluminar as relações estabelecidas por cada um com seus evangelizando.

Uma das passagens mais marcantes na coletânea de artigos de Estermann é aquela na qual ele próprio relata a forma como se aproximou, em fins de julho de 1924, de um grupo de “bosquímanes”, contatado por intermédio do padre Carlos Mittelberger, superior da missão de Omupanda, o qual já havia estabelecido contato com eles há alguns anos. Segue o relato:

Viajamos de carrinha até ao ponto do último estabelecimento comercial daquela terra. Depois prosseguimos as nossas jornadas de carroça através da floresta ressequida e arenosa. Já no dia da nossa chegada ao local previsto encontramos um grupo numeroso de gente “vermelha” graças à intervenção inteligente do catequista regional e da sua mulher, ambos pertencentes à nobreza cuanhama.

No dia seguinte, teriam afluído pessoas de todos os lados:

244 indivíduos em volta da nossa barraca de campanha. (...) Em seguida começámos a fazer as nossas observações, a investigar e a tirar fotografias sem encontrar a menor relutância por parte destes selvagens. É verdade que a sua confiança ainda aumentou a olhos vistos graças à distribuição de abundantes rações de carne, massango, sal e tabaco. (*ibidem*, p. 45)

Ao ler o relato, o leitor visualiza os missionários em viagem árdua pelo interior, de “carrinha” inicialmente, nas regiões onde havia estradas, e depois de carroça através da floresta inóspita. Encontram-se, em seguida, com a “gente vermelha” procurada, contatada por intermédio do catequista e de sua mulher, não pertencentes ao grupo dos

“bosquímanes”, mas à “nobreza cuanhama”. Aqui se vê, uma vez mais, a maior distância existente entre os missionários e seus evangelizando nos ambientes distantes da sede das missões: a intermediação dos catequistas é necessária mesmo para terem acesso a parte da população. Em seguida, afluem diversos indivíduos dessa raça “vermelha” à barraca, atraídos pela distribuição de alimentos e tabaco pelos missionários, cujo intuito era principalmente observá-los, fotografá-los e realizar medições antropométricas de 25 adultos dos dois sexos. Estermann lamenta não ter sido possível estabelecer com os “bosquímanes” a mesma relação, com o “mesmo caráter de espontaneidade – diria mesmo cordialidade – que facilmente existe entre um velho missionário e os indígenas” (*ibidem*, p. 51). Evidentemente, o grau de relação estabelecido com essas pessoas por parte dos missionários foi bastante irrisório se comparado ao convívio diário com os catequistas e alunos internos e externos nas missões, restrito como estava principalmente à troca da carne caçada pelos caçadores-coletores e os produtos agrícolas da missão. Entre os “bosquímanes”, “selvagens”, não foram nem mesmo produzidos materiais litúrgicos: o projeto de evangelização missionário entre eles foi bastante restrito se comparado com aquele realizado entre as populações “bantos”. Quando muito, tentou-se aproximar dos “bosquímanes” nas línguas das populações vizinhas, faladas por eles.

Após essa aproximação inicial, na qual os missionários tentavam chegar-se aos “indígenas” oferecendo-lhes comida e acolhida na missão, estabeleciam-se pouco a pouco relações mais próximas e duradouras. Uma vez mais, não pretendo afirmar que a “espontaneidade” e “cordialidade” das relações na missão impliquem um equilíbrio na correlação de forças entre os agentes. O afeto entre os “velhos missionários” e “seus indígenas” foi um dos principais mecanismos de manutenção da desigualdade entre os agentes. Diferentemente da situação descrita acima, na qual o missionário passava alguns poucos dias acampado em uma barraca na floresta, munido de seu caderno de apontamentos e uma câmara fotográfica, as etnografias produzidas sobre os povos entre os quais trabalhava eram produto de outro tipo de relação: convívio cotidiano no qual se observavam os hábitos e se aprendia a língua, entrevistas, relatos mais ou menos

espontâneos, querelas resolvidas pelos missionários. Sobre o método etnográfico de Estermann, afirmam seus colegas da congregação:

Depressa se amoldou ao estilo da vida missionária, contactando directamente com o povo. Observador perspicaz e (...) etnógrafo curioso, anota tudo o que vê e ouve de interesse para o melhor conhecimento dos costumes e tradições da população local. Regista, mesmo, minuciosas diferenças e variantes, como nos penteados ou nos utensílios usados, etc. (...) Homem compreensivo e respeitador das outras culturas, sempre discordou de medidas drásticas ou bruscas para modificar hábitos ancestrais, pois confiava numa transformação consciente, embora mais lenta. Prevendo esta evolução, pesquisou a recolha da valiosa documentação escrita e fotográfica – arquivo para os vindouros, esforçando-se por ser fiel à realidade. (In: *ibidem*, p. 2)

Muito metódico e fiel ao seu horário de trabalho, não menosprezava todo o tempo que pudesse dar-se à vasta leitura e à recolha de comunicações dos evangelizandos. Quanto mais estes se abriam, relatando o dia-a-dia e os conhecimentos possuídos das variadas fases da vida da etnia, melhor se preparavam para a vida cristã. (In: *ibidem*, p. 5)

Observa-se, pois, uma combinação de métodos que vão de viagens, anotações sobre a cultura material e os rituais “indígenas” às conversas com os próprios evangelizandos. Em dado momento, Estermann revela de onde provêm suas informações: “*Un informateur kwanyama qui m’est resté attaché depuis plus de vingt-cinq ans m’a déclaré ceci*” (*ibidem*, p. 278). As informações obtidas junto a esse tipo de agente foram, sem dúvida, as mais importantes para a conformação do saber missionário sobre os “indígenas”: sabemos que dispunham de pouco tempo para incursões demoradas ao interior, reservado principalmente aos catequistas, e que os habitantes das regiões onde a presença missionária não era significativa impunham, freqüentemente, restrições à participação dos missionários nos rituais locais. As descrições oferecidas a respeito dos “povos primitivos” era, portanto, no mais das vezes filtradas não só pelo olhar do missionário, mas pelos próprios “primitivos” que as relatavam: falantes do português, tendo convivido anos a fio com os missionários da congregação, conhecedores dos diversos contextos envolvidos nessa comunicação e intermediários privilegiados entre eles. Ora, o predomínio da relação com os evangelizandos na constituição desses saberes era tanto maior quanto mais tempo o missionário passasse na missão. Estermann parece ter sido um missionário desse tipo: sobrecarregado de funções administrativas e burocráticas, com as

obrigações de visitas às missões do território, somando-se a elas as inúmeras palestras e viagens ao exterior para divulgar o trabalho missionário e a produção “científica” sobre os “indígenas”, certamente lhe restavam poucos momentos de convívio com “indígenas” muito distantes do universo missionário. Sua perspectiva é condizente com o formato de suas obras: metódico, partindo sempre do particular para o geral, apoiando-se em noções etnológicas correntes, com pretensão de “rigor científico”.

Valente, por outro lado, embora tenha sido superior de diversas missões, passando longos períodos envolvido nas mesmas atividades burocráticas e administrativas, com exceção das atividades de visitador e das viagens ao exterior, preferiu o trabalho de terreno, a presença em missões estabelecidas há pouco, a participação no cotidiano dos “indígenas”. Ao método de Estermann contrapõe-se a vivência caótica do cotidiano de Valente, tanto nas missões quanto no interior, refletida na forma de suas obras: sem começo, meio e fim, uma coleção de impressões e julgamentos esboçados ao acaso, sobrepostos, de “locubrações” lingüísticas sobre o pensamento mais profundo dos “bundos”, corroboradas por sua observação em campo durante 43 anos. O tipo de registro que produz como que prescinde da auto-afirmação de sua presença em campo, bastante recorrente em Estermann. Ao passo que este vez por outra enumera seus informantes já nas décadas de 30 e 40, Valente menciona um ou outro “bundo” *en passant*, sem a preocupação de reafirmar para o leitor a veracidade de seu relato. Quando menciona o caso de uma rapariga indignada com a imposição de seu casamento por parte de seus pais na *Problemática*, por exemplo, o caso é trazido à luz como mera ilustração. O oposto ocorre com o alsaciano, que enumera entre seus informantes inclusive personalidades que foram ou ainda eram *kimbandas*: por exemplo, “uma iniciada, convertida depois ao cristianismo, estando antes da conversão absolutamente convicta da realidade dos factos relatados” (*ibidem*, p. 315). Em outro momento, menciona mesmo relações de cordialidade e confiança com Katana, *kimbanda* ainda atuante:

Quando há meses passei ao pé da sua cubata em visita a um doente, gritei-lhe [a Katana] as minhas saudações de longe. Ao regressar para o lugar onde tinha ficado a minha carrinha, ela e outros habitantes do sítio vieram ao meu encontro para me cumprimentar. Ia eu com pressa e mal parei uns instantes. Mas mesmo

assim foi o suficiente para que ela me confiasse: “tu não te fazes uma ideia de como estou sendo castigada pelos meus espíritos. Não lhes posso fazer mais festas”. Isto interpretado em linguagem profana quer dizer o seguinte: desde os acontecimentos do Congo, ficaram proibidas, como é natural, as reuniões nocturnas, por consequência também as cerimónias espiritas que duram dias e noites. Por outro lado o rito comporta sempre uma oferta de cerveja indígena aos espíritos, cerveja esta que não pode ser substituída por vinho. Ora o fabrico desta bebida é proibido. Se anos atrás era relativamente fácil obter excepções à regra, agora já não existe esta possibilidade. Assim, os espíritos ficam postergados no seu culto que passa por um período de modorra. (*ibidem*, p. 344)

Valente, ao invés de enumerar personagens de seu convívio, reporta-se a situações concretas: a proibição por parte de alguns mais-velhos com relação à presença dos missionários nos rituais de casamento e enterros, a não ser que este fosse “amigo” dos “indígenas”, os serões em volta do fogo. Minha hipótese é de que o maior convívio com “indígenas” de diferentes contextos, aliado à menor formação académica de Valente, fariam com que este considerasse sua convivência com os “indígenas” critério suficientemente válido para corroborar suas afirmações²⁰. Não é necessário apontar “indígenas” concretos, nem tampouco fazer menções constantes a sua presença em campo. Ela é inferida de seus amplos conhecimentos lingüísticos e dos detalhes do cotidiano “bundo”. Nas palavras do próprio Estermann, seria este o método etnográfico mais apropriado, intimamente relacionado ao domínio do vernáculo:

É por demais sabido que não é pelo método da interrogação directa, mesmo se o explorador fala uma língua banta conhecida dos Bochimanés, que se obtêm resultados apreciáveis e positivos. É preciso poder surpreender conversas e cerimónias, é preciso por à vontade o nosso selvagem, agir por forma que ele faça abstracção da presença dum observador estranho. Só assim ele descobrirá, pouco a pouco, todos os seus segredos. (*ibidem*, p. 41)

Não obstante a preferência dada à “observação participante”, segue abaixo um interessante relato de Estermann, que nos permite visualizar de que forma conduzia suas entrevistas, principalmente no que diz respeito a temas aos quais dificilmente teria acesso a não ser através de recém-conversos. O artigo em questão tem o título “Inovações recentes

²⁰ Ressalto, ainda, o fato de que a formação académica mais restrita de Valente não é uma questão individual do missionário, mas uma característica do contexto colonial português no que diz respeito à produção de conhecimento. É sabido que o governo lusitano investiu muito menos do que os outros governos coloniais europeus na formação de intelectuais para dar conta de compreender a situação de seus territórios ultramarinos.

no culto dos espíritos no Sul de Angola”, foi publicado em 1966 e refere-se ao que via como “novidades” introduzidas nos “tradicionais” cultos aos ancestrais:

Foi num interrogatório feito a três catecúmenas muílas, pertencentes à mesma catequese, que nos foram reveladas as novidades espíritas que estamos relatando.

Todas são mulheres e mães de filhos, de entre 18 e 24 anos. Duas contraíram matrimónio natural e a terceira vive em companhia de um homem cristão da mesma etnia.

A primeira interrogada calhou ser a irmã mais velha de nome Nangombe.

- “Tens espíritos?”

- “Sim” - respondeu com a maior naturalidade.

- “Quantos tens?”

Depois de uma curta pausa para fazer a contagem, vem a resposta com a mesma franqueza.

- “Quatro”.

- “Quais são?”

- “Dois *ovikamwila*, um *okamunano* e um *otyikangandyi*.”

Maior número indicou depois Kakinda, a mulher do cristão, pois a pobre mulher encontrava-se possuída por sete destes entes “supernaturais”. Felizmente que alguns deles já se tinham afastado, mas, no momento do exame, ela era ainda habitada por quatro.

(...)

Muito interessante a maneira como ela [Kakinda] explica o estado de espírito em que então se encontrava. Transcrevemos à letra o que ela disse:

- “*Kutyinoñgonok'ale. Tyafwa wapanyala oatake*”.

É de notar que ela emprega a segunda pessoa do singular, em vez da primeira, figura retórica aliás frequente no falar desta gente. Tradução: “Não podes fazer uma ideia (ou: “Não podes ter uma noção exacta, consciente”.) parece que apanhaste um ataque”.

Como se vê, ela exprime-se segundo esta expressão em português, adaptada, é claro, à fonética da língua que fala, por lhe parecer traduzir melhor o que sentiu naquele momento. (*ibidem*, pp. 356-357)

Estermann aparece claramente como condutor do interrogatório. Trata-se da “interrogação directa” desaconselhada por ele mesmo na citação precedente. Ele coloca as questões: se as interrogadas “têm espíritos”, sua quantidade, de qual tipo são, como se apoderam do “possesso”. Interessantíssima é a resposta de Kakinda, a respeito da qual se pode inferir, justamente por ser “a mulher do cristão”, uma relação de maior proximidade com o universo da missão, na qual aparece, em meio à narrativa em umbundu, a palavra

oatake, umbundização de “ataque”. Muito embora o missionário afirme que tenha empregado o termo “por lhe parecer traduzir melhor o que sentiu naquele momento”, é possível enxergar aqui a pactuação de uma convenção no que diz respeito à “possessão”, descrita pelos missionários no século XX não mais como “possessão diabólica”; tendo em vista a chave de leitura psicologizante dos fenômenos observados, a “possessão” aparece como bastante próxima à histeria como descrita pelos estudos psicanalíticos. Esta seria inclusive uma explicação para a predominância de relatos sobre os fenômenos de “possessão” por parte das mulheres, a despeito de haver um grande número de *ovimbanda* do sexo masculino, um dos quais aparece inclusive em fotografia ao lado dos missionários, à porta de sua cubata. O relato acima é emblemático da forma como se vai conformando um código de comunicação nas relações cotidianas entre os agentes na missão. *Oatake*, palavra de origem portuguesa cujo som se aproxima bastante do umbundu e se encaixa perfeitamente em sua gramática após adquirir o designativo de classe “o”, certamente se configurou como noção plausível de ser compreendida por todos os agentes na missão. E o processo por meio do qual se chegou a tal compromisso foi, sem dúvida, a interação entre os agentes em momentos nos quais os “ritos de posseção indígenas” eram postos em questão.

Isso posto, passaremos, no capítulo seguinte, para a constituição do filtro do missionário produtor dos registros, através do qual procuraremos olhar para o código produzido nas relações entre os agentes.

4. A perspectiva missionária e a “mentalidade primitiva”

4.1 Breve introdução ao contexto epistemológico colonial e suas “mentalidades”

A escolha de meu partido teórico esbarra numa importante dificuldade metodológica: como apreender os códigos de comunicação resultantes da relação entre os agentes a partir de registros produzidos principalmente por missionários, ou seja, por apenas alguns dos agentes da missão. Cumpre, pois, realizar um esforço de compreensão dos filtros através dos quais a realidade com que esses missionários se depararam foi apreendida. Para tanto, valho-me principalmente dos escritos dos padres José Francisco Valente e Carlos Estermann, cuja trajetória esforcei-me por reconstituir no capítulo precedente. Escolho estes dois agentes porque, como apontado anteriormente, penso representarem posições distintas, contrastantes e representativas dentro da missão espiritana no Planalto Central: Valente foi autor das obras sobre os Ovimbundu e Estermann escreveu a obra etnográfica mais extensa sobre Angola em língua portuguesa, de enorme repercussão, referência até os dias de hoje. É nessa medida que penso serem as obras de ambos representativas desse filtro, muito embora, como apontado anteriormente, não seja possível generalizá-lo a todos os missionários católicos *tout court*.

Tanto em Valente quanto em Estermann, o uso que fazem da noção de “mentalidade” como via de acesso ao “pensamento indígena” é indispensável para apreender o olhar missionário. Se Estermann vale-se também de outros conceitos, como o de “cultura”, em Valente, de formação francesa, a noção de “mentalidade” é, assim como a de “civilização”, referência central em sua apreensão da alteridade. A mesma noção está presente, embora não com o peso que tem nos escritos dos católicos, em *Umbundu Kinship and Character* de Childs (1949), missionário protestante residente no Planalto Central na mesma época que Valente e Estermann, cuja obra pretendia descrever o “caráter” desse povo, como preconizado pela escola de cultura e personalidade de Ruth Benedict e

Margareth Mead²¹. A noção de “mentalidade” está presente também nos escritos etnográficos do administrador Milheiros (1967, p. 49), ainda que de forma pouco explorada.

É bastante digno de nota que o termo apareça abundantemente na própria legislação colonial. Embora eu não tenha como objetivo explorar essas semelhanças de forma exaustiva, a recorrência indica a existência de convergências bastante significativas na forma de apreensão da alteridade por parte dos produtores dos registros coloniais no território angolano, a despeito das inegáveis disparidades de olhar existentes, por exemplo, entre missionários protestantes e católicos, ou entre missionários e administradores. No Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas para Angola e Moçambique, por exemplo, o posicionamento do governo colonial com relação às questões legais dos “indígenas” é justificado a partir da noção de “mentalidade”, atrelada ao projeto civilizador português:

Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, se assim é permitido dizer, às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e penais, à nossa organização judiciária. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência. (In: THOMAZ, pp. 319-320, grifos meus)

No que diz respeito à Congregação do Espírito Santo, a noção aparece ainda hoje em seus registros sobre a história de sua presença em África, surpreendentemente de forma bastante semelhante ao modo como foi utilizada por seus missionários na primeira metade do século XX. Nas palavras de Koren, historiador da congregação, ao referir-se aos tempos das primeiras missões, “[l]es rapports des premières missions montrent combien il était difficile de faire évoluer les mentalités. (...) Leur obstination [dos missionários] finit par avoir, lentement, raison des mentalités” (KOREN, 1982, p. 514). Assim, mesmo nos escritos pós-coloniais, a congregação continua olhando para os “indígenas” na chave da “mentalidade”, associada à obra “civilizatória” e à necessidade de ajudar os “indígenas” a

²¹ Childs chega a mencionar Lévy-Bruhl em nota de pé de página, colocando-se contra a noção do prelogismo, mas apontando também para as contribuições do autor.

“evoluir”. Se seu discurso atual diluiu essas prerrogativas do trabalho missionário na perspectiva pós-Concílio Vaticano II, na esteira dos debates a respeito da “inculturação” e da valorização da “cultura nativa”²², no período colonial propriamente dito esta foi uma noção de força considerável.

O uso da noção de “mentalidade” no período colonial aponta para o diálogo estabelecido pelos missionários espíritanos com uma certa antropologia que lhes parecia adequada para tratar dos problemas que se colocavam. Entretanto, embora essa noção mantenha relações inegáveis com o universo epistemológico dos etnólogos da época, o uso que dela fazem os missionários é bastante distinto do conceito de “mentalidade” cunhado pela escola sociológica francesa e desenvolvido por Lévy-Bruhl ao longo de sua obra, embora seja dele herdeira indireta. A despeito de não se tratar de uma apropriação *strictu sensu*, mas de uma inspiração e de uma referência implícita – entre outros motivos, porque a obra de Lévy-Bruhl já havia sido duramente criticada na época devido a conceitos como o “prelogismo” –, acredito que estabelecer um paralelo entre o uso que fazem da noção os missionários Estermann e Valente (com ênfase neste último) e o conceito de “mentalidade primitiva” de Lévy-Bruhl, ainda que sem a pretensão de ser exaustiva e definitiva, poderá ajudar a compreender essa noção tão central na forma de olhar para a alteridade desses missionários.

A noção de “mentalidade” está presente em todas as obras de Valente e na grande maioria dos artigos de Estermann. Nas compilações lingüísticas do primeiro, aparece de forma mais ou menos explícita nas introduções e prefácios. Já os textos corridos permitem uma apreensão mais imediata do ponto de vista missionário, em especial *A Problemática do matrimônio tribal* (1985). Esta obra, ao tomar como questão o “casamento tradicional africano”, articula visivelmente a perspectiva missionária e sua proposta de evangelização. A maior parte deste capítulo tratará da obra de Valente sobre o matrimônio,

²² O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) foi realizado com a intenção de redefinir as diretrizes do catolicismo no contexto do pós-guerra e da independência de várias ex-colônias européias. No que diz respeito à missão, representou uma intenção de aliança com os mais pobres e oprimidos e de democratização da ação missionária. Na esteira das inovações veio a necessidade de se olhar para a “cultura nativa” em pé de igualdade e deixá-la exercer influências locais sobre o cristianismo, ou seja, “inculturá-lo”.

buscando compreender as idéias relacionadas à noção de “mentalidade” – que, como veremos adiante, está intimamente ligada a sua concepção de “civilização” –, por um lado, e a forma como essa noção constituiu-se num filtro através do qual o missionário desenvolveu sua argumentação sobre o que considerava a “problemática do matrimônio tribal”, por outro. Essa forma de proceder do missionário, que se aproxima mesmo de um método de leitura da alteridade, é constante em toda sua obra. A presença da noção de “mentalidade” nos escritos tanto de Estermann quanto de Valente é bastante significativa na medida em que aponta não só para o estabelecimento de um consenso quanto à forma de inscrever a alteridade do ponto de vista dos agentes produtores de registros sobre os “indígenas” – como mencionado acima, a noção aparece também em obras de autores não missionários –, mas permite realizar um esboço do referencial epistemológico que norteou a produção de conhecimento e a ação evangelizadora dos espiritanos no Planalto Central angolano na época. Num primeiro momento do texto, delineio o que me parece ser essa idéia de “mentalidade” para Estermann e Valente. Em seguida, concentro-me na utilização da noção por Valente. Mais adiante, estabeleço uma rápida comparação entre a perspectiva dos missionários espiritanos e a teoria de Lévy-Bruhl, buscando compreender o diálogo implícito estabelecido com este autor e a escola sociológica francesa.

4.2 A “mentalidade” de Estermann e Valente

A diferença de trajetória de Estermann e Valente manifesta-se em suas obras etnográficas. Como vimos no capítulo precedente, há diferenças significativas no referencial terminológico mobilizado por cada um deles: Estermann vale-se desde o início do conceito de “cultura”, tomado de empréstimo ao difusionismo alemão, escola etnológica na qual teve sua formação intelectual. Já Valente, que recorre principalmente à bibliografia etnológica produzida pelos missionários portugueses e franceses, vale-se principalmente do paradigma da “civilização”. O termo “cultura” aparecerá em Valente apenas na *Problemática*, obra publicada na década de 80, quando o conceito já havia sido amplamente popularizado com o debate sobre a “inculturação”. Não obstante a apropriação do termo, seu procedimento analítico e discursivo continua sendo o mesmo, não tendo a noção de

“cultura” por ele empregada nem de longe o mesmo peso conferido a “civilização” e “mentalidade”. Já em Estermann, o conceito de “cultura” é bastante significativo, ajudando-o a delimitar as “etnias” que compõem o território angolano e a operar a generalização destas para o conjunto dos “bantos”. Cada qual em seu paradigma, os dois missionários compartilham um evolucionismo sem referências teóricas explícitas, o qual serve de base a seu projeto de auxiliar os povos “indígenas” a superarem os aspectos atrasados de sua “cultura”, “civilização” ou “mentalidade”.

Para além das diferenças de formação, há entre os dois, sobretudo, uma diferença de método: Estermann esforça-se por seguir o que denomina “rigor científico” (ESTERMANN, 1983, p. 18) no tratamento de seu material empírico: descreve e acumula argumentos para uma subsequente generalização. Preocupa-se com o tratamento metódico de suas questões e com o estabelecimento de um diálogo com a etnologia de sua época: em sua obra estão presentes referências aos autores significativos do momento, coloca-se contra ou a favor das teorias vigentes e defende sua posição de cientista, a despeito de ser missionário. Valente, por outro lado, embora aluda freqüentemente à necessidade de olhar objetivamente para a realidade para depois analisá-la, tem uma preocupação decididamente menos pronunciada com a questão metodológica: em sua obra, o procedimento enciclopédico (que receberá tratamento mais aprofundado no capítulo seguinte) tem primazia sobre os métodos da disciplina etnológica de sua época. Este autor entrega-se mais a um acúmulo das informações julgadas relevantes no decorrer de sua observação em campo, tecendo comentários a elas quando considera pertinente. Em sua argumentação na *Problemática*, apresenta um argumento e depois mobiliza exemplos que o confirmem. O método de Estermann preconiza o oposto: que a generalização seja precedida de observação atenta e minuciosa. É possível opôr, a despeito das semelhanças de preocupação entre os dois autores, a pretensão de “rigor científico” de Estermann ao método assumidamente mais plástico de Valente, manifesto principalmente em suas “locubrações etimológicas”.

Na obra dos dois autores, o recurso à psicologia social tem o mesmo objetivo: estabelecer os traços psicológicos que caracterizam o povo “banto”, em Estermann, e “os bundos”, em Valente, para, após comparação com a psicologia ocidental, realizar um

esforço de conservação do que é favorável e de supressão do que é desfavorável à evangelização. Nessa empreitada, o enfoque evolucionista tem papel significativo, na medida em que permite tanto voltar-se às instituições “mais primitivas” e, portanto, mais “puras” e “profundas” desses “povos bantos”, apregoando uma volta a elas quando se julga ser esse o caminho mais adequado, quanto condenar as instituições “indígenas” como degeneradas ou atrasadas e colocar a necessidade da “civilização”. Isso fica patente, por exemplo, no caso do que Estermann vai chamar de “monoteísmo apagado e cuto de espíritos muito vivo” (*ibidem*, p. 182) de forma recorrente em sua obra. Esse mesmo monoteísmo de um deus distante é defendido por Valente (como veremos mais detalhadamente no capítulo seguinte), o qual coloca ao mesmo tempo a necessidade de recuperar o que, na linha evolutiva, já foi um monoteísmo mais radical – como é caso dos bosquímanes, considerados o “povo mais primitivo de Angola” (*ibidem*, p. 46) – e de erradicar a degeneração representada pelo culto “pagão” aos ancestrais. Buscam-se, assim, nas formas “mais primitivas”, as formas “mais puras” do pensamento humano, colocando-se a possibilidade de um resgate de algo que, em essência, já se encontraria latente: em última análise, o monoteísmo, essência última do ser humano, presente nos povos “mais primitivos” - os “bosquímanes” - de forma acentuada, e de forma degenerada entre os “bantos”, se resgatado da maneira correta, possibilitaria conduzir esses povos ao cristianismo pela via de suas próprias “crenças”.

É nessa linha que ambos os missionários procurarão compreender a psicologia desses povos, esforço no qual o domínio das línguas locais adquire lugar central. O conhecimento lingüístico como via de acesso a um pensamento mais profundo justifica o aprendizado do vernáculo pelos missionários mesmo em regiões nas quais o conhecimento do português já é bastante significativo entre a população local:

Embora haja nos centros mais importantes e nas aldeias das Missões bastante indígenas que entendem e falam mais ou menos correctamente o português, a quem queira entrar em contacto íntimo com estes povos, conhecer os seus costumes, surpreender a sua mentalidade, fazer obra civilizadora actuando sobre as faculdades psíquicas, ainda será para muitos anos indispensável a prática duma língua indígena. (*ibidem*, p. 33, grifo meu)

É a partir desse tipo de raciocínio que se compreendem as compilações de elementos da oralidade “tradicional”: os provérbios, os contos e as adivinhas. Essa relação entre língua e “mentalidade” é recorrente entre os missionários da congregação. Embora em Estermann o recurso à etimologia seja menos explorado, podemos observar no trecho abaixo semelhanças bastante significativas com o método etimológico de Valente, analisado a seguir. Os dois diferem, entretanto, na medida em que Estermann, numa abordagem comparativa, preocupa-se em enumerar a presença do mesmo elemento em diversas “etnias”, generalizando em seguida suas conclusões para “as línguas deste grupo”, faladas pelos “bantos”, ao passo que Valente concentra-se exclusivamente nos “bundos”:

Indicamos atrás a palavra longa de que provavelmente deriva o nome Kalunga. Ora com o dito prefixo transforma-se este radical em ndunge, que é um “plural tantum” e quer dizer: o juízo, a inteligência. Temos em herero: ozo-ndunge, em nyaneka ono-ndunge, em kwanyama e-ndunge e em mbundu: olo-ndunge. Mas se há muitas semelhanças entre as línguas deste grupo, também não faltam diferenças. (*ibidem*, p. 32)

É digno de nota que ambos os autores utilizem, em diversos momentos, a noção de “mentalidade” como justificativa para as práticas de seus “indígenas”. Ao retirar de seus potenciais cristãos a culpa pela realização de práticas “pagãs”, como o “culto aos ancestrais”, a “feitiçaria” e diversas “superstições” e localizá-la na “mentalidade” desses povos, colocam justamente a possibilidade de sua superação a partir de uma mudança de mentalidade. Haveria, portanto, uma “mentalidade banto” geral, manifesta de forma abstrata nesse “monoteísmo apagado” e no “culto aos ancestrais”, e “mentalidades” étnicas específicas. O esforço de caracterização da “mentalidade” de cada uma das “etnias” de Angola – no qual Valente incumbe-se dos “bundos” – leva, posteriormente, a uma generalização no que diz respeito aos “bantos”. Assim, poder-se-iam traçar diretrizes gerais para os “bantos” e específicas para cada “etnia”.

É nesse sentido que Estermann se concentra sobre a “possessão espírita entre os bantos” (*ibidem*, p. 65) e reúne exemplos das mais variadas “etnias”: trata-se do esforço de generalização abstrata, em termos de “possessão espírita”, dos fenômenos de possessão ocorridos nos cultos aos ancestrais nas diferentes regiões do território angolano. A

psicologia social fornece-lhe os elementos para compreender o que descreve como o fenômeno de

alteração do estado psíquico normal em indivíduos possessos. Com efeito, a persuasão íntima de um desses seres extranaturais ter-se apoderado das faculdades mentais, aliada ao poder hipnotizador do Kimbando iniciador, exercido num ambiente de forte excitação nervosa, é de crer que possam ser factores determinantes para a dita transformação psíquica. (*ibidem*, p. 67, grifos meus)

A psicologia social vem ajudar o autor a caracterizar o fenômeno de possessão como decorrente de um estado psíquico promovido pelo entorno dos médiuns. É significativo que atribua a prática da possessão principalmente às mulheres, mais propensas à histeria na teoria freudiana que inegavelmente embasa toda essa discussão, e ao seu “alto grau de sugestionabilidade”, a despeito do grande número de “*kimbandas*” homens:

Dado o ambiente de espiritismo, de simbiose estreita com os antepassados em que vivem os nossos indígenas, é fácil compreender que eles possuam como que um sentido especial para tudo quanto seja tido por manifestação destes entes. Têm a vontade sempre pronta a aceitar todas as suas exigências, que vão, como vimos, até sacrificar as próprias faculdades psíquicas e físicas para as pôr ao serviço de um antepassado. O estado de transe que é a comunicação mais expressiva entre um mortal e um antepassado; creio que se explica facilmente pela dupla ação da sugestão: a hetero – e a autosugestão. Embora não haja testes científicos para poder confirmar esta asserção, julgo que um contacto prolongado com esta gente fornece muitos exemplos de um alto grau de sugestionabilidade, sobretudo no que diz respeito aos indivíduos do sexo feminino. (*ibidem*, p. 345)

Estermann desenvolve uma explicação do fenômeno de possessão que o relaciona ao psiquismo dos “bantos”, expresso em sua “mentalidade”. Valente, por sua vez, vale-se menos da psicanálise e das teorias “científicas” de Estermann em seus escritos. Seu principal método de acesso aos significados dos elementos constituintes dessa “mentalidade” dos “indígenas” é o recurso à etimologia. Concentro-me a seguir na noção de “mentalidade” presente na obra de Valente, em seu método etimológico e em seu propósito último: a “mentalização”.

4.3 A “problemática do matrimônio tribal” e a noção de “mentalidade” nos escritos de Valente

O principal problema apresentado por Valente n'A *problemática do matrimônio tribal*²³ (1985) consiste no fato de o casamento “tribal”, como praticado “pelos africanos”²⁴, ir contra o que denomina “lei natural”, que seria a lei divina para os povos “não-civilizados” e “não-cristãos”, determinadora de um comportamento “natural”, esperado dos povos que não tivessem ainda tido contato com a doutrina cristã, e portanto admissível até o momento de sua conversão. Assim, coloca-se como problema para o missionário discutir em que medida o casamento praticado pelos não-cristãos se adequaria ou não a esse modelo de casamento “natural”: baseado no amor, no consentimento mútuo e na constituição de uma família a partir dos cônjuges, e não na anexação da família dos cônjuges à família do “patriarca”. (VALENTE, 1985, pp. 13-14). A distinção entre as duas formas de casamento aparece como necessária porque seria indispensável extirpar os elementos não condizentes com esse estado de natureza para que não entrassem em conflito com os desígnios divinos. Os casamentos simultaneamente “pagãos” e “não-naturais” apontariam para a “degeneração” de uma instituição vista como fundadora da sociedade humana. As uniões realizadas em desacordo com a “lei natural” eram, portanto, classificadas como “concubinato”, motivo pelo qual deveriam ser declaradas inválidas pelos missionários.

Do exposto acima decorre, portanto, que a evangelização é concebida em etapas: num primeiro momento, caberia aos missionários extirpar os costumes que afastassem os “não-cristãos” da natureza. Como baliza para o “natural” e o “degenerado”, recorreu-se a exemplos retirados das narrativas bíblicas – principalmente o Antigo Testamento e os Evangelhos –, ao direito canônico, a discursos proferidos por autoridades eclesiásticas e às informações compiladas por Valente no que diz respeito aos usos e costumes locais durante o período em que conviveu com os Ovimbundu como missionário. Todo o esforço de reflexão do autor será pautado pela tentativa de estabelecer linhas

²³ Doravante, *Problemática*.

²⁴ É digno de nota que Valente se refira aos “africanos” em geral, embora seus exemplos empíricos se restrinjam aos “bundos”. Esse procedimento está estreitamente relacionado à noção de mentalidade empregada e estendida pelo autor a todos os africanos, como veremos adiante.

divisórias entre naturalidade e degeneração, num primeiro momento, e cristianismo e paganismo no momento seguinte, principalmente com base na forma de realização das cerimônias de casamento e dos preceitos morais implicados por elas.

Essa necessidade de definição sobre a validade ou não dos casamentos advinha do problema prático que se colocava para os missionários no cotidiano da missão no que dizia respeito ao catecumenato: não se poderiam admitir catecúmenos que vivessem em concubinato para serem iniciados na doutrina cristã. Em relação a isso, é sugestiva a estupefação de Valente com o fato de essa regra nem sempre ser seguida por todos os missionários. Coloca como problema o batismo de não-cristãos que coabitavam em união não-natural, e portanto inválida, por parte de outros missionários, quando seria necessário primeiramente validar essa união, caso fosse considerada natural²⁵.

Após se certificarem da naturalidade da união pagã, caberia aos missionários apresentar-lhes a doutrina cristã e o caminho a ser percorrido em direção à “civilização”. Ora, a cada um dos estágios que compunham o percurso rumo à “evolução” e ao “progresso” corresponderia uma “mentalidade” distinta. Nas palavras de Valente, cumpriria encontrar uma solução para isso que via como problema, pois Angola necessitaria de uma “mentalização a nível nacional para a desprender de todos os tabus antigos” (*ibidem*, p. 11). No trecho acima aparece um desdobramento dessa noção de “mentalidade”: a idéia de “mentalização”, cunhada pelo missionário na obra *Paisagem africana* (VALENTE, 1973a, p. 128) e utilizada ao longo de toda a *Problemática*. Esse desdobramento implica a transformação da “mentalidade”, resultante dos avanços trazidos pelo “progresso” e pela “civilização”. Se os “africanos” prendiam-se aos tabus por uma questão de “mentalidade”,

²⁵ Essa divergência na forma de proceder dos diversos missionários contribui para o argumento de que é necessário olhar para os missionários como agentes distintos. O autor da *Problemática* era certamente representante de uma posição distinta no âmbito da missionação, dedicando-se à reflexão sobre a realidade local e sobre como incidir sobre ela. Ao mesmo tempo que essa queixa de Valente sobre o proceder dos outros missionários remete-nos às críticas freqüentemente dirigidas às missões católicas, de que teria feito vista grossa a uma situação que contradizia sua própria proposta (crítica veemente principalmente por parte de outras denominações religiosas – ver Henderson, 1992; Péclard, 1995), alerta-nos para a particularidade da posição do missionário e aponta discretamente o problema de os registros escritos sobre as missões terem sido, em sua maioria, realizados pelos missionários mais intelectualizados e comprometidos com a criação do projeto evangelizador, afastando-nos da realidade do cotidiano da maioria dos outros religiosos em campo, em sua maioria menos intelectualizados e, por isso mesmo, não produtores desse tipo de registro.

deixariam de fazê-lo a partir da mudança desta. A grande questão para Valente torna-se, portanto, discutir qual a melhor forma de realizar essa transformação e qual o objetivo a ser alcançado.

Uma vez que se considerava que essa “mentalidade” tinha conteúdos, o esforço missionário consistia, em linhas gerais, em descrevê-los para em seguida analisá-los: contrapor seus elementos problemáticos a elementos da “mentalidade” cristã ou ocidental, traduzindo-os para o universo cristão de modo a delimitar em que medida se sobrepunham ou havia dificuldade de transposição de elementos. Esse processo de “mentalização” seria, em última análise, um processo de “fundir mentalidades” (VALENTE, 1964a, p. 9): os africanos apresentavam aos missionários um conjunto de usos e costumes que implicava uma certa configuração mental; entre esses elementos, havia alguns bons, a serem conservados, e outros ruins, a serem extirpados. O mesmo ocorria, por outro lado, com a “civilização ocidental”, portadora também de problemas e de soluções. A “fusão de mentalidades” ideal seria, portanto, a reconfiguração de uma “mentalidade” comum às sociedades africanas e ocidentais, nas quais se conjugassem apenas os elementos positivos de ambas as “civilizações”. Se a evolução era colocada como patamar desejável a ser atingido pelos africanos, a civilização africana também representava um momento evolutivo no qual ainda não se haviam degenerado certos valores essenciais à natureza humana, como a valorização da vida em comunidade e a efervescência do religioso. É nesse sentido que Valente afirma que “a marcha organiza-se conforme as pernas: rejeitar tudo seria injustiça, aproveitar tudo seria temeridade” (*ibidem*, p. 10). Caberia ao missionário o esforço de realizar essa triagem.

Além dos substantivos “mentalidade” e “mentalização”, o verbo “mentalizar” aponta para esse movimento progressivo. Na introdução à obra, Valente declara ser impossível “decretar leis sem mentalizar o povo” (VALENTE, 1985, p. 12). Essa conjugação dos estágios mentais com o processo evolutivo leva-nos a imaginar a passagem de um patamar mental a outro, estando a idéia de progresso vinculada à superação paulatina dos diversos patamares, delimitados a partir do conteúdo observável na “mentalidade” de um determinado povo em um dado momento evolutivo. Ora, se a noção de “mentalidade”

está estreitamente vinculada ao que Valente denomina “estruturas”, a mudança nos dois âmbitos teria necessariamente de ocorrer de forma simultânea; ou seja: à “mentalidade tribal” corresponderia uma “estrutura tribal”, e à “mentalidade ocidental” uma “estrutura” social característica do Ocidente.

Na realidade, parece haver uma precedência da mudança estrutural, em termos de organização social, com relação à mudança mental, uma vez que o autor afirma em diversos momentos ser o meio determinante em relação a seus habitantes. Afirma: “Diz-se que o ambiente amolda o homem. Querendo, pois, elevar o homem, só conquistando o ambiente e elevando-o também. Ambos são correlativos. Nesta correlatividade, só debelando as causas, se remediariam os efeitos” (*ibidem*, p. 33). A proposta do missionário é, portanto, a de uma mudança estrutural, que levaria a uma mudança na “mentalidade”, entendida ao mesmo tempo como psicológica e social. E como os povos sob responsabilidade dos missionários não introduziriam mudanças a essa “mentalidade” por si só, ou o fariam apenas muito lentamente, caberia aos missionários encontrar o caminho para incentivá-los a fazê-lo: a mudança dos conteúdos da “mentalidade” a partir da mudança na estrutura social “indígena”, o meio influenciando seus habitantes.

4.4 Os conteúdos da “mentalidade”

Valente dedicou grande parte de sua obra a um esforço de descrição e compreensão dos conteúdos dessa “mentalidade”, os quais abrangem elementos como provérbios, usos e costumes, traços psicológicos da sociedade em questão e conteúdos de seu pensamento. O missionário afirma, em sua introdução à *Seleção de provérbios e adivinhas em umbundu*, tê-la realizado com o intuito de “sondar a mentalidade bundu”, pois no esforço evangelizador, “a construção do edifício deve iniciar-se pelo compulsar dos materiais com que se conta” (VALENTE, 1964a, p. 9). Os provérbios e fábulas em umbundu são, por exemplo, conteúdos dessa mentalidade, o que justifica todo o esforço empreendido para a realização das coletâneas. O autor afirma, com relação à compilação de fábulas:

Ao colher os elementos para a minha *Paisagem Africana*, alegrei-me com a profusão das fábulas em que [os] sentimentos de dignificação da mulher se manifestavam. Se essas fábulas me libertavam de um pesadelo, para descobrir um ponto de apoio e de referência para activar a sua promoção, via ali que não trabalharia em vão, porque, através dessas fábulas, notava bem quais eram as suas disposições para as alcançar. (VALENTE, 1985, pp. 157-158)

Considerando-se que o missionário coloca como um dos problemas a serem superados na “estrutura tribal” e na “mentalidade” africana a posição de subserviência da mulher com relação ao homem, a recolha dessas fábulas em busca de elementos na “mentalidade” dos “indígenas” justificava-se porque esses elementos, ao apontar as “disposições” dos Ovimbundu, indicavam também as possibilidades a serem trabalhadas pelo missionário de modo a atingir seus objetivos. Valente realizará um esforço semelhante de descrição desses conteúdos na obra referente ao matrimônio, como veremos a seguir.

Embora o missionário não coloque as coisas dessa forma, trata-se de delimitar o universo do pensável para esses “indígenas” de modo a propôr mudanças de conteúdo que levariam a uma mudança mental. Quando se refere, por exemplo, ao fato de os jovens não terem autonomia para decidir quanto ao próprio casamento, propõe a “mentalização” a partir do incentivo à maior autonomia nesse sentido. E quanto maior a autonomia, maior a mudança de “estrutura”, e portanto de “mentalidade”. Esse processo de mudança se apresenta, pois, num jogo dialético entre a estrutura social e a configuração mental, processo impulsionado pela ação missionária sobre o comportamento dos indivíduos e corroborado pelos preceitos da doutrina cristã.

Entretanto, é importante ressaltar que não se trata de uma compilação exaustiva dos conteúdos da vida “indígena”: o missionário compulsa os elementos que lhe aparecem como mais significativos – e o faz a partir de sua vivência cotidiana dos problemas que o trato com a alteridade lhe apresentam na missionação – e depois aciona alguns deles como explicações *ad hoc*. No caso dos provérbios, possibilitam-lhe ao mesmo tempo ter acesso à “mentalidade bundo” e agir sobre ela, pois dominar a forma de expressão vernacular aumentaria seu potencial de convencimento, como o próprio missionário afirma (VALENTE, 1964a). A compilação de fábulas insere-se na mesma lógica. Já o problema do

matrimônio aparece como crucial por ter sido essa uma questão em relação à qual os missionários enfrentaram dificuldades significativas. Se nos relatórios e obras referentes aos Ovimbundu, tanto de caráter confidencial e restrito quanto para o grande público, esse povo é caracterizado como extremamente dócil e aberto à evangelização e ao progresso, as cerimônias do “casamento tradicional” se apresentaram como praticamente inextirpáveis. E isso não só nos escritos dos missionários, mas também nos registros de antropólogos que estiveram em campo no mesmo período que Valente e ainda posteriormente, como Edwards (1962) e Berger (1979), a despeito de todas as proibições dos missionários e do governo colonial no que tange às práticas “pagãs” por parte dos “cristãos”. É digno de nota que a cerimônia de casamento dita tradicional esteja fortemente relacionada ao “culto dos ancestrais” e aos momentos rituais em que ele tem centralidade. A presença das cerimônias “tribais” de casamento entre os “indígenas cristãos” era, ao lado dos funerais, motivo de intensa preocupação entre os missionários, que lhes proibiam qualquer prática que remetesse ao que circunscreviam como pertencente à esfera da “religião pagã”.

A obra de Valente sobre o matrimônio pode ser vista, portanto, como uma estratégia, um esforço de convencimento sobre as razões para se modificar esse aspecto central da “estrutura” – e, conseqüentemente, da “mentalidade” – dos Ovimbundu, uma vez que a tentativa missionária de conferir centralidade aos aspectos civil e religioso do casamento, em oposição à cerimônia “tradicional”, havia claramente falhado. A esse respeito, é notável que a *Problemática* date da década de 80, tendo sido publicada quando Valente já se havia distanciado do terreno e voltado a Portugal. Além disso, duas décadas após o Concílio Vaticano II, o diálogo a respeito da inculturação já estava bastante estabelecido. Isso nos permite imaginar o quanto essa mesma questão não teria sido um motivo central de preocupação para os missionários anteriormente, considerando-se que Valente chegou a Angola em 1937, momento em que o projeto de evangelização estava, aos olhos dos missionários e agentes coloniais, bem menos consolidado.

Abaixo, o relato de uma tentativa de diálogo com o “cacique da aldeia” para convencê-lo a permitir que seis casais que já haviam passado pela cerimônia religiosa do

matrimônio habitassem a mesma residência ainda que o processo de acerto de contas do alambamento²⁶ não tivesse sido concluído:

Ao insistir pela coabitação imediata, o cacique da aldeia interpôs-se e respondeu-me, justificando as delongas:

- São seis e, numa aldeia como esta, em que somos tão poucos, não podia haver seis bodas concomitantes. Escalonámo-las e decidimos fazer uma em cada domingo. Deste modo não haveria melindres possíveis da parte dos convidados, impossibilitados da comparência. Assim toda a aldeia participa em cada uma das bodas!...

Era um facto comprovado, porque evidente, de que as bodas, que nos outros povos são concomitantes com a cerimónia litúrgica, neste povo umbundu eram imprescindíveis para declarar o casamento como efectivo!... (VALENTE, 1985, p. 24)

A tentativa de convencimento foi, do ponto de vista missionário, claramente fracassada, tendo esse fracasso sido reiterado ao longo dos anos de evangelização. Situações semelhantes são também descritas por Edwards (1962, p. 118). O missionário chega a afirmar que lhe era vetada a presença em qualquer dessas cerimônias enquanto missionário: era permitido participar apenas aos missionários que fossem convidados pelos moradores da aldeia na condição de amigos, jamais como religiosos.

Nestas circunstâncias, se a sua presença era válida perante a Igreja, estaria a mais perante a tribo. E falo não por mim, mas pelos factos, quando me via compelido a suspender as visitas missionárias a catequeses, em que se realizava um matrimónio tribal: *“a festa é nossa, não é tua...”* argumentavam os participantes nessas bodas. (VALENTE, 1985, p. 175, ênfases no original)

O missionário considera um problema que o “matrimônio cristão” seja para os africanos um complemento do “tribal”, sendo o último visto como infinitamente mais importante por eles. O casamento legal ou cristão seria uma questão de escolha pessoal, não obrigatória, reconhecido pela comunidade apenas após validação pela cerimônia “tradicional”. Valente relata que, segundo as leis de Angola no período em que missionou no Planalto Central, o missionário poderia realizar o casamento canônico sem o consentimento ou presença dos pais. Entretanto, raramente o fazia, convidando os pais a estarem presentes na cerimônia religiosa católica para que dessem seu consentimento oral

²⁶ “Alambamento” é a palavra que se usa em Angola para designar o que é conhecido na literatura africanista como o “preço da noiva”, entregue pelo futuro marido à família da noiva.

em nome de toda a comunidade. E o casamento canônico, embora precedesse a “cerimônia tribal”, ficava pendente de ser efetivado até a realização desta (*ibidem*, p. 173).

A disputa simbólica entre o casamento civil e religioso, por um lado, e o casamento “tradicional”, por outro, prolongou-se para além do período dispensado em campo por Valente, dando ensejo inclusive ao esforço de sistematização da questão em forma de livro, com o intuito de defender a posição missionária e produzir convencimento. E não é à toa que seja justamente nessa obra, fruto de uma dificuldade de campo do missionário, que apareça de forma mais sistemática a grade de leitura da alteridade mobilizada por ele.

Um costume inveterado num povo através de séculos dificilmente se vence. Senti-o profundamente quando, depois de anos de catequização, um casamento canônico ficava pendente da celebração das reminiscências da cerimônia tribal, para que os esposos passassem a coabitar!...

Um quebra-cabeças para todos os missionários que arrostavam contra tal mentalidade.

Perante a dificuldade em superá-la, apela-se para que tal mentalidade seja reconhecida como válida a fim de se encontrar uma plataforma de entendimento entre ela e as exigências de um casamento canônico. (*ibidem*, p. 129)

Um dos adversários centrais nessa disputa simbólica pela definição do casamento foram, sem dúvida, os mais-velhos, aos quais cabia a chefia das aldeias, designados por Valente de “patriarcas”²⁷. Eles colocariam dificuldades à ação missionária por impedirem aos jovens a livre escolha de seus cônjuges. Ora, essa decisão dos patriarcas estaria explicitamente relacionada à “religiosidade” africana, pois o patriarca seria o vínculo supremo da “tribo” com seus ancestrais: sua autorização serviria para que os “espíritos tribais” favorecessem o casamento. A recusa dos Ovimbundu em abrir mão da cerimônia estaria, portanto, fundada no medo das sanções que certamente sofreriam dos ancestrais em caso de não-cumprimento dos rituais por eles prescritos, argumento igualmente mobilizado nos escritos de Estermann (1983, p. 344). Nas palavras de Valente:

Àquilo que, nas sociedades ocidentais, se apelidaria *despotismo* por parte da responsabilidade do patriarca de tomar sobre si a responsabilidade da iniciativa e da conclusão de um matrimônio tribal realizado por um dos seus filhos, ou na

²⁷ Os termos empregados por Valente para designar o parentesco patrilateral ou matrilinear são, respectivamente, “patriarcado” e “matriarcado”. Coloca-se como contrário a ambos, ressaltando como necessária a centralidade da família nuclear cristã para a sociedade.

contratação das duas alianças, as sociedades africanas não-cristãs vêm no facto *o cumprimento de um dever religioso*.

Segundo esta visão, os nubentes não-cristãos vêm, na vontade dos pais, a vontade superior dos espíritos tribais (seus familiares falecidos, mas vivos na vida do Além), os quais inspiraram a esses pais o casamento em vista. Os pais são apenas e tão somente intérpretes da vontade dos espíritos, contra os quais nada pode a vontade humana.

Intérprete credenciado das aspirações dos espíritos tribais sobre o destino marcado para seus filhos, o patriarca apela para a submissão destes como ele próprio se sente submetido.

É o sentimento generalizado de todo um sistema vigente, com base na religiosidade que mentalizou um povo, indo ao ponto de criar as suas estruturas. Estruturas e religiosidade fundem-se neste sistema. (VALENTE, 1985, p. 91)

O excerto acima apresenta o “matrimônio tribal” como “dever religioso”, explicação para seu arraigamento tão profundo na sociedade. O grande problema, no fundo, é de submissão: do ponto de vista missionário, os “africanos” deveriam submeter-se não à vontade dos espíritos ancestrais, representados no mundo dos vivos pelos “patriarcas”, mas à doutrina dos missionários católicos, representantes no mundo dos vivos do deus cristão. A questão do matrimônio torna-se ainda mais fundamental a partir da afirmação de que as “estruturas” e a “religiosidade” são inseparáveis nesse sistema: para introduzir mudanças na religiosidade desses povos, seria imprescindível transformar suas estruturas. E seriam justamente essas estruturas – religiosas em sua essência – que teriam “mentalizado” o povo. As “estruturas sociais” e a “religiosidade”, fundidas, só poderiam ser mudadas pela ação conjunta da “civilização” – que transformaria as estruturas sociais – e do cristianismo – que transformaria a religiosidade e, portanto, a “mentalidade” dos “indígenas”. Daí a proposta de “mentalização” defendida por Valente. Com relação à dialética entre “estrutura” e “mentalidade”, o trecho abaixo ajuda-nos a vislumbrá-la com mais clareza:

Como toda a estrutura vivida ao longo dos séculos se incarna na alma de um povo, compreende-se a dificuldade em desassociar os poderes dos pais e os direitos dos filhos. [Há] falta de elementos que conduzam a uma prova de autenticidade histórica sobre a instituição dessas estruturas, acima das leis de um tradicionalismo que formaram mentalidade, mas sempre contingentes devido às alterações do ambiente. (...) Mancomunados com tais estruturas, que formaram a mentalidade africana, os patriarcas tribais não abdicam dos seus direitos. (*ibidem*, pp. 15-22)

No excerto acima, fica explicitado que a “mentalidade africana” teria sido formada por essas estruturas. Haveria aí, pois, uma relação de causa e efeito entre uma determinada “estrutura” social e a formação de uma determinada “mentalidade”. Ora, os “patriarcas” seriam os representantes por excelência dessa estrutura e dessa mentalidade; da estrutura, “incarnada” na “alma de um povo”, da qual adviria essa “mentalidade”, resultaria a dificuldade de mudança. O missionário chega a afirmar que as estruturas “mentalizam e socializam” o homem. Ele deve, pois, libertar-se dessas “estruturas” para que sua “mentalidade” mude. E essa “mentalidade” é compreendida, aqui, como simultaneamente social e psicológica. É nesse sentido que se justifica a ação de mudança em termos legais. A introdução da necessidade do consentimento para o casamento, por exemplo, levaria a uma mudança na “estrutura”, que conduziria, por sua vez, a uma mudança na “mentalidade” desse povo, abrindo-a para a recepção do cristianismo. Eis a proposta da “mentalização”.

No que concerne à defesa de Valente da necessidade de consentimento por parte dos cônjuges, principalmente da mulher, o trecho abaixo é bastante ilustrativo:

Notei, durante a cerimônia religiosa na Igreja, antecedida sempre das preleções necessárias a cargo de um missionário ou de um representante seu, e onde tudo era desbobinado e esmiuçado... que, apesar das explicações dadas, grande parte das nubentes, durante a cerimônia e na emissão do consentimento em vez de responderem com o *ndiyongola* = quero, empregavam um furtivo *nditava* = aceito!...

E sabe-se quanta diferença vai de um *quero*, resoluto e espontâneo saído do coração, a um *aceito*, pronunciado entre dentes e de cara ao lado!...

Tal *aceitação* (por não poder ser de outra maneira) deixava-me sempre perplexo quanto à medida em que a vontade se comprometia, o que me obrigava a fazer um pedido de rectificação... não fosse caso de um enigma, como uma ou outra vez me aconteceu, em que a rapariga disse redondamente que: Não!...

E uma destas raparigas, de nome Micaela, da aldeia de Catala, em Caluquembe, foi ao ponto de afirmar:

Okukwela, ndikwela, momo olonjali vyandisiliñginha, pwāyi v'onjo yahe sikalyatelamo (Lá casar, caso, porque meus pais mo impuseram, mas na casa dele nunca lá porei os pés)!

E sabe-se do que uma mulher enraivecida é capaz!...

Por aqui se deduz a falácia do apelo para a vontade implícita, por parte daqueles que tentam justificar a conservação da cerimônia tribal!... (*ibidem*, p. 143)

Como conteúdo dessa “mentalidade” aparece, portanto, o exercício do “patriarca” do poder de escolha do cônjuge e a ausência de emancipação dos jovens com

relação à estrutura patriarcal. Junte-se a isso o problema posto pela transformação do laço conjugal em laço social e a necessidade de pagamento do “dote” à família da noiva que, “por influência do mercantilismo, teria se transformado em especulação” (*ibidem*, p. 19), levando ao individualismo²⁸ das mulheres, que se viam objeto de disputa pelos homens, e à poligamia, pois os homens mais jovens não dispunham de meios para angariar a quantia necessária para dar procedimento à “compra da noiva”.²⁹ A presença desses problemas é explicada, em larga medida, por dois traços psicológicos – também conteúdos dessa “mentalidade” – que dialogam com a “estrutura”: a “imobilidade” e o “conformismo”, irmãs da “proverbial inconseqüência da alma negra”, reiteradamente apontada por Estermann em sua etnografia (por exemplo, 1983, p. 31).

A engrenagem social dispôs do homem, que perdeu a sua personalidade. Gostos? Só em conformidade com a orgânica tradicional; a preguiça mental instalou-se no homem, desabitando-o de pensar em qualquer mudança e levando-o a considerar como inoportuna qualquer melhoria. *Conformismo e imobilidade* são as suas características. (VALENTE, 1985, p. 33, ênfases no original)

Entretanto, o fato de o “matrimônio tribal” estar impregnado da “religiosidade africana”, vista como principal promotora dessa “imobilidade” e desse “conformismo”, aponta para um possível caminho de “fusão de mentalidades”. Essa “religiosidade”

²⁸ Esse individualismo, ocasionado pelo reconhecimento dos filhos de pais casados apenas civilmente e pela repressão à poligamia por parte das missões, traria, para Valente, basicamente três problemas: o aumento das taxas de divórcio, a prostituição e a desvalorização da vida comunitária.

²⁹ Embora Valente problematize a simples equiparação do alambamento a uma transação comercial em alguns momentos do texto, seu posicionamento é, em linhas gerais, de que o envolvimento de valores monetários no processo de noivado denigre a mulher e coloca problemas sociais sérios, como por exemplo o baixo nível de natalidade ocasionado pelo casamento da maioria das mulheres com anciãos, para além da poligamia, inaceitável. A citação a seguir resume a posição do missionário com relação ao caráter monetário das negociações do casamento: “A mulher considerada coisa. O dote não deixa de ser contrato, quaisquer que sejam os argumentos utilizados. E é contrato bilateral não da entrega mútua dos noivos, mas contrato bilateral em que “o dinheiro comanda e movimenta”” (1985, p. 68). Para corroborar seu argumento, o missionário recorre à lingüística, mostrando como os termos utilizados na negociação entre a família da noiva e do noivo são os mesmos utilizados em transações comerciais, e à história conjectural, reconstituindo todo um percurso que refletiria a evolução de um sistema baseado inicialmente na troca de mulheres entre famílias para dar conta de que todos os homens da sociedade se casassem, passando pela instituição do dote como forma de compensação para as famílias que possuísem apenas mulheres, até a instituição do dote como transação comercial. A idéia subjacente tanto ao argumento lingüístico quanto à reconstituição histórica é de que nos primórdios tudo teria sido diferente. Estando esses primórdios gravados nas camadas mais profundas da “mentalidade” desses “africanos”, a transformação pretendida seria efetuada evocando-se essas instâncias primordiais da conformação mental.

indicaria uma disposição intrínseca dos “bundos” para a religião, cabendo aos missionários extirpar os elementos nocivos e substituí-los pelos elementos da doutrina cristã, de modo a configurar uma cerimônia de casamento aceitável para todos. No excerto abaixo aparecem de forma bastante clara a presença dessa “religiosidade”, a questão delineada acima referente à validade do casamento “natural” e o caráter mais evoluído do casamento cristão, elevado por Cristo a sacramento, bem como as possibilidades de cristianização desse matrimônio:

Da parte do africano, tanto ancião como jovem, segundo a mentalidade da sua religiosidade tradicional, há a convicção de que *toda a sua vida é por essência sacralizada*.

O homem, em face do mundo invisível, vê toda a sua vida debaixo de um prisma espiritualista, visão esta em que a mulher participa também, desde o seu nascimento ao seu casamento e, a partir deste, logo que sinta em si a esperança de se transformar em mãe.

O homem africano não é um elemento isolado do universo, nem um simples número, mas vive em comunhão com o universo, como parte integrante tanto do universo visível como do universo invisível. Faz parte de um todo.

Quanto ao aspecto religioso do matrimónio nas religiões não-cristãs, dentro da sociedade africana, insere-se no aludido prisma espiritualista. Considerado, porém, dentro da religião natural, é a união legítima dos dois esposos abençoada pelo Criador. E esta *união legítima* em casamento natural foi elevada por Cristo a Sacramento.

A dificuldade está ou estaria então em saber-se: num matrimónio tribal haveria casamento natural. Cristão não há com certeza.

A Igreja aceita a validade e liceidade de um casamento natural, quando celebrado entre não-cristãos, *contanto que se conforme às leis da natureza e não atente contra elas*, como sejam o consentimento explícito dos nubentes e todos os factores anexos. (*ibidem*, pp. 35-36, ênfases no original)

4.5 O método da “mentalização” e as “locubrações etimológicas” de Valente

Na idéia de “mentalidade” e de “fusão de mentalidades” articulava-se um mecanismo de acomodação entre a particularidade dos Ovimbundu e a universalidade do cristianismo. Entretanto, não se tratou de um esforço sistemático e rigoroso de fazer dialogar essas duas instâncias, mas de pensar, *ad hoc*, de que forma dar conta dessa disparidade quando ela se apresentava como problema. Tratava-se de uma questão prática de compatibilização do que se apresentava como problemático, e a obra missionária reflete esse esforço. Uma das características mais marcantes da obra de Valente é o que o próprio autor denomina suas “locubrações etimológicas”, procedimento recorrente através do qual

procura recuperar as origens etimológicas de certos vocábulos em língua umbundu de modo a remeter a uma essência profunda desse pensamento, aos primórdios de sua constituição, para buscar aí elementos que lhe permitam realizar as equiparações com os preceitos da doutrina cristã. Valente afirma que a “filologia africana [é] reveladora de uma sã mentalidade primitiva, ainda não deteriorada por abusos e usurpações de direitos” (*ibidem*, p. 44). Os exemplos que trarei demonstrarão de que forma isso se deu.

Essas reflexões etimológicas de Valente dialogam estreitamente com sua concepção de “mentalidade”. É recorrente o procedimento de escavar a “mentalidade primitiva” em busca dos sentidos “profundos” desses vocábulos, para em seguida se concentrar no som da palavra no vernáculo e contrapô-la a um vocábulo em português, cujo som se assemelha ao som da palavra em umbundu, e buscar as semelhanças profundas e metafóricas passíveis de serem estabelecidas entre o som e o sentido dessas palavras. Apesar de os campos semânticos dos vocábulos sobrepor-se apenas de maneira tangencial no mais das vezes, o recurso a essa forma de aproximação perpassa toda a obra de Valente. Ele o faz sempre com o intuito de corroborar a lingüística (do ponto de vista da semântica e da fonética) e histórica (do ponto de vista da reconstituição etimológica) dos argumentos apresentados, que visam justamente à acomodação entre o particularismo da “mentalidade” ovimbundu e a universalidade da doutrina cristã.

Esse método de Valente, definido pelo próprio missionário como “arriscado”, consiste numa tentativa de procurar achar conteúdos nas “mentalidades” cristã e ovimbundu que permitam sua fusão. Ora, a existência de conteúdos comuns apontariam para o compartilhamento de uma essência humana, garantida pela criação divina. Por outro lado, o procedimento corrobora o ponto de vista do processo de evangelização como eminentemente prático, pautado pelo que seria percebido pelo missionário como um jogo de tentativas e erros, de percepção no cotidiano da missão das aproximações entre “mentalidades” que funcionariam ou não. Vejamos a seguir um exemplo de procedimento desse tipo no que diz respeito a um dos três verbos em umbundu empregados com o sentido de “casar-se”: *kwela*, *oku-li-kwela*. Ele é emblemático do método de Valente na medida em que apresenta cada um dos procedimentos delineados acima:

Que importa que este vocábulo seja considerado próprio da língua umbundu, pelos povos que falam essa língua, se ele existe e pertence a outras línguas, cujo sentido original se encontra em todas elas? Muito embora permaneça em umbundu, a sua existência outrora em outras línguas revela bem que a família era constituída em aliança conjugal em ordem à procriação, e seria a prole (descendente e multiplicada) que contribuiria para a formação das estruturas sociais e conseqüente aspecto de civilização e cultura.

De ambas o alicerce é sempre a família, criadora e produtiva. E o interessante está em que, partindo do mesmo vocábulo *kwela*, agora através de duas curvas melódicas, a produtividade é assinalada à evidência com: *kwela* e *kwōla*.

Uma análise a cada um destes derivados.

Kwela significa, literalmente, engasgar, sufocar.

Passando em silêncio a sua convergência de sonância com *goela* em português, no seu significado, em umbundu, refere-se, inicialmente, à respiração. Mas como todo o arfar se manifesta na garganta (*goela*), a sua provocação pode tanto provir de uma causa física como de uma causa psicológica.

Não admira, portanto, que este vocábulo se empregue para designar as dores da parturiente, numa figura de pensamento designada por *antifrased* (expressão de coisas funestas ou desagradáveis por palavras contrárias ou mais suaves e que não firam a sensibilidade), figura aliás muito evocada no simbolismo das línguas africanas do grupo bantu, para, deste modo, expressar as dores da parturiente e, sobretudo, designar o fruto dessas dores: *ukwela* = o recém-nascido, de *u-kwela*.

Kwōla significa murmurar, sussurrar, rosnear, vagir.

Vagir! E, então, quer seja por onomatopéia (õ! Õ!) quer seja por uma curva melódica de *kwela*, lá aparece o radical *ōla* que, classificado em *omu*, individualiza o vagido: *om-ola* = a criança recém-nascida ou ainda não-adulta.

Tudo sintetizado em âmbito familiar de cônjuges e prole.

Mas não é tudo, visto que de *kwela* proveio ainda uma nova derivação para *ukwele* (ou *ukwene*, em umbundu) e que demonstra um *outro-eu*. Além disso, o verbo tornado reflexo *li-kwela* concretiza-se um pouco mais para indicar sempre a realização, no presente ou no passado, do casamento do homem ou da mulher: *va-li-kwela* = casaram.

Sensivelmente, neste primeiro vocábulo, não está inerente todo o aspecto do casamento a nível conjugal, no seu conceito universal e independentemente dos acréscimos trazidos pelos homens?

Pelo menos a linguística assim parece dizê-lo. (*ibidem*, pp. 48-49, [sic], ênfases no original)

No início da exposição, Valente afirma que o vocábulo, embora exista hoje em umbundu, é comum a diversas outras línguas, compartilhando com elas um “sentido original”. O vocábulo, a despeito de estar em umbundu, refletiria propriedades universais do universo “banto” no que diz respeito à família. Em seguida, contrapõe *kwela* e *goela*, buscando encontrar nessa “convergência de sonância” uma convergência de sentido. Para esse sentido convergem ainda todos os vocábulos derivados do mesmo radical de *kwela*, reforçando a conclusão final de que a linguística confirma a existência, nas camadas mais

profundas do pensamento “indígena”, do “conceito universal e independentemente dos acréscimos trazidos pelos homens” a respeito do que seriam família e casamento. A língua, tomada em última análise como dotada de significados intrínsecos e imutáveis, daria acesso ao inconsciente.

O excerto a seguir, que reproduz aproximadamente o tipo de reflexão de base lingüística apresentada acima, traz uma comparação não só com a língua portuguesa, mas estende o escopo das afirmações de Valente a Moçambique inclusive, e mais adiante ao mundo grego. O intuito de incluir mais uma longa citação é mostrar de que forma a proposição de Valente de solução para a “problemática do matrimônio tribal” é justificada também pelo mesmo procedimento: ao aproximar o “lobolo”, raiz comum às línguas vernáculas de Moçambique e ao umbundu, de “óbolo”, remete às origens a idéia de que a troca de presentes por ocasião do casamento deveria ser apenas simbólica, resolvendo, portanto, o problema posto pelo caráter de transação comercial atribuído à “compra da noiva”, à poligamia, à necessidade de consentimento dos patriarcas e à possível desestruturação da sociedade local a partir do individualismo. Vejamos:

Em Moçambique chama-se lobolo ao alambamento. Sá Nogueira afirma que lobolo é a garantia material do vínculo espiritual que se firma pelo casamento. Há em lobolo uma correspondência com ovi-lombo quanto à garantia material.

Sobre os homônimos de ovi-lombo: ochi-lombo = acampamento; e-lombo = mês de março, altura em que se calcula a produção que os arimos irão render, numa antevisão da colheita e conseqüente deitar contas à vida.

Como são os arimos que fornecem os produtos que se trocarão por dinheiro, é deles que depende o andamento da questão. Então, olha-se para o viço e pensa-se na colheita. Colheita que, precisamente, em umbundu traduz-se por *elombolo*, do verbo *oku-lombola* = colher...

Em Ronga aparece o vocábulo *lobola* orientado para significar a entrega do lobolo à família de uma rapariga, que se pretende tomar por mulher.

Quanto ao m antes de b, sabe-se que o b em umbundu é sempre antecedido pelo m, facto que em Ronga não existe. Nada obsta a que, portanto, os dois vocábulos se correspondam: um no facto e outro na intenção.

E a sua aproximação com o português? Não estaria ela em óbolo?

Supondo, pois, a viabilidade da relação entre estes três vocábulos *ovi-lombo* (de *lombola*), *lobolo* e *óbolo*, neste caso concreto de prestações a título de casamento, ou melhor dito *ofertas* feitas a esse título, a significação de *óbolo* (gratificação) seria aceitável para afastar o conceito de compra da noiva e transformá-lo em congratulação.

Se assim fosse, como o óbolo era uma pequena moeda grega que valia um sexto do dracma, poderia haver uma relação de semelhança com a *macuta*, traduzida por *ochi-landa*.

Claro que são divagações hipotéticas pela disparidade das três respectivas línguas às quais os vocábulos pertencem. Além disso, dada a insignificância do *óbolo* e da *macuta*, a sua menção em correspondência a *dote* só se compreenderia como simples simbolismo, mesmo em épocas remotas. Como, porém, acima do simbolismo está o interesse, mormente quando a competição de vários pretendentes provoca a emulação, compreende-se a possibilidade da introdução da usura, em que o senhor do bem pretendido por outro não se acanhasse em dizer *lomba ñgo* (pede então) *lombongo p'eka* (mas com o dinheiro na mão).

E o dinheiro não será tão insignificante, porque, além das três fases descritas, há que contar ainda com a indumentária da noiva e com as despesas da boda, além da recompensa ritual prescrita para a madrinha. (*ibidem*, pp. 77-79, ênfases no original)

Embora Valente critique duramente o caráter monetário do casamento “tribal”, afirma explicitamente que “é toda uma mentalidade que está em causa e não apenas uns lucros a mais” (*ibidem*, p. 83). A solução apresentada pelo missionário no final da obra seria a de uma “evangelização” das práticas matrimoniais: não se trataria nem de uma “ocidentalização”, nem de uma “africanização”, mas da junção dos elementos de ambas as sociedades conforme se adequassem mais ao Evangelho. Afirma o missionário que

os valores africanos é que devem ser examinados à luz do cristianismo, e quando isso for feito certamente aparecerão valores não só negativos, mas também positivos. Aceitam-se os positivos e rejeitam-se ou esclarecem-se os negativos.

Foi timbre de muitos missionários, que trabalharam entre os Ovimbundu, fazer esta distinção entre o relativo e o absoluto.

Nesta conformidade, mantiveram-se as bodas para os cristãos, em semelhança com as efectuadas numa cerimónia de um matrimônio tribal, mas despidas já de toda a aparência de culto aos antepassados. (*ibidem*, p. 199)

Aqui temos, pois, o compromisso entre os “relativos” - as “mentalidades” - para que se adéqüem ao “absoluto” - a doutrina cristã -, e a Igreja como mediadora fundamental dessa relação entre “mentalidades”. A fusão entre o “primitivo” e o “evoluído”, o “africano” e o “ocidental”, o “tribal” e o “individual” seria mediada pela boa medida cristã, convertendo os conteúdos “degenerados” dessas “mentalidades” nos conteúdos primordiais presentes em essência em todas as sociedades, como atestado pelas reflexões lingüísticas do missionário. Assim sendo, as noções de família e de matrimônio propostas por Valente, se

tornavam imprescindíveis modificações na estrutura social ovimbundu, faziam-no a partir dos desígnios divinos, dos quais advinham noções de família e casamento universais.

4.6 Paralelos com Lévy-Bruhl e a escola sociológica francesa

Antes de traçar os paralelos entre a obra de Lévy-Bruhl e da escola sociológica francesa e os escritos de Estermann e Valente, gostaria de ressaltar a ausência de menções explícitas ao etnólogo francês como referencial teórico na obra dos missionários. O conceito é, certamente, manejado de maneira difusa pelos dois autores, sem preocupação de circunscrição de seu campo conceitual ou de relacioná-lo a uma teoria específica: ele é utilizado *ad hoc*, conforme necessário para dar conta de uma questão.

É certo que a noção foi apropriada do ambiente intelectual da época através do filtro dos etnólogos, missionários ou não, lidos durante a formação dos autores em lingüística e etnologia, que não deixava de ser anacrônica se comparada com os estudos lingüísticos e antropológicos desenvolvidos nas universidades americanas, francesas e inglesas da época. Uma característica interessante dessa apropriação de idéias do contexto epistemológico da época é o fato de, justamente por serem pinçadas de obras que se valem desses conceitos, e não diretamente de Lévy-Bruhl, estarem presentes nos registros de Estermann e Valente principalmente as noções mais difundidas da obra do etnólogo. Em Estermann, a noção de “mentalidade” vem freqüentemente acompanhada de qualificações tais como “mágica” (ESTERMANN, 1983, p. 283), “banto primitiva” (*ibidem*, p. 302), “primitiva” (*ibidem*, p. 329), “mágica ou pré-científica” (*ibidem*, pp. 348, 351), “indígena” (*ibidem*, p. 348), “mágica ancestral” (*ibidem*, p. 464). As ressonâncias desses termos com a teoria sobre a “mentalidade primitiva” de Lévy-Bruhl não são mera coincidência.

No caso da noção de “mentalidade” de Lévy-Bruhl, penso poderem ser estabelecidos diversos paralelos³⁰. Em primeiro lugar, a escolha do objeto: se em Estermann é reservado grande espaço às descrições dos conteúdos psíquicos dos povos estudados, ao lado dos estudos sobre cultura material e estrutura social, Valente concentra-

³⁰ O exercício de traçar os paralelos ilustrativos a que me proponho aqui implica uma inevitável simplificação da obra de Lévy-Bruhl no que diz respeito a seus desdobramentos, continuidades e mudanças no decorrer de sua obra. Para um tratamento minucioso da questão, ver Goldman (1994).

se quase exclusivamente no “pensamento bundo”, utilizado pelo autor quase como sinônimo de “mentalidade”. Não deixa de traçar uma relação entre esse pensamento e a estrutura social, como vimos na *Problemática*, mas no restante de suas obras seu esforço vai sobretudo na direção de compreender esse pensamento. Aqui há uma semelhança inegável com Lévy-Bruhl, cujo esforço seria o de descrição da forma de funcionamento dessa “mentalidade primitiva”. Nas palavras de Marcio Goldman,

Mesmo admitindo teoricamente que os tipos de mentalidade dependam dos tipos de sociedade, Lévy-Bruhl acredita ser possível deixar a questão causal provisoriamente de lado, tentando “constituir, senão um tipo, ao menos um conjunto de caracteres comuns a um grupo de tipos vizinhos uns dos outros, e definir assim os traços essenciais da mentalidade própria às sociedades inferiores” (FM: 21). (GOLDMAN, 1994, p. 177)

Não obstante, ao passo que o autor francês se concentra mais na forma de operação dessa mentalidade em geral, Valente estaria mais preocupado em delinear seus conteúdos específicos entre os “bundos”. O nível de generalização de Estermann, por sua vez, seria o do grupo “banto”. Uma das idéias que parece estar ausente, ainda, nos escritos missionários, é a de que essa “mentalidade primitiva” seria pautada pela afetividade. Valente parece antes postular a existência de um racionalismo primitivo, a ser desenvolvido no processo evolutivo civilizatório, ilustrado, por exemplo, pelo que descreve como a concepção “racional” de deus dos Ovimbundu.

Outra questão fundamental coloca-se no que diz respeito à apreensão da alteridade: se Lévy-Bruhl preocupa-se cada vez mais com a criação de um aparato conceitual que lhe permita compreender essa “mentalidade” sem contaminá-la com as formas de pensamento próprias do Ocidente, radicalizando a distância entre o “eu” e o “outro”, e nesse esforço vai refinando cada vez mais seus conceitos, a preocupação de Valente e dos missionários em geral consiste em localizar a diferença para superá-la. Uma das formas de fazê-lo é pelo procedimento de “fusão de mentalidades” proposto pelo missionário. Essa apropriação de Valente da teoria de Lévy-Bruhl prescinde, portanto, do questionamento radical da alteridade realizado por esse autor, na medida em que as traduções do português para o vernáculo e vice-versa e o estabelecimento de equivalências conceituais entre o que via como dois universos distintos encarregavam-se de construir uma

ponte entre as “mentalidades” ocidental e africana. A possibilidade de realizar essa passagem não é colocada em dúvida pelo missionário; argumenta-se em seu favor e discute-se a melhor forma de fazê-lo: qual forma de casamento realizar, qual termo escolher para traduzir determinado vocábulo da doutrina.

Postas essas diferenças, evidentemente não exaustivas, gostaria de ressaltar algumas semelhanças. A primeira delas refere-se à escolha dos autores de trabalhar do ponto de vista de uma psicologia social, numa tentativa de delinear uma certa forma de pensar que estaria relacionada a um determinado grupo de pessoas. Historicamente, a psicologia social esteve ligada ao intuito de compreender a forma de pensamento de um determinado povo para, a partir desse entendimento, agir sobre ele. Esse recurso a formas de sistematizar o pensamento de um povo é bastante comum aos missionários em geral, e pode ser explicado por sua necessidade de compreender o modo de funcionamento desse pensamento e propôr caminhos de evangelização condizentes com o que consideram ser essa psicologia, traduzida em Childs como “caráter” (1949) e nos missionários espíritanos como “mentalidade”. Valente, ancorado no paradigma da “civilização” e inspirado pela noção de “mentalidade” de Lévy-Bruhl, procura ele também traçar os caracteres fundamentais da psicologia “bundo”.

A “lei de participação” de Lévy-Bruhl, embora não claramente enunciada, está bastante presente em Valente, por exemplo quando afirma ser a existência dos africanos “sacralizada”, “em comunhão com o universo”, conforme apontado em citação no início deste capítulo. O “prisma espiritualista” da “mentalidade religiosa tradicional” dos Ovimbundu guarda semelhanças bastante notáveis com a “orientação mística” da “mentalidade primitiva” do autor francês, para quem essa orientação é responsável por um direcionamento do pensamento para as coisas místicas. Nas palavras do autor:

(...) a mentalidade primitiva faz mais que se representar seu objeto: ela o possui e é possuída por ele. Ela se comunica com ele. Participa dele, no sentido não somente representativo, mas ao mesmo tempo físico e místico, da palavra. Ela não o pensa somente: ela o vive. (LÉVY-BRUHL, 1910, p. 426)

Essa mesma mentalidade mística, apresentada como forma de explicação da diferença, é tida como porta de entrada para a evangelização. O pensamento místico teria

ainda outra característica que aparece na obra dos três autores: a pouca importância conferida pelos “primitivos” à aparente contradição de algumas de suas “crenças”. Essa ausência de preocupação com o contraditório pode servir para reforçar, por um lado, o argumento de que se trata de formas de operação mental distintas (ocidental *versus* primitiva) – em Lévy-Bruhl – ou, por outro, de que se trata de um pensamento potencialmente lógico que ainda não teve suas virtualidades desenvolvidas – em Valente. Já Estermann afirma:

Quem tiver lidado com primitivos não estranha a coexistência, no mesmo conceito, de elementos dificilmente conciliáveis uns com os outros, à face do nosso pensamento lógico. Pois é esta uma das características da mentalidade primitiva. (ESTERMANN, 1983, p. 329)

Tanto para Valente quanto para Estermann, assim como para Lévy-Bruhl, uma observação é recorrente em seus escritos: a de que algo que aparentemente apreenderíamos como totalmente destituído de lógica tem um sentido bastante coerente desde que apreciado do ponto de vista do funcionamento da “mentalidade primitiva”. Assim, Valente esforça-se por mostrar como o conceito de deus dos Ovimbundu seria “racional”; Estermann – assim como Lévy-Bruhl e também Evans-Pritchard (2005) – explica a incorrigível “crença” dos “indígenas” nas “superstições” e “feitiços” como resultantes da não-admissão do acaso, da superutilização do princípio de causalidade. Essa necessidade de explicação de algo em princípio incompreensível é colocada pelo postulado do racionalismo ocidental, presente na obra dos três autores: a partir daí, pressupõe-se que os outros povos sejam dotados de menor racionalidade e, portanto, cumpre explicitar a forma de funcionamento desse pensamento outro, baseado em princípios rebeldes à “lógica racional”. Não obstante, há que se postular uma lógica, obrigatoriamente compatível em algum grau com a lógica de quem a dá a conhecer, para que a própria explicação seja possível. A necessidade de situar-se no ponto de vista “indígena” para compreender os fenômenos descritos, a despeito do estranhamento que isso possa suscitar, é colocada com frequência:

Comme leur rituel es plus complet, donnons-en la description, malgré la répugnance que certains détails pourraient nous inspirer. Pour apprécier ces coutumes à leur juste valeur, plaçons-nous au point de vue indigène. (ESTERMANN, 1983, p. 299)

Nos três autores, essa preocupação com a compreensão do outro leva a estabelecer paralelos sistemáticos entre o universo “primitivo” e o universo “ocidental”. Entretanto, se no caso de Lévy-Bruhl o esforço é apreender esse outro sem minimizar as diferenças, levando-se em conta a diferença qualitativa existente entre um e outro pensamento, no caso dos missionários essa necessidade de compreensão do outro tem caráter eminentemente prático. Isso determina, por sua vez, os procedimentos realizados pelos missionários, que embora se proponham a olhar para a realidade “indígena” com o máximo de objetividade – e aqui mais uma vez convergem com Lévy-Bruhl –, escolhem os objetos a serem contemplados a partir de preocupações práticas relacionadas ao cotidiano da missão e guiam-se, em última análise, pela lógica da prática no estabelecimento das equivalências entre o universo “cristão” e o universo “indígena”. O capítulo seguinte procurará contemplar as traduções realizadas do umbundu para o português e vice-versa pelos espiritanos entre os Ovimbundu do ponto de vista dessa lógica da prática.

5. Do “culto aos ancestrais” ao “cristianismo” e vice-versa: vislumbres da prática da comunicação

*Dieu n'a pas fini de pleurer après la
traduction de son nom alors même
qu'il l'interdit.*
(Derrida, *Des tours de Babel*)

Após o esforço de reconstituição do filtro através do qual os missionários consideraram seus evangelizandos no capítulo precedente, meu principal objetivo consistirá, a seguir, em apreender o código compartilhado mobilizado na comunicação entre os agentes nas missões espiritanas do Planalto Central angolano a partir das traduções realizadas pelos missionários. Pretendo mostrar de que maneira o “culto aos ancestrais” e as formas de oralidade locais indexaram-se ao catolicismo e sua retórica, configurando o terreno de disputa simbólica apreensível por intermédio das fontes. A indexação deu-se, ainda, no nível dos agentes, associando a figura dos missionários e dos “feiticeiros” locais, intermediários privilegiados entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Proponho-me a analisar as coletâneas *Seleção de provérbios e adivinhas em umbundu* (VALENTE, 1964) e *Paisagem africana: uma tribo angolana em seu fabulário* (VALENTE, 1973a)³¹, e os catecismos em umbundu utilizados no projeto de evangelização do Planalto Central angolano (LECOMTE, 1899, 1937) enquanto produto da relação estabelecida ao longo dos anos entre os diversos agentes da missão³².

Tanto a *Seleção* quanto a *Paisagem* surgiram num momento, já mencionado inicialmente, no qual Portugal, na iminência de ter de abrir mão de seus territórios ultramarinos, voltava-se para o incentivo de publicações que pudessem atestar a efetividade da presença portuguesa nas colônias. É assim que, na década de 60, José Francisco Valente

³¹ Doravante *Seleção* e *Paisagem*.

³² Para uma discussão mais aprofundada sobre as fontes como produto da relação entre os agentes, ver capítulo 2.

organiza, em duas coletâneas, os registros de oralidade em língua umbundu colhidos ao longo de anos de missionação por ele mesmo e pelos missionários que o precederam. É nesse sentido que se pode afirmar que, embora as publicações datem do período da Guerra de Libertação, seu conteúdo foi produto da recolha efetuada ao longo de todos os anos de missionação espiritana, desde finais do século XIX até a data da publicação, e nesse sentido apresenta, nas traduções realizadas e nos próprios elementos recolhidos, o produto das negociações cotidianas entre os agentes, a partir das quais se configurou e estabilizou o código de comunicação em questão. O mesmo pode ser dito dos catecismos, cujas datas de publicação são anteriores, e cujas alterações em termos de conteúdo e estratégias de tradução apontam para essas negociações cotidianas.

5.1 A Seleção e a Paisagem de Valente

Na introdução à *Seleção*, Valente afirma tê-la realizado com o intuito de “sondar a mentalidade bundo”. Compreender o pensamento “indígena”³³ era necessário para o sucesso da catequização, e o provérbio, assim como as fábulas, era considerado porta de entrada para o universo mental e os costumes “indígenas”. Valente afirma que o provérbio é “a síntese de uma verdade, que em si mesma não admite contestação” (VALENTE, 1973a, p. xi). Entender as verdades irrefutáveis dos Ovimbundu, pensados como unidade étnica, possibilitaria, do ponto de vista missionário, a escolha do melhor caminho para conduzir os “indígenas” à fé cristã e à civilização. O missionário explicita ainda o caráter retórico da compilação: para além de ser uma tentativa de apreensão da “mentalidade indígena”, coloca a capacidade do evangelizador de exprimir-se em provérbios como estratégia de convencimento, uma vez que “falar, pregar ao africano nos moldes gerais do discurso europeu, pode gerar aplausos mas não gera convicção” (VALENTE, 1964a, p. 9). Esse esforço vai, pois, no sentido de se fazer entender, pois “a transmissão do pensamento não é emitir sons sem nexos mas FUNDIR mentalidades diversas” (*ibidem*, p. 9, maiúsculas no original). Nesse esforço de adaptar-se ao auditório,

³³ “Indígena” é, como vimos nos dois primeiros capítulos, a categoria utilizada em referência às populações “nativas” tanto na legislação colonial portuguesa quanto pelos missionários espiritanos. Não me valho dessas categorias em minha análise; quando aparecem, entre aspas, remetem ao discurso dos agentes.

“a construção do edifício deve iniciar-se pelo compulsar dos materiais com que se conta” (*ibidem*, p. 9). Essa estratégia de convencimento, de compreensão da melhor maneira de dirigir-se a esses potenciais fiéis, é conjugada a uma visão da evangelização como determinada eminentemente pela prática, manifesta na seguinte afirmação a respeito do melhor método de catequese: “a marcha organiza-se conforme as pernas: rejeitar tudo seria injustiça, aproveitar tudo seria temeridade” (*ibidem*, p. 10). Pode-se inferir dessa colocação que os provérbios ajudariam o evangelizador a pesar onde ceder e onde resistir em termos de ortodoxia doutrinária, de modo a produzir o maior convencimento possível sobre seus ouvintes. Um provérbio bem colocado convenceria mais do que um grande discurso, pois “as palavras voam, o provérbio fixa-se” (*ibidem*, p. 11).

As “fábulas” são também apresentadas por Valente como um possível caminho para essa “mentalidade”. Apesar de não gozarem do mesmo estatuto que os “provérbios”, vistos pelos missionários como expressão máxima da capacidade de reflexão e profundidade do pensamento, as “fábulas” seriam importantes enquanto “um outro meio de expressão, mais ao nível da inteligência ainda mediana, apto a gravar-se na memória, que leva o subconsciente a ruminar sobre ele e aclarar as conclusões que se propõem a alcançar” (VALENTE, 1973a, p. xii). Nesta mesma linha de pensamento, Valente equipara as “fábulas” em umbundu às parábolas da Bíblia, ambas destinadas ao público ainda não apto a compreender as verdades dos provérbios, que embora “irrefutáveis” são menos acessíveis aos iniciados e às crianças. A diferença fundamental entre a fábula e a parábola seria, para o missionário, o fato de a fábula ser uma “narração mitológica, (...) produto da imaginação”, ao passo que a parábola seria uma “narração alegórica, baseada em factos reais da vida humana” (*ibidem*, p. xii): “as personagens do ambiente ou da vida tribal, mistificadas ou não, entram, neste caso, no âmbito da parábola, embora sem perder o aspecto da fábula” (*ibidem*, p. xvi). Por um lado, contrapõe-se a plausibilidade da “intuição” das “fábulas” em umbundu à certeza da alegoria das parábolas bíblicas, ao passo que se aproximam as duas em sua finalidade: convencer através do deleite e elevar a vida moral. É nessa medida que a categoria de “fábula” se diferenciaria da de “provérbio”: a primeira seria utilizada principalmente para o trato com as crianças, ao passo que o segundo

seria não apenas um meio de ganhar acesso ao pensamento mais profundo desses “indígenas”, como também de comunicar-se com ele na modalidade que, em sua “mentalidade”, gozaria de maior prestígio.

Com exceção de uma lista de “Provérbios relativos a Deus”, a *Seleção* propriamente dita consiste em cerca de 1400 provérbios e 200 adivinhas, todos seguidos de tradução para o português e geralmente também de um provérbio correspondente na língua portuguesa ou, mais raramente, em latim. Por vezes, segue-se um comentário sobre seu significado para os Ovimbundu ou sobre o contexto em que são proferidos, ou mesmo considerações do missionário sobre suas implicações morais e éticas. Os comentários, de maneira geral, ora ressaltam uma particularidade dos “bundos” ou dos “bantos”, ora apontam para características tidas como inerentes à condição humana. Nas palavras do missionário: “Os provérbios são escritos em bundo, seguidos da tradução em português, por vezes acompanhados de um provérbio *que lhes corresponda*” (VALENTE, 1964a, p. 16, ênfases minhas). Note-se que a correspondência é afirmada explicitamente pelo próprio autor. Os provérbios tratam de diversos âmbitos da vida e do pensamento desse povo, mas não estão organizados por temas, com exceção dos provérbios relativos à concepção de deus, já mencionados acima. Não obstante, a grande maioria deles trata de aspectos ressaltados pelos espiritanos em suas obras como problemáticos ou propícios para a evangelização: o casamento, a maternidade, a centralidade dos filhos, a feitiçaria, as festas, os valores.

Na Introdução à mesma obra, Valente afirma que

(...) partindo dos factos reais da vida apreendidos no homem ou nos animais se decretaram as normas da acção. Assim: a evolução, educação, costumes, sentenças nos julgamentos, tudo se encontra no provérbio.

A ignorância do provérbio corresponde à ignorância das leis que regem a vida tribal, civil e moral, e quiçá espiritual do bundo. (*ibidem*, p. 11)

A idéia fundamental que permeia as duas coletâneas é de que o conjunto desses vários provérbios e fábulas, atinentes a diferentes aspectos da vida dos “bundos”, permitiria captar um retrato de sua “mentalidade”. O pressuposto é de que a soma desses vários enunciados, cada qual contendo uma centelha desse pensamento, permitiria vislumbrar sua

totalidade. A própria forma da compilação na *Seleção* é emblemática dessa ânsia totalizadora: os provérbios são organizados ao modo de um dicionário, ordenados de A a Z, conforme a primeira letra da palavra inicial de cada um. Esta escolha manifesta a “pulsão enciclopédica” (MONTERO, *mimeo*) tão presente na produção de conhecimento por parte dos missionários, por trás da qual se entrevê a necessidade do compilador de classificar o universo do outro com o qual se depara segundo sua própria lógica de pensamento: compartimentalizá-lo, ordená-lo, perscrutá-lo para que se lhe torne inteligível. Esse procedimento enciclopedizante tem par em outras ferramentas utilizadas pelos missionários em seu projeto catequético: as gramáticas, os dicionários e até mesmo, ainda que de forma mais sutil, as etnografias. Trata-se da idéia de que é necessário dar conta de uma totalidade, sistematizá-la e em seguida operacionalizá-la para que sirva ao propósito da catequese. É assim que, no caso das gramáticas, por exemplo, a língua em questão tem suas partes enumeradas e analisadas de modo a ser apreendida segundo uma grade de leitura que a torne compreensível. A confecção de gramáticas e dicionários é, pois, anterior a qualquer outra compilação de elementos da expressão oral local e traduções da doutrina cristã para o vernáculo, pois é ela que permite seu registro de forma sistemática. O vernáculo, após ser destrinchado e classificado, pode ser devolvido aos “indígenas” na forma de catecismos, liturgias e mesmo compilações de elementos da própria oralidade “indígena”, onde aparece claramente o que é “certo” e “errado”.

Entretanto, é bastante marcante o fato de, a despeito da pretensão de oferecer ao leitor uma imagem de totalidade, as obras não terem a sistematicidade metódica que se poderia esperar de um empreendimento com uma intenção totalizadora de dimensões tão abrangentes como a captura da “mentalidade bundo”. Os cerca de 1400 provérbios, apesar de estarem ordenados um a um segundo a ordem das letras do início de cada frase, não estão padronizados no que diz respeito à forma: há sempre um enunciado em umbundu seguido de uma tradução literal em português. Já o provérbio equivalente em português nem sempre está presente; por vezes é substituído por um provérbio em latim, em outros casos o enunciado é acompanhado tanto do provérbio em latim quanto em português.

A estrutura da *Paisagem* é distinta daquela da *Seleção* na medida em que se nota uma preocupação maior com a divisão das “fábulas” em temas que refletem o esforço missionário para compilar elementos da oralidade que remetam a soluções para os problemas encontrados em campo, não obstante os temas serem basicamente os mesmos abordados pelos “provérbios” apresentados: a importância da chuva e sua relação com o “culto aos ancestrais”, as festas de casamento, o lugar da mulher, os “feitiços”, o processo de formação do caráter, os problemas de caráter. Assim como apontado no capítulo precedente, o missionário realiza uma busca pelos conteúdos morais implícitos nesses gêneros da oralidade “indígena” com o objetivo de potencializá-los para seu projeto de “mentalizar” os Ovimbundu: a recolha, ao apresentar todas as características morais desses potenciais evangelizando, daria aos missionários a medida do que extirpar e do que preservar. A estrutura da obra é bastante condizente com essa proposta: Valente apresenta primeiramente as “fábulas” que conteriam as qualidades morais positivas, depois os obstáculos a serem superados para a formação do caráter dos indivíduos, e em seguida alguns aspectos positivos e negativos dessa “mentalidade”. O décimo segundo capítulo, entretanto, representa uma quebra na estrutura da obra, na medida em que não apresenta “fábulas”, mas discorre sobre “feiticismo e religiosidade africana”. Ele vem em seguida a um capítulo intitulado “magia negra”, no qual se apresentam diversas “fábulas” reveladoras dessa “mentalidade”, e consiste em um capítulo eminentemente etnográfico, no qual o missionário se preocupa em descrever essa forma de religiosidade, vista como possivelmente potencializadora do cristianismo entre os Ovimbundu se tratada com a devida atenção. A idéia apresentada é de que os Ovimbundu seriam “um povo estruturalmente religioso”, cuja religiosidade precisaria apenas ser direcionada para o caminho correto:

Só sei é que o problema é candente, *por se haver relegado para o campo da superstição uma crença religiosa a substituir*, e, precisamente por ser candente, se me perdoará a extensão deste capítulo e nesta Paisagem do mundo africano, sem cujo estudo impossível seria o conhecimento de um povo estruturalmente religioso, e que, na sua religião tradicional (espírita), apoia toda a sua vida individual, comunitária e social.
(...)

E não há idolatria propriamente dita, uma vez que o “feiticista” conserva a fé num Deus único, a quem, embora não preste culto externo, considera o Único autor da vida. O *manipanso* é apenas uma estatueta que se venera como encerrando um espírito com poder sobrenatural, não incarnação de um deus, embora falso, mas morada accidental de um espírito (*ondele*). Deus (*Suku*) e os espíritos (*olondele*) são independentes na concepção “bundo”.

O Bundo, na sua mentalidade religiosa, não sobe à Providência, detém-se no campo das causas segundas, personificadas nos espíritos (*olondele*). E é a estes espíritos (*olondele*) que Ele presta o seu culto, não de adoração, mas reverencial, quer para implorar favores, quer para evitar desgrças, visto serem os espíritos que accionam essas forças ao encontro do homem.

É a crença nos espíritos que acciona toda a vida do Bundo não-cristão. (VALENTE, 1973a, pp. 403-404, ênfases no original)

O missionário busca, pois, relacionar seu conhecimento etnográfico do “culto aos ancestrais”, visto como principal elemento dessa religiosidade, aos conteúdos morais existentes nas “fábulas”. Não obstante, a despeito de o conteúdo moralizante das “fábulas” ser recorrentemente ressaltado, as “fábulas” apresentadas não possuem uma “moral” no fim como ocorre com grande parte das fábulas européias. Tampouco aparecem, em umbundu, os substantivos indicativos de valores morais freqüentemente presentes na tradução para o português realizada pelo missionário: “honra”, “audácia”, “imprudência”, etc. Estes, para além de serem introduzidos na tradução portuguesa, determinam o capítulo no qual a “fábula” se encaixaria, conforme a qualidade moral para a qual apontasse. A relação entre a qualidade moral existente na “fábula” e sua narrativa raramente é explicitada pelo missionário: ela é pressuposta, posto que a moralidade seria supostamente universal. Comparando-se as traduções, nota-se, para além do fato de a versão portuguesa ser mais rica em julgamentos morais e detalhes, uma diferença na forma de apresentação do relato: a versão em umbundu geralmente é mais sucinta em termos de descrição das ações, adjetivações e rodeios, enfatizando os diálogos e descrevendo as ações de forma direta, com poucas introduções à narrativa. A narrativa no vernáculo é, por sua vez, rica em repetições enfáticas, enumerações, onomatopéias e expletivos que indicam a continuidade ou importância da ação narrada, invariavelmente suprimidos na versão portuguesa. A distância entre o vernáculo e o português relaciona-se sem dúvida à intenção missionária de divisar as ditas características morais nessas narrativas, intenção que leva Valente a afastar

seu foco da performance enunciativa e aproximar-se das “fábulas” oriundas de seu contexto simbólico.

Tanto na *Seleção* quanto na *Paisagem*, os comentários etnográficos são distribuídos quase que ao acaso: no mais das vezes são bastante distantes dos “provérbios” e “fábulas” apresentados, consistindo em comentários sobre os hábitos dos animais envolvidos na narrativa ou sobre a cultura material dos Ovimbundu, ou então particularidades do meio ambiente. Em outros casos, tratam de elementos culturais cuja relação com o conteúdo explicitado acima não é imediatamente apreensível. Sua pertinência à “fábula” ou ao “provérbio” apresentado é pressuposta, tida como auto-evidente pelo missionário, posto que não existe uma preocupação em fazer com que o leitor enxergue o nexo que relaciona os comentários à narrativa. A suposição da obviedade da relação entre as partes pelo missionário é manifesta, por exemplo, na afirmação de que “[a] *filosofia* do provérbio é mais ou menos *comum a todo o adulto* de qualquer raça”, sendo “a síntese de uma verdade, que em si mesma não admite contestação, como resultante de uma verificação de factos reais cujas conclusões são óbvias e se impõem por si próprias” (Valente, 1973a:xi, ênfases no original). A mesma suposição não deve, entretanto, ser assumida pelo antropólogo: merece ser investigada e valorizada enquanto escolha, uma vez que é justamente a consideração dessas escolhas como arbitrárias que permite colocar questões relativas ao contexto situacional que motivou essas arbitrariedades. Vejamos como uma escolha contingencial desse tipo pode permitir-nos vislumbrar uma instância da prática da disputa simbólica.

5.2 Retórica e fixação

Na *Seleção*, a tradução consagrada – e utilizada por Valente – de *olusapo* (singular de *olosapo*) para o português é “provérbio”. Cumpre notar que implícita na tradução está a transposição de um gênero enunciativo da oralidade proveniente do contexto simbólico do missionário para o contexto discursivo “bundo”, uma vez que a equivalência entre esses gêneros narrativos é pressuposta pelo autor. Muito embora a proposta deste texto não seja julgar em que medida o missionário teve êxito em sua

classificação dessa expressão oral³⁴, muito menos propor outra categorização nesse sentido, colocar a questão da distância existente entre a classificação realizada pelo missionário e o contexto cotidiano no qual se dão essas enunciações permite-nos aventar uma hipótese a respeito do modo como se deu, na prática, essa equiparação, pelo missionário, de um elemento do universo da fala dos “bundos” aos provérbios do seu próprio universo oral, resultante sem dúvida da pactuação entre os agentes da missão. Levando-se em conta a necessidade de considerar os contextos enunciativos para vislumbrar a enunciação em situação (Leguy, 2001), delineio abaixo um dentre os vários contextos de enunciação possíveis desses *olosapo* no cotidiano dos Ovimbundu, principalmente nas localidades mais afastadas dos centros urbanos e conforme apontado pelos registros etnográficos disponíveis.

As etnografias do início e meados do século XX descrevem o *onjango*, estrutura circular geralmente de madeira coberta por um teto de palha e localizada no centro de muitas aldeias, como central na vida da comunidade enquanto *locus* da socialidade masculina: era onde os homens mais velhos reuniam-se para uma refeição comum após o dia de trabalho, resolviam problemas e congregavam (HAMBLY, 1934; ENNIS, 1938; BERGER, 197, pp. 33-106-139; SCOTT, 1959, p. 125; HENDERSON, 2000, p. 27). Os mais jovens assistiam tanto às querelas, nas quais o enfrentamento entre pontos de vista divergentes freqüentemente se dava pela contraposição de *olosapo* e narrativas mais extensas representantes de cada uma das posições, quanto aos serões cotidianos após a refeição. A capacidade de agregação dos habitantes da aldeia nesses momentos de socialidade pautados pelo ato de contar histórias que caracterizavam o *onjango* revela a importância cotidiana da narrativa performática nessa comunidade, sem dúvida percebida pelos missionários como potencial porta de entrada para sua atividade³⁵. Tratava-se de um

³⁴ Para uma discussão de caráter mais geral sobre a classificação de gêneros narrativos orais, ver Gallois (1994). A obra de Leguy (2001) discute as especificidades do provérbio enquanto gênero enunciativo em África a partir de um estudo de caso dos provérbios bwa, no Mali. O estudo realizado por Schlee e Sahado (2003) faz o mesmo para os provérbios rendille no Quênia.

³⁵ Nas aldeias consideradas “cristãs”, esse serão noturno foi pouco a pouco transferido para as escolas da aldeia, dirigidas por um catequista falante de umbundu e por um mais-velho local. Na escola, ao cair da

momento lúdico, de relaxamento, ou então da oportunidade de resolver disputas, quando a disposição para ouvir o que as outras pessoas sentadas em volta da fogueira tinham a dizer era máxima. Não surpreende, portanto, que não só os provérbios e adivinhas tenham sido traduzidos como *olosapo*, mas também as próprias parábolas bíblicas, beneficiárias da estima desses sujeitos nesses momentos nos quais o ato performático de enunciar ocupava toda sua atenção. Também Valente relaciona a enunciação dos “provérbios”, “adivinhas” e “fábulas” aos serões noturnos no *onjango*:

No povo africano, este método dedutivo do ensino aparece envolto num passatempo, ao serão, durante o qual velhos e novos se reúnem no *onjango* (choupana circular, dita “*etende lyonjamba*” - pata de elefante -, de pau-a-pique, com a paliçada formando parede só até meia altura, embora as forquilha, que sustentam o tecto, continuem para cima), em cujo chão, de terra batida, o fogo se não extingue. Aí, nesse *onjango* situado no centro, quer da aldeia quer das diversas palhotas de um magnate, se acolhe o povo, para se aquecer nas noites frias do planalto ou para afugentar a humidade que lhe penetra os ossos no tempo das chuvas. (VALENTE, 1973a, p. xii)

Nesse contexto, uma das formas de manifestar o desejo de contar uma história e pedir a palavra é através da exclamação: *Asapulo!*. Para expressar seu acordo, os demais presentes respondem: *Weya!*. Em resposta, quem pediu a palavra enuncia algo que se assemelharia, dentre os gêneros narrativos ocidentais, a um conto, uma adivinha, uma fábula ou um provérbio. Nesse contexto enunciativo, portanto, qualquer um desses gêneros narrativos poderia servir de resposta à mesma exortação, *Asapulo!* É interessante notar que a raiz da palavra *asapulo* (a exortação que precede a enunciação) é a mesma de *olusapo* (cuja tradução consagrada é provérbio). No verbete referente a *sapu* encontramos, no dicionário do então bispo espiritano Albino Alves: “comunicação, anunciação, notícia, nova” (ALVES, 1951, p. 1229). Já o verbo *okusapula* pode ser traduzido como “contar, participar, transmitir, comunicar, referir, anunciar, denunciar, dizer, notificar, prevenir” (*ibidem*, p. 1230). *Asapulo* convida, portanto, a uma réplica que pode ser feita na forma de diferentes gêneros enunciativos.

tarde, a oração vespertina era conduzida no vernáculo pelo catequista e muitas vezes seguida de reunião ao redor de uma fogueira com cantos, danças e narração de histórias (EDWARDS, 1962).

Muitos são os vocábulos em umbundu que designam o ato da fala: *okuvangula*, *okupopya*, *okutana*, *okutanga*, *okusapula*, para citar alguns dos mais corriqueiros. Todos poderiam ser traduzidos, *grosso modo*, como “falar”, “dizer” ou “contar”, embora sejam utilizados diferentemente de acordo com a situação de enunciação. O mesmo dicionário de Alves traz, para *tana*, raiz de *okutana*, “Falar, discorrer, contar, narrar, tratar uma questão, cantar (o galo)” (*ibidem*, p. 1422), definição acompanhada de exemplos que enfatizam a continuidade do ato da fala. Já *tanga*, raiz de *okutanga*, é definido como “Falar, conversar, ler, discorrer, discutir; amarrar, prender” (*ibidem*, p. 1426); definição e exemplos ressaltam a ligação entre as partes do que está sendo dito. Já a raiz *popi*, de *okupopya*, é definida como “Fala, discurso, linguagem” (*ibidem*, p. 1140), ressaltando a idéia da língua como sistema. Para além desses vocábulos, existem inúmeras outras expressões relacionadas à fala em umbundu, embora sejam consideravelmente menos comuns. *Okusapula*, por sua vez, é um verbo provavelmente tão utilizado quanto *okutana*, *okutanga* ou *okupopya*. Ocorre, entretanto, que este verbo específico, relacionado nos exemplos missionários que seguem as definições dos verbetes geralmente a uma situação de enunciação na qual está envolvido o prestígio do falante e um grau maior de solenidade, é geralmente a expressão utilizada para as falas dos santos e de deus nas traduções missionárias. No mesmo dicionário de Alves, encontramos os seguintes exemplos acompanhando o verbo *sapu*:

“*K'oloneke vina, Yesu watela olon~game vyae olusapo olu, eti*”... - Naquele tempo, Jesus dirigiu aos seus discípulos esta parábola.
 “*Vatumiwa la Y.K. Okusapowala omanu ondaka yahe iwa yeyovo*” = Foram mandados por J.C. a pregar aos homens por toda a parte a boa nova da salvação.
 “*V'okusika kwesapu*” = Ao toque da Anunciação (do Angelus, das Ave-Marias)
 “*Kokayokoki n~go,momo husapwili esapu lyalayk'okusandjwisa owin~gi womanu vosi*” = Não tenhais medo, porque vos conto uma nova que há-de alegrar a toda a gente. (*ibidem*, pp. 1229-1230)

Abundam também instâncias nas quais deus dirige-se aos fiéis através do verbo *okusapula* nos catecismos (LECOMTE, 1899, 1937). Vale notar que estão ausentes, nos exemplos fornecidos para todas as outras raízes de verbos, qualquer relação com a doutrina cristã. Ora, essa equiparação dos “provérbios” e do que talvez pudéssemos chamar de uma certa “forma proverbial” de expressão às formas de enunciação cristã, em especial as

parábolas e anunciações, aponta para uma interessantíssima pactuação no que diz respeito à centralidade da palavra e a sua forma de ritualização no contexto da missão³⁶. Estermann, missionário espiritano principalmente entre os vizinhos meridionais dos Ovimbundu, os Kwanyama, chega a afirmar o seguinte:

Não se pode falar em provérbios e canções dos povos bantos, sem dar uma pequena explicação do que constitui a sua poesia. A lei fundamental é a do paralelismo, seja na forma sintética ou antitética. Vê-se, pois, que neste ponto estes povos seguem as mesmas regras que os Semitas. Basta ler os Salmos da Bíblia e as partes proféticas do Antigo Testamento, para adquirir uma noção exacta destas regras. (ESTERMANN, 1983, p. 400)

Consideradas todas essas informações, pode-se vislumbrar um procedimento bastante recorrente: o de buscar, encontrar, argumentar e produzir a semelhança na prática da evangelização. A partir de então, o que foi equiparado é assumido como equivalente. Esse procedimento é realizado tanto no que diz respeito às formas quanto aos conteúdos da expressão dos “indígenas”, vistos como atrelados a sua “mentalidade”. Estes são, no cotidiano da evangelização, indexados a elementos do universo cristão, conforme a possibilidade ou impossibilidade de fazer convergir os horizontes simbólicos dos agentes na prática.

No caso em questão, a classificação empreendida implica um certo recorte semântico e uma aproximação entre as concepções de gêneros enunciativos dos universos do observador – e compilador da coletânea – e dos observados. Uma tradução de *olusapo* para o português que correspondesse mais ao campo semântico da palavra em umbundu talvez fosse “enunciação”, ação que pressupõe um falante e remete a um contexto. A tradução dos *olosapo* como provérbios aponta para uma situação performática distinta daquela característica desse tipo de enunciação, ou ao menos muito mais específica. Na

³⁶ Outra forma interessante de convergência de práticas discursivas pode ser visualizada no trecho abaixo, contido na Instrução de Alves aos catequistas, no qual o método de evangelização do catequista na escola da aldeia assemelha-se, do ponto de vista da colocação de perguntas e respostas, às adivinhas dos serões noturnos e a algumas das “fábulas” da *Paisagem*, nas quais está prevista a participação do público com respostas previamente aprendidas: “Antes de começar a lição, o catequista entoe o Pai-Nosso, que todos rezarão de joelhos. Leia depois em voz alta a primeira pergunta, e faça-a repetir por todos os alunos. Se a resposta for grande, leia só até a vírgula, e faça repetir aos alunos essa parte. Leia depois até à outra vírgula, ou até ao ponto, se não há mais vírgulas, e faça repetir essa parte. Torne a começar então da mesma maneira, até que todos os alunos saibam a resposta de cor”. (ALVES, 1954)

situação descrita acima, na qual os presentes encontram-se sentados ao redor de uma fogueira, as enunciações reivindicam uma resposta: no caso dos *olosapo* traduzidos como provérbios, suscitam uma réplica condizente com o conteúdo da fala, fazendo com que a pessoa que interagirá com a proposição mobilize, em seu arsenal lingüístico, uma resposta adequada para a questão apresentada pela enunciação que a precedeu. Já no caso dos *olosapo* traduzidos por Valente como adivinhas, espera-se que alguém seja capaz de fornecer a única resposta capaz de solucionar o enigma proposto. Há em comum entre os dois tipos de enunciação o fato de expressarem de forma concisa, por vezes hermética e quase sempre imagética, uma reflexão de natureza prática ou moral acerca do cotidiano e/ou uma filosofia de vida mais profunda. E mais ainda, sua principal semelhança parece ser o caráter dialógico de sua expressividade: o fato de pressuporem um falante e um ouvinte comprometido em entrar no jogo da comunicação e retribuí-la com uma resposta pertinente. Essa característica acentua-se ainda mais se considerarmos que a mesma palavra em umbundu, *olosapo*, foi utilizada por um catequista informante da coletânea para referir-se às “histórias ou fábulas” (VALENTE, 1973a, p. 444) proferidos em volta da fogueira, contradizendo, no interior da própria *Paisagem*, a classificação do missionário. Os provérbios portugueses, por sua vez, únicos a serem equiparados aos *olosapo*, não estão necessariamente implicados numa situação performática específica. Podem inclusive ser registrados por escrito sem perder muito de seu significado. Chegam a assemelhar-se a epígrafes, ao apontar para uma pretensão de condensar sabedoria em poucas palavras.

Essa equiparação dos *olosapo* aos provérbios permite seu registro textual, que suprime os elementos visuais, a reação da audiência, o som da narrativa. Oculta, enfim, o acontecimento que deu origem a sua construção. O registro escrito elide a mediação da performance entre o pensamento e sua apreensão: propõe dar acesso à “mentalidade bundo” através do texto, suprimindo a experiência performática. O tipo de registro textual utilizado, por outro lado, paralisa: não há diálogo ativo, e seu processo de transmissão do conhecimento não é dialético. O texto é um retrato desse conhecimento, na medida em que apresenta um argumento em definitivo, cristalizado, que deve fazer sentido em si, independentemente do contexto em que foi produzido. A enunciação oral implica processo,

mutabilidade situacional, participação dos diversos agentes. A fixação da narrativa na forma de escrita retira os “provérbios” da dialética de seu contexto enunciativo e paralisa-os no texto, apontando no limite para sua destemporalização.

A elisão do contexto enunciativo suprime as informações sobre as condições de coleta dos *olosapo* e sobre quem os teria enunciado. Ora, essa forma de apresentação permite afirmar que exprimem verdades sobre o pensamento ovimbundu, sendo, portanto, uma forma privilegiada de aproximação ao que seria a essência do pensamento “bundo” – pensamento visto como totalidade e pertinente aos Ovimbundu em geral. Nesse sentido, é marcante o fato de Valente fazer menção às fontes das quais extraiu as “fábulas” e não fazê-lo para os “provérbios”: o “bundo” para o qual a *Seleção* aponta é abstrato – não estão em pauta distinções de gênero, posição social ou idade. Não se sabe quem foram os informantes, em que região habitada pelos Ovimbundu os provérbios foram coletados, se foram proferidos espontaneamente ou mediante estímulo do missionário. E no entanto sabemos que os informantes de Valente e dos outros compiladores das obras de que também se vale foram, em sua grande maioria, catequistas homens bastante próximos ao universo missionário³⁷. A não problematização desse processo possibilita e embasa o congelamento da “mentalidade bundo” na *Seleção*, aparentemente necessário para o esforço de compreensão do seu funcionamento. Metaforicamente, a fragmentação decorrente da justaposição desses provérbios pode ser mais bem visualizada evocando-se a configuração de um mosaico, no qual cada provérbio corresponderia a uma das peças que compõem sua imagem final. Por meio da imagem produzida, revela-se a “mentalidade bundo” atemporal, unívoca e uníssona que se pretende acessar.

³⁷ Por exemplo, da *Paisagem*: A minha convivência de trinta anos entre o indígena atesta que esses dados não foram colhidos de rompante e prova a sua veracidade; mas, como a simples permanência não basta, várias vezes recorri aos conhecimentos etnográficos de um colega, o P. José da Silva Gonçalves, falecido no seu posto, depois de duas dezenas de anos de serviço activo também; e ainda a alguns catequistas, entre os quais me cumpre destacar Joaquim Sifi, Fernando Cahete, José Cacombi, entre outros, e aos quais presto os meus agradecimentos. (VALENTE, 1973a, p. xvii).

Essa aproximação dos *olosapo* aos provérbios permite entrever a concepção universalista do pensamento humano que serve de base à empreitada missionária³⁸: nesse caso, ela levou a estabelecer uma ponte entre um gênero narrativo do universo de origem do missionário e aquele com o qual se defrontava, e que tencionava dar a conhecer aos leitores da compilação. Mais do que pensar se é adequado colocar como equivalentes os provérbios portugueses e os *olosapo*, importa ressaltar que essa aproximação, ao consagrar-se na tradução – mobilizada pelos agentes para se comunicarem – sugere que se possa pensar em sua pertinência ao menos do ponto de vista prático, na medida em que possibilita o entendimento a respeito da forma de denominar um certo tipo de performance enunciativa e, principalmente, aponta para o consenso estabelecido quanto à eficácia de se recorrer a essa *praxis* discursiva do ponto de vista da comunicação na missão.

5.3 O compartilhamento dos códigos

É certo que a atribuição de uma moral comum – quiçá universal – aos provérbios e fábulas ovimbundu e portugueses dialoga muito bem com os propósitos universalistas e universalizadores de Valente. Assim como nas obras produzidas pelos salesianos acerca dos Bororo no Brasil no segundo quartel do século XX, notadamente a *Enciclopédia Bororo*, cuja forma de apresentação enciclopédica assemelha-se bastante à da coletânea de provérbios espiritana, trata-se de

encontrar em cada item cultural o termo de equivalência que o torna índice de humanidade. (...) O particular nele mesmo não tem sentido próprio, já que não remete a formas possíveis de ordens sociais, de relações humanas; o interesse na sua observação e descrição reside no fato de que cada elemento cultural representa um avatar da essência una (divina e, portanto, universal e a-histórica) do humano cujo grau de distanciamento da civilização se trata de mensurar. Isto porque, se a particularidade é um dado dos costumes e da língua, conhecê-la é, descobrir o código de transformação que nos leva à condição humana. (MONTERO, mimeo)

A comensurabilidade estabelecida entre o *olusapo* ovimbundu e o provérbio português pode ser explicada pela visão missionária da unidade e totalidade substanciais do

³⁸ Ver Montero (1996) a respeito da contradição posta entre a particularidade cultural e a universalidade da missão.

humano. Assim, o esforço de Valente consistia na busca por um canal de comunicação com essa essência, garantida pelo vínculo dos homens com deus, que por sua vez ratificava a tradutibilidade das diversas formas de expressão humanas e, portanto, a possibilidade de compreensão entre todos os homens. Entretanto, vale enfatizar que essa superação do dilema da particularidade, embora colocada como necessária na medida em que os missionários viram-se obrigados a relacionar as especificidades culturais observadas à universalidade da condição humana que serve de base ao seu projeto catequético e civilizador, não foi realizada de forma sistemática e consciente. Aqui, cabe pensar essa equiparação do ponto de vista da comunicação “ortoprática”, conforme descrita por Nicola Gasbarro (2006, p. 93): ao voltarmos nosso olhar para a prática e buscar localizar os códigos mobilizados para que a comunicação ocorra, evitamos a pressuposição de que essa universalidade do humano fosse sistematizada e que as particularidades culturais fossem meramente encaixadas nela pelos missionários. Esse ponto de vista abre espaço para pensar esse universal de forma assistemática e heterogênea, não colocando uma contradição com a ação prática dos sujeitos envolvidos, que embora partissem de um pressuposto de universalidade, não a viam como constrangedora à indexação que realizaram.

A abordagem proposta permite pensar a prática como um conglomerado de partículas não organizadas num sistema coerente. Consideremos, pois, mais de perto essa questão da tradução, que ganha profundidade metodológica na medida em que permite pensar o processo de comunicação estabelecido entre esses agentes. Entretanto, ressalto que embora para o missionário a tradução representasse uma ferramenta para se comensurar sentidos e fazer-se entender pelas pessoas que pretendia converter, irei tratá-la do ponto de vista da pactuação dos códigos de comunicação na prática, uma vez que não pretendo enfocar a efetividade do convencimento pretendido. Nesse sentido, a comunicação não pressupõe necessariamente inteligibilidade, mas é condição de possibilidade da interação.

O texto produzido por Valente é resultado da interação, da comunicação estabelecida entre os personagens que compuseram o espaço da missão a partir da leitura da alteridade que uns e outros fizeram. No que diz respeito à utilização das fontes, o predomínio do ponto de vista dos missionários está posto: foram os responsáveis pelos

registros e o fizeram segundo a lógica das exigências de seu projeto. Entretanto, acredito que essas fontes, se lidas com o devido cuidado, permitem-nos pensar outra coisa que não o olhar que o missionário dirigiu para esse outro ou as formas de „resposta“ ou „resistência“ das populações locais a essa presença externa. Os textos registrados são, antes de mais nada, produto de uma relação, cristalizada nos registros históricos. O desafio consiste, pois, em tentar uma aproximação processual de um objeto que se apresenta como estático. Para tanto, parto do suposto de que nessa relação entre diversos agentes não se pode separar de forma inequívoca e definitiva “missionários” e “nativos”, sob pena de perder-se a complexidade que caracterizou a interação. Os sujeitos nela envolvidos constituíram a relação e foram constituídos por ela, e nessa medida atuaram no interior de um contexto que se sobrepunha aos interesses individuais desses agentes e constrangia as formas de significação em jogo. É nessa medida que afirmo não ser possível olhar para as fontes e buscar nelas o ponto de vista do “missionário” ou do “nativo”, mas sim a relação que foi constituída por essas perspectivas e as constituiu, num processo dialético do qual o registro de que dispomos é uma fotografia; uma fotografia de um momento nessa construção de sentido que se dá necessariamente na prática, a partir de erros e acertos, quando se impõe a necessidade de processar uma alteridade e inseri-la em uma grade de percepção de mundo. É nesse sentido que Cristina Pompa afirma que

[o] trabalho de evangelização e o de aprendizado do cristianismo foram um contínuo movimento de mudanças rápidas e reajustes incessantes de sistemas simbólicos, de um e de outro lado, para que eles pudessem continuar a fazer sentido num mundo que não era mais o mesmo onde aqueles sistemas se formaram. Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de „resistência“ entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais. O que houve foi um processo de negociação. (POMPA, 2003, p. 95)

Na estimulante obra intitulada *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Vicente Rafael (1988) afirma que a conversão dos Tagalog pelos missionários católicos espanhóis nos séculos XVI e XVII foi possível, paradoxalmente, a despeito do fracasso das traduções realizadas pelos missionários e justamente por causa desse fracasso. Ao colocar a questão dessa

forma, o autor chama atenção para o fato de que o processo de tradução implica uma submissão às condições de fala e comportamento impostas pela linguagem do outro (e linguagem aqui deve ser compreendida num sentido amplo):

Translation is then a matter of first discerning the differences between and within social codes and then of seeing the possibility of getting across those differences. To do so is to succeed in communicating, that is, in recognizing and being recognized within the intelligible limits of a linguistic and social order. Hence, if translation takes place at all, it must do so within a context of expectation: that in return for one's submission, one gets back the other's acknowledgment of the value of one's words and behavior. In this way, one finds for oneself a place on the social map. (RAFAEL, 1988, p. 210)

Para se comunicarem, os missionários tiveram de se submeter à lógica do vernáculo, na tentativa de submeterem-no à lógica da sua própria linguagem. É então que se coloca o risco de ser tragado pela lógica do vernáculo na formulação das frases, no uso do vocabulário. E quando se tenta fugir dessa possibilidade, vernacularizando palavras portuguesas, o risco é elas serem interpretadas pelos potenciais conversos de forma diferente da pretendida, uma vez que embora soem semelhantes às palavras em vernáculo do ponto de vista da fonética, nada garante que seu significado seja apreendido da forma desejada. Uma situação emblemática desse tipo de constrangimento encontra-se na vernacularização de termos carregados de significado doutrinário. Os espiritanos optaram, ao traduzir os catecismos e liturgias para o umbundu, pela umbundização de alguns desses termos originários da língua portuguesa. Podemos mencionar *opekalu* (pecado), *okilisitāwu* (cristão), *ombatisimu* (batismo), *osakalamendu* (sacramento), *ovasentiu* (gentio), para citar alguns entre os inúmeros (LECOMTE, 1899, 1937). Esse procedimento, cujo propósito inicial era a preservação do significado dos termos na doutrina cristã, visando evitar que sua tradução por algum termo vernáculo impregnasse a doutrina dos significados inerentes ao universo simbólico ovimbundu, não pôde ser realizado sem levar em conta as regras da fonética do umbundu, que determinam, por exemplo, o acréscimo do “o” no início dos termos vernacularizados e a substituição do “r”, ausente do sistema fonético umbundu, pelo “l”. Ademais, se a manutenção dos termos cristãos deveria evitar interpretações indevidas, abriu espaço para que fossem ressignificados a partir de semelhanças acústicas com outros

termos em língua local, ou então que fossem apreendidos, num primeiro momento, como significantes sem referentes, possibilitando o acoplamento de qualquer significação a esse vazio semântico criado no interior do discurso³⁹.

Já outros conceitos da doutrina cristã tiveram, inevitavelmente, de ser traduzidos. É o caso, por exemplo, do termo escolhido como tradução para deus: *suku*. A aparente ausência de termos em umbundu que expressassem de forma distinta todos os conceitos cristãos devido à disparidade semântica entre as duas línguas, percebida pelos missionários no processo da tradução, já apontava para a dificuldade de uma conversão baseada na fé, imprescindível do ponto de vista missionário. A umbundização das palavras portuguesas, associada à patente possibilidade de deslizamento semântico colocada pelas traduções de elementos doutrinários para o vernáculo, coloca a questão, para os agentes responsáveis pela transposição conceitual realizada nas traduções, de sua inevitável incompletude do ponto de vista de uma completa equivalência. Se assim não fosse, procurariam sinônimos no vernáculo para todos os termos portugueses. Ora, essa impossibilidade parcial da tradução colocou em questão a possibilidade da conversão. A importância da tradução para o projeto missionário deve-se ao fato de que o grau de adequação com que fosse realizada determinaria o sucesso ou o fracasso do projeto

³⁹ A umbundização do português implica ainda a constituição de uma hierarquia lingüística na qual o português tinha estatuto superior, na medida em que a vernacularização, realizada com o intuito de reter o significado “original” da doutrina, traz implícito o juízo de que o vernáculo não contém em sua forma de expressão a possibilidade de transmitir os sentidos que o português contém. Os termos inseridos no vernáculo parecem emanar de uma fonte externa e superior a ela, o que lhe possibilitava determinar que novos elementos fossem incorporados ao arsenal lingüístico umbundu. Essa hierarquia lingüística mantém uma relação de homologia com a hierarquia estabelecida pela evangelização no que diz respeito às “crenças” “cristãs” e “indígenas”. Koren, por exemplo, missionário e historiador das missões espiritanas, afirma: “*Quand après un pénible travail, les pères parvenaient enfin à maîtriser une langue, ils étaient souvent désappointés par sa pauvreté, réelle ou apparente. Bien qu’adaptée aux simples besoins de la vie concrète, elle semblait manquer de termes et de notions qu’ils considéraient comme nécessaires pour la transmission de la foi et de la pensée chrétienne. Ainsi leur tâche linguistique exigeait plus que le parler courant. Ils avaient aussi à travailler à l’unification de plusieurs dialectes en une seule langue, à l’extension de certaines langues à un domaine plus étendu, (...) et surtout à l’enrichissement de ces langues au moyen de mots ou de concepts inconnus jusque-là*”. (KOREN, 1982, p. 502)

evangelizador, o que justifica ter desempenhado papel tão importante na empreitada catequética. E isso do ponto de vista missionário⁴⁰.

Julgo oportuno ressaltar que a efetividade ou não da conversão só se coloca para os agentes envolvidos no processo. Não se coloca para o antropólogo. Não lhe cabe determinar em que medida os Ovimbundu foram convertidos pelos espiritanos ou não, mas compreender quais foram os códigos mobilizados para permitir a compreensão mútua nessa comunicação. Nesse sentido, não acredito ser profícuo utilizar conceitos que contemplem esse processo de construção simbólica pela via do equívoco, como ocorre no conceito de “*mistranslation*” proposto por Rafael (1988), na visão da comunicação entre missionários e ameríndios como “mal-entendido” por Gruzinski (2003) e na idéia de “diálogo de surdos” de MacGaffey (1994). Esse partido interpretativo supõe a existência de uma forma de entendimento correta, além de sugerir que o antropólogo é o único em condição de distinguir quem entendeu quem. Julgo ser mais interessante partir do pressuposto de que nesse embate entre universos simbólicos distintos – e aqui me refiro à disputa simbólica como definida por Pierre Bourdieu (2007) – sem dúvida ocorreram deslizamentos de sentidos. Entretanto, embora os diversos sentidos atribuídos à alteridade pelos agentes tenham desembocado nos códigos mobilizados para possibilitar a comunicação, esses sentidos não são integralmente apreensíveis mediante o exame das fontes. Assim, a análise da tradução volta-se para os códigos, que apontam para a prática, para a necessidade cotidiana de comunicação que se coloca quando esses sujeitos passam a compartilhar o espaço da missão. Muito embora os missionários tencionassem estender a tradução ao âmbito psíquico dos “indígenas”, criando uma gramática subjetiva nova em consonância

⁴⁰ As preocupação missionária com o processo de tradução vem de longa data. Os debates teológicos a esse respeito remontam às primeiras traduções da Bíblia e ao Concílio de Trento, tendo ganhado força quando da chegada dos jesuítas à América no século XVI. Embora houvesse posições diametralmente opostas no que diz respeito às formas de se realizar a tradução, pode-se dizer que a oposição fundamental era entre os padres com experiência de terreno, que afirmavam a necessidade de estabelecer pontes com o universo que se lhes apresentava como radicalmente distinto do seu próprio, e os teólogos, mais distanciados da prática missionária, para quem a utilização dos termos vernáculos para expressar os elementos fundamentais da doutrina cristã levariam a uma contaminação inaceitável. Na prática, adotou-se geralmente um compromisso entre as duas posições, preservando-se a maioria dos termos tidos como mais essenciais na língua européia e traduzindo-se outros quando julgado necessário. As escolhas foram feitas de acordo com os contextos (AGNOLIN, 2006).

com os pressupostos da doutrina cristã (AGNOLIN, 2006), creio ser mais proveitoso voltar o foco da análise para a prática dos agentes e pensar em termos de constituição de estratégias do que tentar ler os sentidos por trás desses códigos.

Isso porque muito embora a evangelização se dê por meio da palavra e das admoestações para que os “indígenas” se comportem e sintam de uma determinada maneira, o termômetro do sucesso da evangelização são, em princípio, seus hábitos. É a partir da forma como se comportam que os missionários podem medir o “sucesso” ou o “fracasso” da conversão. De forma semelhante, os “cristãos” comportam-se de uma certa maneira a partir da representação que fazem da proposta missionária e com base na resposta que pretendem dar a ela. Com isso, estou sugerindo que a pactuação de códigos realizada pelos diversos agentes ao se depararem com essa alteridade é performática, no sentido de que é a partir da representação que se tem de outrem e da idéia que se faz da representação que esse outrem tem de si que se age de determinada maneira. E mais, ao comportar-se de uma forma determinada, pretende-se ser compreendido de uma certa maneira (BOURDIEU, 1972). É a partir desse jogo de imagens, no qual todos os agentes têm papel ativo, que são construídas as relações materiais e simbólicas no contexto da missão. Ora, o sentido encontra-se, portanto, não nos agentes, mas na relação que se estabelece entre eles, ou melhor, no contexto relacional no qual se desenvolve a comunicação⁴¹. Nesse quadro, nada é estático: o contexto influencia os agentes que, por sua vez, a partir da relação que estabelecem, transformam o próprio contexto no qual estão inseridos. O significado, ao ser apreendido predominantemente a partir da performance, é dado mais pelo contexto do que pelo discurso.

Ao voltarmos nossa atenção para a prática, o código surge como *locus* privilegiado da construção dos sentidos pelos agentes. Entretanto, é importante frisar que a convergência que se estabelece entre os agentes e se expressa nesses “códigos compartilhados” (POMPA, 2003; MONTERO, 2006) se dá no nível das práticas e não das perspectivas. Embora o código tenha de ser o mesmo para funcionar na prática, o sentido

⁴¹ Para uma melhor compreensão do uso que faço dos conceitos de prática e comunicação, remeto o leitor ao primeiro capítulo introdutório.

pode ser outro. Ao se constituir como ponto de confluência de diferentes perspectivas, esse compartilhamento de códigos cria as condições de possibilidade para que a prática comunicativa ocorra. Uma análise que considere a convergência dos códigos pode prescindir de colocar em questão se houve entendimento ou mal-entendido entre os agentes e esforçar-se por compreender de que modo essa comunicação efetivou-se na prática. Assim, o sentido desse compartilhamento de códigos pode ser apreendido e analisado apenas do ponto de vista da estratégia, e não da intencionalidade.

Ao propor uma “teoria da mediação cultural” para pensar esse processo de pactuação dos códigos, Paula Montero afirma que

é sempre no exercício da experiência comum que os grupos em interação se põem de acordo em relação às situações possíveis que um código de referência designa, a “totalidade do sistema” permanece fora da interação. Assim, não é a “cultura” indígena ou cristã como um todo que é mobilizada nos jogos de comunicação, mas, ao contrário, alguns de seus elementos se tornam norma de juízo de uma situação. (MONTERO, 2006, p. 28)

Esses elementos que entram em interação são justamente aqueles que fazem sentido para as partes em relação, embora não façam necessariamente o mesmo sentido. Os sentidos para todos os agentes não precisam ser os mesmos. Sua equivalência no plano representacional só se coloca como problema na medida em que a prática revela incongruências. A tradução é necessária para a comunicação, mas a inviabilidade de sua plenitude é vivenciada na prática pelos agentes, ao descobrirem, por exemplo, que determinadas práticas de uns entram em choque com determinadas representações coladas a uma certa prática de outros. O problema da conversão – para os missionários – reside, portanto, em fazer convergir as práticas e as representações “indígenas” tendo como foco virtual a universalidade cristã do ser humano, que coloca a possibilidade desse empreendimento. E é por isso que o projeto missionário, cujo caráter paradoxal reside na pretensão de transmissão dessa “gramática subjetiva”, trabalha segundo o método dos erros e acertos: é quando se torna visível, na prática, que o sentido apreendido pelos “indígenas” não corresponde àquele desejado pelos missionários que se coloca a necessidade de rever a tradução escolhida. Isso explica, por exemplo, a crescente umbundização dos termos portugueses nos catecismos e evangelhos espíritanos: a opção inicial por traduzir alguns

termos a partir do estabelecimento de uma equivalência semântica entre o português e o vernáculo foi, em alguns casos, revista e substituída pela umbundização de um termo português. É o caso do termo “pecado”, cuja tradução inicial foi *ekandu* (LECOMTE, 1899), substituída gradativamente por *opekalu* (ALVES, 1954), e do „Espírito Santo“, cuja tradução inicial foi *Omwenho Ieyelo*⁴² (LECOMTE, 1899), quase totalmente substituída por *Espilitu Santu* (LECOMTE, 1934; ALVES, 1954) nos anos subseqüentes.

5.4 *Suku onganga*

Conforme apontado acima, a necessidade de traduzir a doutrina colocava para os missionários a inevitabilidade da escolha prática de sinônimos para seus conceitos. No caso da tradução de deus, *suku*, é interessante observar como aponta, nas compilações de Valente, para a disputa simbólica travada entre os missionários residentes no terreno e os *ovimbanda* e *olonganga*⁴³, “feiticeiros” representantes do dito poder tradicional e combatidos pelos missionários por consistirem em potencial ameaça a seu projeto catequético e civilizador. Vejamos de que maneira essas traduções imbricam-se e configuram o campo de disputa simbólica entre esses agentes. Nessa disputa, o “culto aos ancestrais” aparece, aos olhos missionários, com o principal ordenador das noções “indígenas” de “deus”, “feitiçaria”, “espírito”, etc., sendo necessário compreendê-lo para subsumi-lo à “religiosidade cristã”. A centralidade dessas práticas e sua potencialidade

⁴² Não me deterei sobre a significação dessas substituições no presente texto. Não obstante, gostaria de ressaltar que *omwenho ieyelo* aponta para uma questão desenvolvida nos primeiro e segundo capítulos, qual seja, a da leitura dos Ovimbundu como próximos ao universo dos colonizadores. *Omwenho* seria, segundo a bibliografia missionária da época, o termo em umbundu que designaria o que Tempels, missionário protestante atuante no Congo belga denominou “força vital”, segundo ele o elemento central para a compreensão da cosmologia “banto”. O “princípio da força vital” nortearia, para Tempels, todas as concepções de vida dos “bantos”, e estaria relacionado ao culto aos ancestrais, na medida em que seriam esses antepassados que garantiriam o *quantum* de energia de vida dos vivos (TEMPELS, 1945; KAGAME, 1976). Nas traduções dos espiritanos, *omwenho* aparece como “sopro”, “vida”, ou “energia vital” (ALVES, 1954). *Ieyelo*, por sua vez, é traduzido ora como “branco”, ora como “sagrado” (VALENTE, 1973a). Daí depreende-se, por um lado, a intencionalidade missionária de associar o “sagrado” dessa religiosidade ao elemento “branco”, e por outro o fato de essa indexação ter feito sentido até um momento, necessitando ser substituída por outra, a umbundização para *Espilitu Santu*, por motivos não dedutíveis das fontes.

⁴³ *Ovimbanda* é plural de *ochimbanda*. *Olonganga* é plural de *onganga*.

como via de acesso dessas populações ao cristianismo aparece não só nos missionários católicos, mas também nos protestantes (SCOTT, 1959).

Emblemática da preocupação com o “culto aos ancestrais” é a afirmação de Estermann, sobre os “feiticeiros bantos”⁴⁴, agentes privilegiados no que diz respeito à intermediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos:

Il est indéniable que l'influence de ces derniers est encore énorme dans tout ce groupe bantou et il ne sera pas déplacé de nous arrêter un peu à ces représentants qualifiés du paganisme africain dont ils constitueront encore longtemps peut-être le suprême rempart. (ESTERMANN, 1934)

A passagem revela a dimensão da influência atribuída a esses agentes pelos missionários e sua expectativa pouco alentadora de que esse poder perduraria ainda por muito tempo. No artigo citado e em diversos outros, Estermann e Valente empreendem um esforço de descrição detalhada das atividades desses “feiticeiros” e das “crenças” dos “indígenas” com relação a elas. É bastante notável que a idéia de deus apareça, tanto nas compilações de “provérbios” e “fábulas” quanto nos textos etnográficos, no mais das vezes relacionada à figura dos feiticeiros. Estermann preocupa-se com a atuação dos “feiticeiros” de todo o grupo “banto” (ESTERMANN, 1983), ao passo que Valente fornece a descrição detalhada das funções e práticas rituais dos diversos tipos de *ovimbanda* (VALENTE, 1973a). Ambos enumeram minuciosamente os tipos de “feiticeiros”, “espíritos” e “feitiços” existentes (por exemplo, VALENTE, 1973a, pp. 426-428), num nível de detalhamento reproduzido em suas admoestações aos “indígenas” nos catecismos. Na *Instrução*, Alves exorta seus catequistas a exercer controle sobre as “crenças e práticas supersticiosas” de seus catequizandos:

Não permitam os catequistas que os seus catequizados invoquem os espíritos ou lhes ofereçam sacrifícios. Não consentam adivinhações, curativos com meios impróprios, nem malefícios de qualquer sorte. Combatam todas as crenças e práticas supersticiosas; para que deixem estas usanças gentílicas, convidem os casados a construir as casas perto da capela; esta ficará bem entre a população gentia e a cristã, servindo de separação entre elas, e estando acessível a todos. (ALVES, 1954)

⁴⁴ Não tenho a intenção de compartilhar implicitamente da visão de que existe algo que se poderia denominar uma cultura ou cosmologia “banto”. Faço uso do termo meramente por ser utilizado dessa forma pelos missionários e também em parte significativa das discussões acadêmicas.

No catecismo de Lecomte, o mesmo nível de detalhamento das etnografias é reproduzido nas exortações aos catecúmenos com relação às práticas relacionadas ao “culto dos ancestrais”. A passagem abaixo é emblemática como colocação de problemas por parte dos missionários e permite visualizar os elementos associados pelos missionários ao “culto dos ancestrais”:

ELONGISO III
LIÇÃO III

* *Efendo nhe?*

Okutumbangiya Suku, okufenda, okulivondela kokuae lokuuvumbila, momo otchime tchietu uatupanga.

* Em que consiste a Religião ou adoração?

Consiste em prestar a Deus as honras e o culto que lhe devemos como creador e supremo senhor de todas as cousas.

* *Velie vakamba efendo?*

Ava valukisa Suku tchimue tchiñgi.

Ava vatava viokovilulu lumbanda uâliapu.

Ava vasumba othîla tchiovimbundu louima.

Ava vatomba via Suku, levumbilo liae.

Ava valilula otchîla tchia Suku.

* Quaes são os peccados contra a Religião?

São a idolatria, isto é, a adoração de uma creatura.

A superstição, o culto dos mortos, e a arte magica.

A vã observancia dos agouros, e de certas proibições.

O sacrilegio ou profanação das cousas santas.

A irreligião ou desprezo de Deus e de seu culto.

Viokovilulu vipi?

Okulikutilila, okusembika, okuipae ohutu, letchi tchiose thiokusakuisa ovilulu.

Em que consiste o culto supersticioso dos mortos?

São as diversas praticas, ceremonias, offerendas de victimas, em honra dos mortos, com o fim de se livrar da influencia nociva que se lhes atribue.

Umbanda uâliapu umbanda upi?

Umbanda uâliapu: âuanga, okuloua, okuliangula, okutaha, lokulimbingila lokunhua ombulungu.

Em que consiste a arte magica?

São os malefícios e sortilégios, as diversas adivinhações, a evocação dos mortos, a prova pelo veneno, etc.

Evi viose kaviatundile ku Suku?

Ndati, viatunda kâliapu, va vayongia omanu kosiahulu otchio vatutuale vondalu.

Estas praticas não vêm de Deus?

Não; vêm do demonio que assim illudiu os antepassados para attrahir os homens ao inferno.

Evi viokusakuisa kaviuako?

Kuli ovihemba viotchili viokusakuisa uvela; puã etchi tchiokusakuisa âuanga lovilulu katchiuako.

Os curativos não serão lícitos?

Há uns remédios verdadeiros para o tratamento das doenças; porém os curativos de malefícios e das almas do outro mundo são proibidos.

Ovilulu lâuanga kavilingi tchimue?

Ndati, kavilingi tchimue, té âliapu; lâliapu vo, u olisole la Suku kakavatile usumba; okuvela lokufa kuomanu Suku muele eie otchisea.

As almas e os malefícios não nos podem fazer mal?

Não, nem o demonio nos pôde fazer mal sem a permissão expressa de Deus; ora o medo do demonio nunca deve assustar o bom christão; sabemos que a nossa vida está só nas mãos de Deus.

** Etchi tchiokutaha katchiuako?*

Ndati, kulî tchimue tchiokuliañga ñgõ, kuli tchimue tchiâliapu.

* As adivinhações não são lícitas?

Não, umas não passam de simples intrujices, outras são obra do demonio.

Umbanda uukongo, lu uongiolele, lu uongiau, lu uokupula ombela hauotchiliko?

Ndati, umbanda uatchio uose uokilikemba ñgõ hale uâliapu.

O que se usa para ter sorte na caça, no negocio, nas colheitas, para trazer ou sustentar a chuva não são praticas legitimas?

Não, são superstições condemnaveis, embustes grosseiros ou praticas diabolicas.

Etchi tchiokutchila konambi lokusikila oloñgoma, levi viondombokua kaviaposokele?

Ndati, viañgõ, viaviha; ovakilisitão kavakavilinge.

As festas, danças, batuques, victimas por ocasião dos obitos não são costumes acceitaveis?

Não; tudo isto é repreensivel; um christão não o pôde seguir. (LECOMTE, 1899, pp. 30-33)

Trata-se de uma lição não prescritiva, mas proibitiva, na medida em que se dedica a informar os evangelizandos de todas as práticas a serem evitadas por contrariarem a conduta de um “bom christão”. Não obstante, a tradução vale-se de elementos do universo do mesmo “culto aos ancestrais”: *efendo*, por exemplo, é traduzido como “Religião ou adoração”, mas é o mesmo vocábulo utilizado no “culto” a esses mesmos “ancestrais”. Como veremos mais adiante, a separação empreendida pelos missionários entre “práticas de deus” e “práticas do diabo” nos catecismos, como pode ser observada acima, contribuiu para a noção, presente na etnografia de Berger (1979), de que se devia prestar culto também ao “diabo”, uma vez que este estava em posição de controle com relação aos ancestrais aos

quais se prestava culto. Com relação aos “espíritos”, afirma Valente sobre a concepção “indígena”:

Estes espíritos foram criados directamente por Deus, sendo uns escolhidos para formar a corte de Deus e dedicados ao Seu serviço, e outros desceram à Terra para conviverem com o homem.

Como a atitude manifestada pelo “feiticista” se reveste de características especiais, uma em cada caso, tendo cada uma delas um vocábulo próprio e preciso, as principais são designadas por: *okulembula* (consolação), *okufeliya* (aplação e consagração), *okulikutilila* (imploração e pedido de protecção), *okusembika* (satisfação e libertação de compromissos). (VALENTE, 1973a, p. 411)

O trecho acima aponta para dois elementos distintos que gostaria de ressaltar: primeiramente, no que diz respeito às traduções de termos, revela mais apropriações, por parte dos missionários, de termos utilizados por eles mesmos em sua descrição do “culto aos ancestrais” em seus escritos doutrinários: *okulembuka*, por exemplo, é traduzido como “santificar”, no contexto de “guardar os domingos e santificar a deus” no catecismo; *okufeliya* é traduzido como “oração”; *esembikilo*, que compartilha da raiz de *okusembika*, aparece no catecismo designando o sacrifício da missa, realizado em honra a Jesus (LECOMTE, 1899, 1934). Nota-se, portanto, a incorporação dessas que são apresentadas nas etnografias como “superstições” ao próprio material doutrinário espiritano.

O segundo elemento interessante apreensível da citação acima é a presença do “feiticista” e sua inevitável associação ao “culto aos ancestrais”, sendo “feiticista” designação genérica utilizada para abranger os diversos tipos de “curandeiros” e “feiticeiros” geralmente subsumidos às categorias de *ochimba* e *onganga* nos registros missionários. Penso que a obra de Valente permite entrever o embate simbólico travado entre os espiritanos e esses representantes legítimos do que consideravam o poder tradicional ovimbundu, e tentarei demonstrar a seguir, de forma sucinta, a possibilidade de apreender a disputa por influência travada entre esses agentes.

Atentemos para os dois “provérbios” abaixo, a título de exemplo:

I - *Suku akwechye, imbanda vilipande.*

Deus libertou-te, que o saibam os feiticeiros.

(Sem a vontade de Deus, de nada valem os remédios). (VALENTE, 1964a, p. 53)

II - *Suku onganga*.

Deus é feiticeiro.

(Deus, autor de todas as maravilhas, conhece tudo e tudo pode).

Nb.: Nestes atributos de Deus, note-se a falta de concordante, firmando a unidade completa do nome e determinativo. (*ibidem*, p. 15. A nota encontra-se no original.)

Diferentemente dos missionários espanhóis, que historicamente optaram por não traduzir “deus”, em umbundu consagrou-se sua tradução como *suku*. Essa tradução data dos primeiros escritos missionários e foi utilizada também pelos protestantes (SANDERS, FAY, 1885, p. 15) de forma constante durante todo o processo de evangelização. Não existe consenso quanto ao significado “original” do termo *suku*, e nem é este o foco de nosso interesse, pelos motivos já delineados acima⁴⁵. Uma vez mais, trata-se de pensar na cristalização da prática que nos é oferecida nos registros. Existe toda uma discussão sobre se o deus criador “banto” (e ovimbundu) seria distante e alheio à vida dos humanos ou, ao contrário, onipresente e onisciente como o deus dos cristãos. O ponto de vista defendido pelos espiritanos de modo geral é de que a religião “banto” seria caracterizada pelo que Estermann denomina “monoteísmo apagado e culto de espíritos muito vivo”

⁴⁵ Embora uma recuperação do “sentido original” do termo *suku* não venha ao caso, julgo interessante mencionar um relato de Estermann a respeito dos percalços missionários na busca de uma tradução para a idéia cristã de deus entre os Herero. O relato fica mais interessante se considerarmos o fato, já mencionado na parte histórica, de que o esforço de evangelização entre as populações do sul de Angola esteve intimamente relacionado ao mesmo esforço entre os Ovimbundu: “Procurando um termo que significasse Deus, os missionários [protestantes da Sociedade Renana] julgavam-no ter encontrado na palavra Mukuru. Etimologicamente quer dizer velho, ancião e empregava-se para designar um espírito dum antepassado, mais particularmente dum soba. Não tardou muito que um dos missionários ficasse elucidado duma maneira drástica sobre o engano. Ameaçando um velho século dos castigos de Deus (Mukuru) este exclamou: não sou eu porventura o Mukuru dos meus súbditos? E furioso explusou o missionário do cerco das suas cubatas. Entretanto os missionários vinham notando que os Hereros empregavam muitas vezes a palavra composta Kalunga-Ndyambi para designar um ser misterioso. Um dia quando um deles perguntou a um velho quem era Kalunga-Ndyambi, obteve esta resposta que dissipou todas as dúvidas: „É o mesmo a quem vós chamais Mukuru”. É de notar que apesar disso o termo Mukuru, já então repetido tantas vezes nas catequeses e impresso em muitas publicações doutrinárias, prevaleceu sobre o velho e autêntico nome banto-ocidental: Kalunga-Ndyambi. Qual é agora a idéia subjacente a estes termos, Nzambi, Kalunga ou Huku? Qual a semântica destes fonemas? Não há a menor dúvida de que esta idéia é a de um Ente Supremo, pessoal e espiritual, criador do Céu e da Terra, bom, mas não se importando com o bem ou mal-estar dos mortais”. (ESTERMANN, 1983, pp.306-307). A longa citação traz um momento curioso da negociação entre os agentes no que diz respeito ao estabelecimento da tradução de “deus”: coloca a centralidade dos ancestrais para os agentes, tanto missionários quando locais, a indignação do “século” perante a atitude do missionário, revelando a este o “engano” cometido, a obstinação missionária em encontrar, no universo simbólico local, um correspondente para o “deus” cristão, encontrado nos vocábulos *nzambi*, *kalunga* ou *huku*, tendo o último, por sua vez, seu equivalente em umbundu, *suku*, a ser abordada a seguir.

(ESTERMANN, 1983, p. 182), colocando a possibilidade de resgate do monoteísmo fundamental e de extirpação do culto aos ancestrais, visto como degeneração da tendência monoteísta do ser humano. Essa concepção de deus seria encontrada principalmente nos provérbios e contos: “do que se pode chamar a literatura arcaica destes povos que se conservou nos provérbios e certas invocações rituais, parece poder concluir-se que estes bantos tinham outrora um conceito mais perfeito deste Ente supremo e criador” (*ibidem*, p. 28).

Valente vale-se, na introdução à seleção de provérbios, de uma exposição etimológica, bastante recorrente em seus escritos⁴⁶, que se propõe a pensar a concepção “indígena” de deus (cujas traduções consagradas em umbundu é *suku*) e explicitar de que forma ela já conteria, ainda que em germe, os elementos fundamentais que, se despertados da forma correta, permitiriam a evangelização dos falantes dessa língua. O “conceito primitivo, mas filosófico, da natureza de DEUS” (VALENTE, 1964a, p. 12) do “bundo” permite explicar de que forma essa “mentalidade (...), julgada primitiva, entra perfeitamente na religião” (*ibidem*, p. 16). Em primeiro lugar, Valente menciona a interjeição *Suku!*, manifestação de um “sentimento espontâneo da alma”, cujo significado seria “SAIR, DESENTRANHAR-SE (...), PROVENIÊNCIA de um interior, de um ÍNTIMO que existe, que o coração sente mas a vista não alcança”. Na listagem das palavras etimologicamente ligadas a *suku* segue-se o vocábulo *esuku*, “Medula das plantas, CORAÇÃO das árvores, TUTANO dos ossos, a seiva que alimenta e dá vida à planta. Por isso significa também sussurro interior, ruído tênue” (*ibidem*, p. 12) e *ochisuku*, “BRENHA, BOSQUE, MATA FECHADA, cujo interior está de momento vedado e, por isso, se desconhece”. E a conclusão do missionário:

As idéias provenientes da interjeição e dos dois substantivos levariam a condensá-las no substantivo próprio e por ele a conceber que: SUKU é o que ESTÁ FECHADO ao homem, SER por natureza IMPENETRÁVEL.

E como do criado se atinge o INCRIADO, DEUS é o ESPÍRITO DOMINADOR do CORAÇÃO dos BOSQUES, CRIADOR e ALIMENTO da VIDA, que o

⁴⁶ Os estudos em questão são o dicionário (VALENTE e GUENNEC, 1972), a gramática (VALENTE, 1964b), a coletânea de contos (VALENTE, 1973) e alguns artigos publicados em periódicos missionários (1971, 1972a, 1972b). Em todos eles são marcantes tanto a leitura da alteridade na chave da mentalidade quanto o método etimológico, sobre os quais discorro mais detalhadamente no capítulo precedente.

homem sabe que existe mas não vê. Tal como o “suco” em português, para do concreto se atingir o abstracto.
Suco, vida das plantas e Deus em bundo Suku, autor dessa vida, nas árvores, no homem e no Universo. (*ibidem*, p. 13)

Toda a argumentação vai, pois, no sentido de explicitar, na etimologia do umbundu, vista como reveladora dos estratos mais profundos da “mentalidade indígena”, nos usos e costumes descritos pelos provérbios e na atitude dos “bundos” com relação à idéia que têm da divindade, essa centelha a ser acesa pela missionação para levar os “bundos” à “verdadeira fé”. E ainda: para além dessa concepção de divindade, na própria etimologia da palavra posta como equivalente a deus já estaria contida a disposição para a humildade e subserviência vistas como necessárias para a boa vivência do cristianismo:

As relações do homem para com DEUS encontram-se expressas nos derivados desta palavra SUKU. (...)
SUKA – Radical do verbo OKU-SUKA, na acção de “NÃO TER, CARECER, NECESSITAR”.
E-SUKE – O necessitado, o indigente.
U-SUKE – A indigência.
E-SUKO – A necessidade, a carência, a privação de...
Nestes derivados há mais o sentido moral, visto a carência material ter um vocábulo próprio ou particular para cada uma das suas manifestações. (*ibidem*, p. 13)

Os falantes dessa língua são colocados pelo missionário como inerentemente carentes de deus e, por extensão, da acção missionária. O dom de si dos missionários, sua abnegação e sacrifício teriam, pois, uma acolhida certa na “indigência” manifesta desses “indígenas”, de cuja mentalidade os significados etimológicos da idéia de divindade seriam a expressão mais profunda. Eis, portanto, que Valente encontra um eco lingüístico para sua disposição evangelizadora e para o próprio carisma da congregação à qual pertence, dedicada ao serviço dos “pobres” e “abandonados” africanos (BOUCHARD, 1967).

Nos dois “provérbios” apresentados acima, salta aos olhos a tentativa de Valente de aproximar a idéia de divindade local do deus cristão. Como vimos, na introdução à obra o missionário discute o que seria, segundo ele, a concepção dos Ovimbundu de deus antes da “propagação da Fé”, “[envolvidos como estavam] em tanta feitiçaria” (VALENTE, 1964a, p. 12). Entretanto, a despeito da feitiçaria, para Valente esta

concepção não era de modo algum incompatível com o projeto missionário, e sua compatibilidade era, aliás, premissa para que esse projeto fosse realizável. É notável, inclusive, que este provérbio seja utilizado ainda hoje pelos habitantes do Planalto Central, já “completamente cristianizados” na concepção missionária, o que pode ser visto como mais uma indicação de que essa aproximação fez sentido para todos os agentes envolvidos.

Considerando-se o entrave ao projeto catequético e civilizador da Igreja católica e do governo lusitano colocado pela presença dos chamados “feiticeiros” e sua importância dentro da organização da sociedade à qual pertenciam, na qual atuavam – e ainda atuam, em grande medida – como curandeiros e intermediários entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, salta aos olhos a relativa ausência de *olosapo* que façam referência a esses personagens na compilação. Os dois citados acima estão entre os poucos que tematizam a existência dos “feiticeiros”, e o fazem num momento muito específico da obra, sob o subtítulo “Provérbios usuais relativos a Deus” (*ibidem*, p. 14). É em relação com a concepção dos “bundos” de deus, portanto, que os *ovimbanda* e *olonganga* são mencionados pelo missionário. Valente afirma que muitos dos *olosapo* são “próprios” dos Ovimbundu e outros são “assimilados”, mas não faz distinção ao longo da obra a respeito da categoria em que cada provérbio se encaixaria. De qualquer forma, seus comentários apresentam ao leitor ou o sucesso da catequização, ou uma inclinação intrínseca dos Ovimbundu para o monoteísmo desde antes da presença missionária, ambas hipóteses favoráveis a sua empreitada catequética.

Descontextualizados, os *olosapo* citados poderiam levar-nos a supor uma contradição no sentido atribuído à relação entre deus (*suku*) e os “feiticeiros” (*ochimbanda* e *onganga*) pelos missionários: no primeiro *olusapo*, a categoria do feiticeiro parece ser usada em contraposição a deus, que teria libertado os Ovimbundu, os quais, a partir de sua incorporação à fé cristã, passariam a repudiar os “feiticeiros”, ao passo que o segundo equipara o *onganga* a deus. É necessário pensar no contexto de produção da obra para compreender esse aparente paradoxo, segundo o qual um “feiticeiro” poderia ser equiparado a deus e o outro não, sendo que a sobreposição se dá justamente com o “feiticeiro” capaz de exercer um efeito disjuntivo sobre a comunidade.

A tradução realizada pelo missionário para o primeiro *olusapo* distancia-se bastante do sentido que a enunciação provavelmente teria para um falante de umbundu. Isso porque *akwechye* vem do verbo *okwecha* e significa “largar” no sentido de “abandonar”. Uma tradução mais literal do primeiro *olusapo* poderia ser “que Deus te largue e os feiticeiros se gabem”, ou então “que Deus te largue e os feiticeiros mostrem do que são capazes”. No entanto, a despeito de o sentido conferido ao *olusapo* pela tradução do missionário ser diametralmente distante da tradução que considero mais literal, o comentário feito pelo autor entre parênteses casa com ambas as traduções, e implica a impotência dos *ovimbanda* perante deus, o qual, segundo a explicação de Valente ao segundo provérbio apresentado, “conhece tudo e tudo pode”. De nada adianta, portanto, o conhecimento do *ochimbanda* se não for da vontade do deus cristão que a cura ocorra. Para entender a razão pela qual o missionário se apropriou da carga semântica do *onganga* e distanciou o deus cristão do *ochimbanda* é necessário levar em conta o papel de cada um desses “feiticeiros” no universo simbólico local.

A figura do *ochimbanda* está relacionada ao uso que faz de seu poder com o objetivo de curar males físicos ou psicológicos, remetendo à idéia de um curandeiro comprometido com o bem-estar da comunidade, preocupado com o restabelecimento do equilíbrio social. Uma possível tradução para *ochimbanda* seria “curandeiro”, pois seu conhecimento centra-se mais nas questões de interesse da comunidade, como técnicas de adivinhação para descobrir as causas de mortes ou a confecção de preparados a serem ministrados aos doentes. Sua eficácia depende de ser consultado: tem de estar presente para efetuar a cura. Já o *onganga* é uma figura mais ambígua, dotado de poder para praticar a magia no sentido disruptivo do termo, sendo muitas vezes temido por ter a capacidade de influenciar o curso dos acontecimentos de forma a provocar efeitos negativos sobre uma determinada pessoa ou todo o grupo, podendo fazê-lo inclusive a distância. Vive à margem da sociedade. *Grosso modo*, poderíamos traduzir *ochimbanda* como curandeiro e *onganga* como feiticeiro de modo a explicitar essa oposição, embora esses campos semânticos por vezes se sobreponham e um *ochimbanda* seja sempre um *onganga* em potencial. As próprias traduções dos missionários são ambíguas a esse respeito.

Ao se valerem de um vocábulo em umbundu, *suku*, para explicitar a idéia do deus único, onipotente, onisciente e onipresente do cristianismo, os missionários abriram espaço para o deslizamento de sentidos que ocorre entre as duas traduções e que possibilita a indexação de códigos na prática: enquanto os nomes próprios remetem um significante puro a um existente singular, sendo portanto no limite intraduzíveis (mas também inapreensíveis num primeiro momento), os nomes comuns apontam para a generalidade de um sentido (DERRIDA, 1985, p. 1). A tradução de deus como *suku* colocou essa categoria, portanto, na fronteira esfumada que separa a generalidade da unicidade. Paradoxalmente, essa escolha coloca ao mesmo tempo a possibilidade de “degeneração” da doutrina – corre-se o risco de aproximar a idéia de divindade de algo indesejado no universo simbólico dos evangelizando – e aponta para um horizonte da tradutibilidade de uma idéia de divindade com os atributos do deus cristão. Semelhante risco é implicitamente afirmado por Estermann quando se coloca veementemente contra a afirmação de Hambly (1934) de que “não ter[ia] encontrado conceito tão perfeito numa tribo religiosa como a dos Mbundos do planalto do Huambo. Sob o título “Ente Supremo” diz o citado autor: Suku é o nome do morto mais importante mencionado pelos Mbundos” (ESTERMANN, 1983, p. 307).

A etnografia de Berger, embora não mencionada pelos espiritanos por ser publicação tardia em relação a suas obras, também associa a idéia de *suku* à “feitiçaria”, tanto dos *ovimbanda* quanto dos *olonganga*. Berger fornece a seguinte definição de *suku*:

suku: o Grande, o Poderoso: designação em *umbundu* para deus, visto como criador e protetor monoteísta, senhor sobre a vida e a morte que chama para si os bons conforme seus atos em vida e pune os maus em seu fogo, guardado pelo *onganga yinene*, primeira pessoa má e amigo de tudo que é mau. (BERGER, 1979, p. 344, tradução minha⁴⁷)

Nas narrativas ouvidas dos mais-velhos na década de 70, compiladas e traduzidas do umbundu para o alemão por Berger, *suku* tem diversos atributos: além de ter criado todos os homens e tudo que havia sobre a terra, tinha o poder de decisão sobre se um

⁴⁷ *suku*: der Grosse, der Mächtige; Umbundu-Bezeichnung für Gott, der als monotheistischer Schöpfer und Erhalter angesehen wurde, als ein Herr über Leben und Tod, der die Guten nach ihrem Ableben zu sich ruft und die Bösen in seinem Feuer bestraft, das vom *onganga yinene*, vom ersten bösen Menschen und Freund alles Bösen, bewacht wird.

casal teria filhos ou não e se estes cresceriam saudáveis. Quando permitia que o filho fosse saudável, mandava-lhe um “espírito” bom. Do contrário, enviava um “espírito” mau do *onganga*, que não permitiria que o casal tivesse filhos. *Suku* teria, ainda, dado aos homens uma planta, *uti uasuku*, a qual “enlaça as outras plantas como a morte enlaça às pessoas” (*ibidem*, legenda da figura 94) e permite, mediante a força que *suku* nela instilou, apaziguar os ânimos do marido traído, uma vez que *suku* teria criado a mulher para que tivesse muitos filhos, independentemente de com quem (*ibidem*, p. 208). É assim que a raiz da planta era utilizada em diversos *imbanda* (plural de *umbanda*, cuja tradução pelos missionários é “feitiço”) relacionados à fertilidade das mulheres e ao adultério⁴⁸.

Na narrativa abaixo, percebe-se a imbricação entre o culto aos ancestrais e a doutrina do céu e do inferno. A punição aos maus é associada à visita dos “espíritos” dos ancestrais:

Suku possui seis espíritos para diversos propósitos: aqueles que ajudam as pessoas nas plantas medicinais e aqueles que vigiam as pessoas, delatam-nas e decidem sua punição. (...) Quando *suku* puniu o primeiro espírito em seu fogo, disse-lhe: “Você agora vigiará os maus que vêm a nós! Você irá puni-los no fogo como eu o puni”.

Esse primeiro mau foi chamado *onganga yinene*. Passou então a receber os maus, a puni-los no fogo, no *ondalu yongana*, e assim se tornou seu amigo. Quando um espírito mau era mandado para ser punido no fogo, o *onganga* chamava um dos espíritos que já havia passado por isso e enviava-o à família do morto para transmitir o seguinte: “Minha família, providencie-me algo para que eu possa pagar o *onganga*, ele me está punindo terrivelmente!”

Quando o espírito traz essa notícia, alguém na família adoece; o adivinho logo descobre a causa do mal.

Então, prepara-se uma festa e providencia-se o sacrifício exigido, como ordenado pelo *ocimbanda*: “Mate um porco e algumas galinhas, seus espíritos serão o pagamento do *onganga*”.

Assim todos ajudam para que o espírito de sua família seja dispensado de sua pena.

Quando um dos espíritos que se encontra ao lado de *suku* ou do *onganga* necessita de algo ou está insatisfeito com sua família, retorna. (*ibidem*, pp. 155-156, tradução minha)

Na narrativa acima, nota-se a associação do *onganga* ao diabo, bastante curiosa se considerarmos que a tradução para “diabo” adotada pelos espiritanos nos catecismos em

⁴⁸ É digno de nota, entretanto, que esta planta não seja mencionada em momento algum nas listagens das plantas utilizadas pelo *ochimbanda* e pelo *onganga* em suas curas e “feitiços” (por exemplo, VALENTE, 1973a, p. 420).

umbundu é a umbundização do termo em português, “*elyapu*”, e não sua equiparação ao *onganga* (LECOMTE, 1937; ALVES, 1954). Esse diabo-feiticeiro aparece ainda associado a deus, na medida em que é responsável pela punição dos maus no fogo do inferno. O *ochimbanda* configura-se como intermediário entre as demandas dos espíritos, tanto divinos quanto diabólicos: é ele quem descobre o motivo da doença causada pelo “espírito” punido pelo *onganga*, que comanda o ritual expiatório no qual se sacrificam os animais e que será solicitado caso o “espírito” retorne. Não é à toa, pois, que se tenha constituído uma disputa simbólica entre os missionários e os *ovimbanda*, na medida em que ambos se apresentavam à sociedade como os intermediários legítimos entre os vivos e os mortos e seus auxiliares na escolha entre *suku* e o *onganga*. É curiosa a narrativa de Estermann no que diz respeito a esta imbricação:

Os antigos missionários capuchinhos e outros acharam o termo tão inofensivo que o escolheram para verter o vocábulo português sacerdote, acrescentado apenas do determinativo Deus. Assim o sacerdote católico era *nganga ya Nzambi* ou *nganga yo missa*. Ainda que em nossos dias o grande conhecedor do umbundu que foi o Pe. Le Guennec fez tudo para obrigar a adoptar o termo nos livros de ensino religioso desta língua sob a forma de *onganga ya Suku*. Mas já disse algures a este propósito que tal vocábulo parece ser lenho bruto de mais para nele se experimentar um enxerto. (ESTERMANN, 1983, p. 346)

Uma afirmação semelhante sobre a proximidade entre o missionário e os “feiticeiros” locais é encontrada, com certa displicência, enunciada em meio a outras idéias, da parte de Valente:

E quem não vê a analogia de conceitos sagrados, existentes na terminologia dos dois vocábulos: *pontífice* e *quimbanda*?

Pontífice, de *pontem facere*, estabelecer a ponte, formar a ponte para proporcionar o encontro daqueles que se encontravam nas duas margens, Deus e o homem, o homem e Deus, como designativo daquele que está revestido de tal poder ou faculdade.

Quimbanda, de *ukwa-ku-vanda*, pessoa revestida do poder de nivelar altitudes diferentes, como as que distanciavam os espíritos e o homem, ou o homem e os espíritos, colocando-os frente a frente. (VALENTE, 1973a, p. 405)

À primeira vista, a equiparação de *suku* ao *onganga* seria uma heresia do ponto de vista do cristianismo. Entretanto, a idéia missionária parece ser preservar a verdade da doutrina cristã ao mesmo tempo que transfere a ela o poder dos *olonganga*, que justamente em vista da ambigüidade mencionada acima são agentes extremamente poderosos. A

comensurabilidade entre *suku* e o *onganga* baseia-se no compartilhamento dos atributos de onipotência e onisciência e no temor que essas características despertam. Aqui temos um forte exemplo do que John Monteiro denomina “persuasão pela semelhança” (MONTEIRO, 2001, p. 40): do ponto de vista da estratégia missionária, o deus cristão, na tradução, agrega aos seus atributos a familiaridade e o respeito que o *onganga* evoca no contexto em questão, e sai fortalecido. A reconciliação semântica empreendida entre “deus” e o “*onganga*” contribuiria para o projeto missionário na medida em que diminuiria a resistência dos “indígenas” à evangelização ao diluir o antagonismo entre o *onganga* e a missão. Não obstante, se é perceptível a estratégia missionária do ponto de vista de suas escolhas lingüísticas, é inegável que o reconhecimento e registro da relação estabelecida, na evangelização espirítana nas missões do Planalto Central, entre o “culto aos ancestrais” e a noção de deus foi, sem dúvida, fruto da relação que se estabeleceu na missão. A interação e a comunicação entre os agentes levou, na prática, ao estabelecimento dessa indexação específica – certamente mediada por uma acirrada disputa simbólica, expressa na linguagem do “culto aos ancestrais” e da “religião cristã”, e configuradora do código compartilhado pelos agentes, no interior do qual as diversas categorias mencionadas, postas em relação no código e mobilizadas em suas negociações cotidianas, adquiriram sentidos diversos para os diferentes agentes e criaram as condições de seu convívio cotidiano.

6. Considerações finais

“To learn to read, I had to kill somebody”, he said. “Some close member of the family”.

(...)

“To our people reading was magic. To many it still is. How else can you explain the fact that a few marks on paper are able to speak to a person? Sheer witchcraft. The thing was, no one person's eyes could possibly be strong enough of themselves to master this magic. They needed the strength from someone else's eyes. To get that strength the person wishing to read had to kill some member of the family, so the dead person's spirit would join his and add its power to the living eyes”.

“Did you believe this?”

“No. Not once I started to learn. But the rest of the family believed it very much. My father sent word to me that my family had heard I was learning to read and that my cousins were plotting to seize me when I came home and send me off to the coast before I had the chance to kill one of them. (SCOTT, 1959, pp. 85-89)

Paulino Ngonga Liahuca foi entrevistado por Scott durante a pesquisa que este realizou com o objetivo de fazer um filme encomendado pelos missionários protestantes canadenses da United Church of Canada atuantes em Angola. Na entrevista da qual o trecho acima foi extraído, Paulino, catequista protestante na década de 50, narra como, sendo filho de feiticeiro iniciado para seguir a profissão do pai, decidiu começar a aprender a ler. Segundo sua narrativa, em seu ambiente de origem pressupunha-se que semelhante poder poderia ser adquirido apenas mediante a morte de alguém próximo, cujos olhos somar-se-iam aos do “feiticeiro”, conferindo-lhe o poder da leitura. Ao tomar essa decisão, Paulino ter-se-ia dirigido a uma missão protestante e lá ficado. Sua irmã morreu em seguida. O pai, após censurá-lo pela morte da irmã, recomendou-lhe que não saísse da missão, pois corria risco de vida. Seus primos pretendiam matá-lo.

Paulino, falante corrente de português e inglês segundo Scott, estava há vários anos na missão quando foi entrevistado. Era o braço direito dos missionários. Seu relato tem um quê da condescendência dos “assimilados” para com aqueles que consideram sua família de origem, mas que entretanto lhes são distantes. Agentes deste tipo colocam em xeque abordagens da missionação como encontro de cosmologias, de formas de ver o

mundo distintas. Como dar conta de tais agentes sem considerá-los “assimilados”, nem cobrar-lhes uma postura de “resistência”, ou atribuir a eles uma tomada de decisão em função de uma situação de extrema necessidade? Como buscar na relação entre os agentes mais do que justificativas para suas ações ou respostas às expectativas que o próprio pesquisador pode desenvolver ao olhar para a empiria que se propõe a analisar?

Minha tentativa, ao longo deste texto, ao procurar constituir os agentes e apontar para suas relações, foi buscar um lugar de análise que olhasse para a interação e não para os agentes em si. Esta escolha levou-me, necessariamente, a abrir mão de apreender o “ponto de vista do nativo”. Esse “nativo”, quando se olha para a relação, esvai-se por entre os dedos do observador. Este se depara com agentes distintos, com elementos que os aproximam e os distanciam. Os “indígenas” existem aos olhos dos missionários quanto produzem catecismos e compilam provérbios. Existem aos olhos do governo colonial quando escrevem leis para os “indígenas”. Não obstante, embora a análise não se possa permitir designar quem é mais ou menos “nativo”, os agentes para os quais ela se volta o fizeram. É nessa medida que a relação dos agentes com aqueles que viam como iguais ou como diferentes ganha relevância.

No relato acima, a narrativa do catequista, em inglês, registrada por Scott em seu diário de viagem, traz a “feitiçaria” como explicação para a relutância dos familiares de Paulino em aceitar que este aprendesse a ler. A despeito do tom novelístico da narrativa, uma vez mais nos deparamos com o elemento que se afigurou, ao longo da pesquisa, como central nessa comunicação entre agentes no contexto da missão: a associação da “feitiçaria”, como querem Scott e Paulino acima, ou do “culto aos ancestrais”, como quiseram os missionários espíritanos, ao universo do cristianismo, por parte dos agentes em interação. A escrita, os rituais “católicos” e as práticas “pagãs”, presentes no mesmo espaço, configuraram a convenção de significados que permitiu a comunicação entre os agentes. Nesse processo, os elementos simbólicos escolhidos para compor essa convenção não foram predestinados pela “embocadura” da cosmologia de uns e outros, mas definiram-se *ad hoc*, segundo a lógica da prática. Do contrário, não haveria espaço na teoria para

agentes do tipo de Paulino a não ser que se lhe atribua um estado de esquizofrenia, de sujeito dilacerado pelas mazelas da colonização.

Foi nesse sentido que busquei constituir agentes e pensar num modelo de funcionamento da missão para apreendê-los em interação. Em seguida, passando pela grade de leitura da alteridade dos missionários católicos, produtores da parte mais substancial dos registros de que me vali, busquei a convenção de significação que configurou o código de comunicação que tornou possível a interação entre os agentes. Restam, entretanto, mais perguntas do que respostas. A leitura das fontes, se trazia achados, apontava o tempo todo para os perdidos. Inevitável, por exemplo, conter a curiosidade sobre quais teriam sido as expressões utilizadas, em vernáculo, para designar o que os missionários descreveram como “culto aos ancestrais”, se é que esse conjunto de práticas era denominado. O caminho que se fez para chegar a essa designação não foi recuperável a partir dos registros. A busca por entrever o processo de negociação simbólica da convenção partilhada frustrava-se na constituição de algumas das etapas da interação e voltava-se para a código como produto final do embate das estratégias dos diversos agentes. Pergunto-me qual teria sido o rendimento da pesquisa se eu dispusesse de registros em umbundu e português produzidos por diferentes agentes: catequistas, outros missionários, “feiticeiros”, chefes de posto, comerciantes, “assimilados”, chefes de aldeia.

Uma última inquietação, para concluir com o próprio desassossego que motivou esta pesquisa. Acompanhou-me, como pano de fundo da reflexão, o tempo todo, uma comparação entre as obras “etnográficas” e “antropológicas” dos missionários e dos antropólogos. A antropologia, assim como a missionação, auto-atribuiu-se a incumbência de compreender a alteridade, embora com objetivos distintos. Não obstante ser indubitavelmente plausível contrapor a história do intervencionismo missionário à proclamada intenção das pesquisas antropológicas de compreender este “outro” prescindindo de propor-lhe mudanças, o que dizer, por exemplo, de obras de antropólogos que se assemelham na forma e no conteúdo às obras dos missionários? Surpreendeu-me colocar, lado a lado, a coletânea de provérbios em umbundu de Valente (1973a) e de provérbios em rendille de Schlee e Sahado (2002) e constatar elementos patentemente

convergentes. Embora a obra de Valente seja produto de uma compilação realizada ao longo do período que o missionário atuou em Angola, da década de 30 à década de 60, e a obra de Schlee e Sahado seja um empreendimento conjunto de um antropólogo alemão com um “nativo” rendille, em pleno século XXI, elas guardam semelhanças surpreendentes.

Do ponto de vista da forma da compilação, ambas apresentam provérbios na língua local, seguidos de tradução para o português na obra de Valente e para o inglês na obra de Schlee e Sahado. Sem dúvida, a obra do século XXI tem um refinamento do ponto de vista da lingüística que não está presente na obra do missionário. O mais notável, entretanto, são as comparações estabelecidas com provérbios de outros contextos culturais. Se Valente valia-se de provérbios portugueses e latins, a compilação alemã esforça-se por listar provérbios equivalentes, “similar proverbs in other languages” (SCHLEE, SAHADO, 2002, p. 29), em inglês, francês, latim, diversas variantes do alemão. Schlee e Sahado vão mais a fundo no intuito de fazer ver ao leitor a distância que há entre as diversas culturas, fornecendo descrições etnográficas mais metódicas e detalhadas que as do missionário. Entretanto, a necessidade de construir a ponte entre a unidade e a diversidade, a particularidade e universalidade permanece. O que há em comum entre os pressupostos do olhar missionário e antropológico em obras desse tipo é que ambos, ao olharem para esses “outros” como “outros”, colocam-se a necessidade de dar conta daquilo que percebem como sendo uma certa medida em que esses “outros” seriam “os mesmos”. Não podem prescindir de dar uma solução àquilo que pode ser, em gradientes distintos, desde uma pequena distância a um abismo entre a particularidade e a universalidade.

Colocar outra pergunta traz a possibilidade de buscar outras respostas.

7. Referências bibliográficas

(1) Fontes primárias

(i) Documentos do arquivo da Congregação do Espírito Santo

As referências das fontes utilizadas seguem a forma como foram organizadas pelo arquivo da Congregação do Espírito Santo em Chevilly-Larue. Eles estão divididos em pastas (cotes) de acordo com data, localização das missões e assunto.

1) Cartas dos missionários:

-- Cote 3L1.20a6:

- Carta do bispo Daniel Junqueira ao Reverendo da Congregação, Mgr. Louis Le Hunsec, Vénéré Archevêque de Marciano, em 2 de maio de 1941.
- Cartão postal do bispo Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec, em 18 de fevereiro de 1945.
- Carta do Pe. Estermann a Mgr. Louis Le Hunsec em 15 de maio de 1945.
- Carta do bispo Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec, em 3 de junho de 1946.
- Carta do bispo Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec, em 11 de dezembro de 1946.
- Carta do Pe. Estermann a Mgr. Louis Le Hunsec em 4 de setembro de 1947.
- Carta do padre Breitensteil a Mgr. Louis Le Hunsec em 10 de novembro de 1947.
- Carta de Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec em 19 de abril de 1948.
- Carta de Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec em 27 de junho de 1948.
- Carta do Pe. Misseno Manuel a Mgr. Louis Le Hunsec em 2 de julho de 1948.
- Carta de Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec em 10 de agosto de 1948.
- Carta do Pe. Estermann a Mgr. Louis Le Hunsec em 2 de dezembro de 1948.

- Carta do seminarista Gabriel Joseph Candide a Mgr. Louis Le Hunsec em 14 de janeiro de 1949.
- Carta do bispo Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec, em 8 de fevereiro de 1949.
- Carta do bispo Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec, em 1 e 2 de abril de 1949.
- Carta do bispo Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec, em 11 de maio de 1949.
- Carta do bispo Daniel Junqueira a Mgr. Louis Le Hunsec, em 19 de dezembro de 1949.
- Carta do Pe. Estermann a Mgr. M. Navarre em 4 de agosto de 1950.
- Carta do Pe. Albino Alves a Mgr. M. Navarre em 21 de dezembro de 1950.
- Carta do bispo Daniel Junqueira a Mgr. M. Navarre em 3 de janeiro de 1951.
- Carta do Pe. Albino Alves a Mgr. M. Navarre em 8 de novembro de 1951.
- Carta do Pe. Valente a Mgr. M. Navarre em 28 de março de 1952.

-- Cote 3L1. 20a7:

- Carta do Pe. Albino Alves ao Superior Geral da Congregação em 24 de março de 1953.
- Carta de Alves ao Reverendo em 24 de março de 1953.
- Carta de Alves ao Reverendo em 12 de abril de 1953.
- Carta de Alves ao Reverendo em 30 de maio de 1953.
- Carta do Pe. Albino Alves ao Reverendo em 1º de agosto de 1953.
- Carta do Pe. Albino Alves ao Reverendo em 1º de novembro de 1953.
- Carta de Daniel Junqueira ao Reverendo em 12 de fevereiro de 1954.
- Carta de Alves ao Reverendo em 5 de dezembro de 1954.
- Carta de Alves ao Reverendo em 24 de dezembro de 1954.
- Carta de Alves ao Reverendo em 2 de junho de 1955.
- Carta de Alves ao Reverendo em 25 de junho de 1958.

-- Cote 3L1.22a2:

- Les spiritains en Angola (1865-1958)

2) Relatórios:

- Relatório anual da visita do Pe. Estermann à missão de Caconda, cujo superior era Valente, em 1945
- Estatística geral do Distrito de Nova Lisboa – 1952
- Relatórios das visitas annual do Pe. Albino Alves às missões em território ovimbundu enviados à Casa Mãe. Anos de 1953 a 1958. (Cote 3L1.20b2)
- Rapport Quinquennal 1955-1960 du Diocèse de Nova Lisboa. (Cote 3L1.30b2)
- Relatório anual das obras da Congregação do Espírito Santo na Diocese de Nova Lisboa ao governo português – ano de 1957
- Relatório da visita regular feita às obras da Diocese de Nova Lisboa no ano de 1960 pelo Pe. Avelino (Cote 3L1.23a3.2)
- Relatório da visita regular do Pe. Bussard – de dezembro de 1967 a fevereiro de 1968

ii) Regra e constituição da congregação

BOUCHARD, Athanase. **La règle spiritaine des origines**. Paris: Spiritus, 1967.

GRIFFIN, Franciscus. **Regulae et Constitutiones Congregationis Sancti Spiritus sub Tutela Immaculati Cordis Beatissimae Virginis Mariae**. Paris: In Domo Primaria, 1957.

iii) Artigos dos missionários espiritanos publicados na revista Portugal em África

ESTERMANN, Pe. Carlos. “A possessão espírita entre os bantos – parte I”. In: **Portugal em África. Revista de cultura missionária**. no. 152, março-abril, 1969. pp. 65-78.

_____. “A possessão espírita entre os bantos – parte II”. In: **Portugal em África. Revista de cultura missionária**. no. 153, maio-junho, 1969. pp. 141-150.

VALENTE, Pe. José Francisco. “Divagação ou ponderação”. In: **Portugal em África. Revista de cultura missionária**. no. 164, 1971.

_____. “Monologar ou dialogar com o primitivo?”. In: **Portugal em África. Revista de cultura missionária**. Braga: Editora Pax, 1972a. Separata.

_____. “A problemática do conceito da culpabilidade no homem primitivo”. In: **Portugal em África. Revista de cultura missionária**. Nos. 165, 168, 169, 170, 172, 1972b.

VON EICHENBACH, Pe. José. “O catequista em terras de missão”. In: **Portugal em África. Revista de cultura missionária**. no. 174, novembro-dezembro, 1971. pp. 328-342.

iv) histórias da missionação espiritana escritas pelos próprios missionários

BRÁSIO, P. António. **Spiritana Monumenta Historica – Angola**, 5 volumes. Louvain: Edições E. Nauwelaerts I, 1966-1971.

BRASSEUR, Paule; COULON, Paul. **Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.

COSTA, Pe. Cândido Ferreira da. **Cem anos dos missionários do Espírito Santo em Angola. 1866-1966**. Nova Lisboa, 1970.

DUPARQUET, Carlos Alberto. **Viagens na Cimbebásia**. Luanda: Edição do Museu de Angola, 1953.

KOREN, Henry. **Les spiritains. Trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire**. Paris: Beauchesne, 1982.

LOURENÇO, Pe. Serafim. **A missão espiritana no Sudoeste de Angola**. Lisboa: Gráfica Povoense Ltda, 2003.

MICHEL, Joseph. **Claude-François Poullart des Places, fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit. 1679-1709**. Paris: Éditions Saint-Paul, 1962.

v) obras bilíngües umbundu-português

1) dicionários e gramáticas

ALVES, Pe. Albino. **Dicionário Etimológico Bundo-Português**. Lisboa: Silvas, 1951.

SANDERS, Rev. W. H.; FAY, Rev. W.E. **Vocabulary of the Umbundu Language**. Boston: Beacon Press, 1885.

VALENTE, Pe. José Francisco. **Gramática umbundu – a língua do Centro de Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964b.

VALENTE, José Francisco; GUENNEC, Pe. Grégoire le. **Dicionário português-umbundu**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1972.

2) compilações de gêneros da oralidade em umbundu, traduzidos para o português

VALENTE, José Francisco. **Seleção de provérbios e adivinhas em umbundu**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964a.

_____. **Paisagem africana (uma tribo angolana no seu fabulário)**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973a.

3) instrumentos de instrução doutrinária

ALVES, Albino. **Directorio dos catequistas**. Huambo: Tipografia da Missão do Cuando, 1954.

AUTOR DESCONHECIDO. **Atambululwo omissa**. Bailundo: Gráfica da missão católica, 1967.

FISCHER, Thomaz. **Evangelho dos domingos e festas, seguido duma pequena prática em bundo**. 3ª ed. Gráfica de Coimbra, 1956.

LECOMTE, Ernesto. **Ondaka ia suku ou Doutrina Christa em umbundu e portuguez**. Luanda: Imprensa Nacional, 1899.

_____. **Cartilha da doutrina cristã em portuguez e mbundu**. 6ª edição. Huambo: Tipografia da missão, 1937.

VALENTE, Pe. José Francisco. **Ovisungo vikola. Cânticos religiosos tradicionais nas Missões Católicas de Nova Lisboa**. Huambo: Tipografia da Missão, 1956.

VIEIRA, Domingos. **Método de leitura segundo os princípios de João de Deus, adaptado ao ensino dos indígenas da língua mbundu nas escolas rurais das Missões Católicas**. 10ª ed. Lisboa, 1951.

vi) obras dos missionários espiritanos publicadas em periódicos ou livros

ESTERMANN, Carlos. “La tribu Kwanyama en face de la civilisation européenne”. In: **Africa: Journal of the International African Institute**. vol. 7, no. 4, outubro, 1934. pp. 431-443.

_____. **Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro). Coletânea de artigos dispersos**. vol. I e II. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.

VALENTE, Pe. José Francisco. **Namussungula, a Ceres umbundu**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1974.

_____. **A problemática do matrimônio tribal**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical e Congregação do Espírito Santo, 1985.

(2) Fontes secundárias

i) antropologia (inclui as etnografias de missionários protestantes)

BERGER, Friedemann (Org.). **Im Zeichen der Ahnen. Chronik eines angolanisches Dorfes Kasenje erzählt von seinen Bewohnern**. Leipzig: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1979.

CHILDS, G. Murray. **Umbundu Kinship and Character**. Oxford: Oxford University Press, 1949.

DORSEY, George. “The Ocimbanda, or Witch-Doctor of the Ovimbundu of Portuguese Southwest Africa”. In: **The Journal of American Folklore**. vol. 11, no. 3, julho, 1938. pp. 342-348.

EDWARDS, Adrian. **The Ovimbundu under Two Sovereignities. A Study of Social Control and Social Change among a People of Angola**. Oxford: Oxford University Press, 1962.

GUEBE, António. **O que eu aprendi no otchoto**. Luanda: Editorial Kilombelombe, 2001.

HAMBLY, Wilfrid Dyson. **The Ovimbundu of Angola**. Chicago: Field Museum of Natural History, 1934.

HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs and Practices as Centered around the Principles of Kinship**. Hartford, 1933. Monografia inédita.

INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DE ANGOLA. **Carta étnica de Angola (Esboço)**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, Divisão de Etnologia e Etnografia, 1970.

MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of Lower Zaire**. Chicago: Londres: The University of Chicago Press, 1986.

MCCULLOCH, Merran. **The Ovimbundu of Angola**. West Central Africa. Part II. Londres: Daryll Forde International African Institute, 1952.

ii) história

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BENDER, Gerald. **Angola under the Portuguese. The Myth and the Reality**. Berkeley: Los Angeles: The University of California Press, 1978.

CLARKE, Peter. "The Methods and Ideology of the Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria. 1885-1905". In: **Journal of Religion in Africa**, vol. 6, fasc. 2, 1974. pp. 81-108.

CRUZ E SILVA, Teresa. **Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)**. Maputo: CEDIMA, 2001.

DIAS, Jill. "Famine and Disease in the History of Angola, c. 1830-1930". In: **The Journal of African History**, vol. 22, no. 3, 1981. pp. 349-378.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Maia e Schmidt, 1933.

_____. **Aventura e rotina**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 1980 [1953].

HEYWOOD, Linda. "The Growth and Decline of African Agriculture in Central Angola, 1890-1950". In: **Journal of Southern African Studies**, vol. 13, no. 3, abril, 1987. pp. 355-371.

KAGAME, Alexis. **La Philosophie Bantu Comparée**. Paris: Présence Africaine, 1976.

- LÉONARD, Yves. “Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation”. In: **Lusotopie**. Paris: Éditions Karthala, 1997.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris: Les presses universitaires de France, 1910.
- MACAGNO, Lorenzo. “Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica. Jorge Dias entre Portugal e Moçambique”. In: **Afro-Ásia**, 28, 2002. pp. 97-124.
- NETO, Maria da Conceição. **A influência das Missões na alteração das estruturas sociais, valores e atitudes, nas sociedades rurais do Planalto Central de Angola, de c.1930 a 1960**, 1991. *Mimeo*.
- PÉCLARD, Didier. “Ethos missionnaire et l'esprit du capitalisme. 1897-1907.”. In: **Le Fait Missionnaire**, 1995.
- _____. “Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism, 1940-1961”. In: **Journal of Religion in Africa**, vol. 28, fasc. 2, 1998. pp. 160-186.
- _____. “Savoir colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola”. In: **Genèses**, 45, dezembro, 2001. pp. 114-133.
- PÉLISSIER, René. **História das campanhas de Angola: resistências e revoltas. 1845-1941**. 2 volumes. Lisboa: Editorial Estampa, 1997 [1986].
- RANGER, Terence. “Missionaries, Migrants and the Manyika: The Invention of Ethnicity in Zimbabwe”. In: **The Creation of Tribalism in Southern Africa**. Berkeley: Los Angeles: University of California Press, 1989.
- SLENES, Robert. “Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: 'Creolization' and Identity Politics in Black South Atlantic, ca. 1700-1850”. In: BOUBACAR, Barry; SOUMONNI, Élisée; SANSONE, Lívio (Ed.). **Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities**. Lawrenceville: New Jersey: Africa World Press, no prelo.
- TEMPELS, P.R.P. **La Philosophie Bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1945.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “O bom povo português”. In: **Mana**, vol. 7, no. 1, Rio de Janeiro, 2001.

_____. **Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Fapesp, 2002.

THORNTON, John. “Early Kongo-Portuguese Relations: a New Interpretation”. In: HENIGE, David (Ed.). **History in Africa. A Journal of Method**. Massachusetts: Brandeis University, 1981. pp. 183-204

_____. **The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition. 1641-1718**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1983.

_____. “The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750”. In: **Journal of African History**. 25, 1984. pp. 147-167.

_____. **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800**. Nova York: Cambridge University Press, 1998.

_____. **The Congolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1648-1706**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. “Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700”. In: HEYWOOD, Linda (Ed.). **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VANSINA, Jan. “More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda”. In: **The Journal of African History**, vol. 7, no. 3, 1966. pp. 421-429.

iii) obras de história da missionação protestante.

HENDERSON, Lawrence. **The Church in Angola: A River of Many Currents**. Cleveland: The Pilgrim Press, 1992.

_____. **Development and the Church in Angola. Jesse Chipenda the Trailblazer**. Nairobi: Acton Publishers, 2000.

iv) lingüística

SCHADEBERG, Thilo. "Nasalization in Umbundu". In: **Journal of African Languages and Linguistics**, 4, 2, 1982. pp. 109-132.

_____. "Tone Cases in Umbundu". In: **Africana Linguistica** 10. Tervuren, 1985.

_____. **A Sketch of Umbundu**. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 1990.

v) diários de viajantes

LESKIEN, Jürgen. **Ondjango. Ein angolanisches Tagebuch**. Berlim: Verlag Neues Leben, 1980.

SCOTT, Munroe. **African Manhunt. A Layman's-Eye View of the Umbundu People of Angola (Portuguese West Africa)**. Toronto: Boston: The Board of Information and Stewardship. The United Church of Canada, 1959.

vi) etnografia de um administrador

MILHEIROS, Mario. **Registro etnográfico sobre a tribo dos bundos**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1954.

(3) Referencial teórico

ABERCROMBIE, Thomas. **Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People**. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

AGNOLIN, Adone. "Catequese e tradução. Gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII". In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e Paz. Casa-Grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une théorie de la pratique**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

_____. **Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques.** Paris: Fayard, 1982.

_____. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2007.

CARPENTER, Joel; SANNEH, Lamin (Ed.). **The Changing Face of Christianity. Africa, the West, and the World.** Nova York: Oxford University Press, 2005.

COMAROFF, Jean. **Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People.** Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Of Revelation and Revolution.** Chicago: Londres: The Chicago University Press, 1991.

DERRIDA, Jacques. “Des tours de Babel”. In: GRAHAM, Joseph (Ed.). **Difference in Translation.** Ithaca: Cornell University Press, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E.E.P. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 [1937].

FABIAN, Johannes. **Time and the Other. How Anthropology Makes its Object.** Nova York: Columbia University Press, 1983.

FARAGE, Nádia. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana.** Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi.** São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: Fapesp, 1994.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural.** São Paulo: Editora Globo, 2006.

GOLDMAN, Márcio. **Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

- HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- LEGUY, Cécile. **Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation**. Paris: Karthala, 2001.
- LÉVY-BRUHL. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1910.
- MACGAFFEY, Wyatt. "Dialogues of the Deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa". In: SCHWARTZ, Stuart (Org.). **Implicit Understandings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MONTEIRO, John. "A língua mais usada na costa do Brasil. Gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa". In: **Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de história indígena e do indigenismo**. Tese (Livre-docência em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.
- MONTERO, Paula. "A universalidade da missão e a particularidade das culturas". In: **Entre o mito e a história. O V centenário do descobrimento da América**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. "Introdução: missionários, índios e mediação cultural". In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- _____. "Os Bororo nas etnografias salesianas". Mimeografado. Versão preliminar.
- PEEL, J.D.Y. **Religious Encounter and the Making of the Yoruba**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- PETERSON, Derek. "Colonizing Language? Missionaries and Gikuyu Dictionaries, 1904 and 1914". In: **History in Africa**, vol. 24, 1997. pp. 257-272.
- PETERSON, Derek; WALHOF, Darren (Ed.). **The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History**. Piscataway: Rutgers University Press, 2002.
- PIRANDELLO, Luigi. **Um, nenhum, cem mil**. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

PRICE, Richard. **First-Time. The Historical Vision of an Afro-American People.** Baltimore: London: John Hopkins University Press, 1983.

RAFAEL, Vicente. **Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule.** Ithaca: Londres: Cornell University Press, 1988.

SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom.** Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1985.

_____. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SCHLEE, Günter; SAHADO, Karaba. **Rendille Proverbs in their Social and Legal Context.** Colônia: Rüdiger Köppe Verlag, 2003.

WAGNER, Roy. **The Invention of Culture.** Chicago: University of Chicago, 1981.