

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CAMPUS DE BACABAL
CURSO DE CIÊNCIAS HUMANAS – SOCIOLOGIA

O LUGAR DO CRISTIANISMO
EM INTERPRETAÇÕES E VISÕES SOBRE ÁFRICA ENTRE 1850 E 2012

RAPHAEL LEANDRO LOPES DINIZ

Bacabal
2018

RAPHAEL LEANDRO LOPES DINIZ

O LUGAR DO CRISTIANISMO
EM INTERPRETAÇÕES E VISÕES SOBRE ÁFRICA ENTRE 1850 E 2012

Monografia apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Licenciado em Ciências Humanas – Sociologia junto ao Campus de Bacabal da Universidade Federal do Maranhão.

Orientador: Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros

Bacabal
2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

DINIZ, Raphael Leandro Lopes.

O LUGAR DO CRISTIANISMO EM INTERPRETAÇÕES E VISÕES SOBRE ÁFRICA ENTRE 1850 E 2012. / Raphael Leandro Lopes Diniz. – Bacabal - MA, 2018.

44f.

Orientador (a): Prof. Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros.

Monografia (Graduação em Licenciatura em Ciências Humanas com Habilitação em Sociologia.) - Curso de Sociologia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA – Campus de Bacabal.

1. África. 2. Catolicismo. 3. Cristianismo. 4. Estudos africanos. 5. Protestantismo. I. Diniz, Raphael Leandro Lopes Diniz. II. Título.

RAPHAEL LEANDRO LOPES DINIZ

O LUGAR DO CRISTIANISMO
EM INTERPRETAÇÕES E VISÕES SOBRE ÁFRICA ENTRE 1850 E 2012

Monografia apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Licenciado em Ciências Humanas – Sociologia junto ao Campus de Bacabal da Universidade Federal do Maranhão.

Apresentado em 22 de dezembro de 2018

COMISSÃO EXAMINADORA

Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros – UFMA
(Orientador)

Dra. Maria José Santos – UFMA
(1º Examinador)

Dr. Wheriston Silva Neris
(2º Examinador)

Bacabal
2018

AGRADECIMENTOS

Seria impossível ter chegado aqui sem a proteção divina (por mais que pareça clichê tal afirmativa), teria sido em vão qualquer esforço se, sem antes, ter eu a permissão do Senhor para fazê-lo. Por conta disso é a Ele a quem dedico este trabalho.

Gostaria de agradecer o esforço de minha família em me apoiar em meus estudos acadêmicos, principalmente aos meus pais Boaventura Diniz e Cleide Diniz e a meu irmão Roberto Neto que tantas vezes, para me dar forças ficaram noites em claro apenas para me fazer companhia durante as horas de estudo e pesquisa. Aos meus tios e tias – que não me atrevo a citar todos, haja vista que são tão numerosos – deixo meus sinceros agradecimentos pelo apoio irrestrito.

Meus amigos que me acompanham desde os tempos de CEFET e IFMA da turma de Edificações 2009 que tantas histórias fizemos juntos e tantas boas memórias temos guardado. Isaac, Felipe Ferreira, Wesley, Ana Maria, Isabelle Queiroga, todos foram e continuam sendo marcantes em minha trajetória enquanto pesquisador e ser humano.

Agradeço ainda à uma companheira que se mostrou bastante presente e marcante nos últimos momentos da escrita deste trabalho, Isabela Matos que se tornou uma verdadeira inspiração de fé, um verdadeiro farol que me auxiliou nos momentos em que achava que estava perdido.

Aos meus professores que me acompanham há tantos anos. Adroaldo Almeida que foi um carrasco em tempos de ensino médio, mas tornou-se uma de minhas maiores inspirações dentro do cenário acadêmico, um verdadeiro mestre e mentor que sempre se mostrou presente quando menos esperava. Ao Dr. Evaldo, meu orientador que com tanta paciência e simplicidade me orientou durante toda a minha passagem pela Universidade Federal do Maranhão.

RESUMO

O foco deste trabalho é analisar como o cristianismo é tratado nas quatro fases dos estudos africanos, notadamente, na segunda metade do século XIX, e nos primeiro, segundo e terceiro terço do século XX. Esta divisão dos estudos africanos ou, mais precisamente, das diferentes fases por meio das quais a África é inscrita, é proposta por Eduardo Devés Valdéz. Desse modo, a intenção da pesquisa é observar as principais características de cada uma dessas fases no que tange ao lugar da discussão sobre o cristianismo.

Palavras-chave: Estudos Africanos. Cristianismo. África.

ABSTRACT

The focus of this work is to analyze how Christianity is treated in the four phases of African studies, notably in the second half of the nineteenth century, and in the first, second and third third of the twentieth century. This division of African studies or, more precisely, of the different phases through which Africa is inscribed, is proposed by Eduardo Devés Valdéz. In this way, the intention of the research is to observe the main characteristics of each one of these phases with regard to the place of the discussion about Christianity.

Keywords: African Studies, Christianity, Africa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 ESTUDOS AFRICANOS NOS TEMPOS COLONIAIS	12
1.1 Fase dos estudos africanos da perspectiva cristã protestante (1850-1900).....	12
1.2 A primeira geração pan-africanista e sua relação com o cristianismo.	15
1.3 O cristianismo e o pensamento africano do segundo terço do século XX.....	18
2 CRISTIANISMO NA PERSPECTIVA DA PIRÂMIDE INVERTIDA / TEMPOS DE INDEPENDÊNCIA E DESCOLONIZAÇÃO	211
2.1 Neolítico e África antiga (10 a.C – VII d.C) a desmistificação de Cão.....	22
2.2 África entre os séculos VII e XVI: a substituição do cristianismo pelo islamismo.	24
2.3 África entre os séculos XVI e 1880, a introdução do cristianismo ocidental e um novo olhar sobre cativos e escravos.....	26
3 INTERPRETAÇÕES DO PERÍODO DOS CHAMADOS NOVOS ESTUDOS AFRICANOS.	
30	
3.1 Valdemir Zamparoni, a fundação dos novos estudos africanos e o cristianismo.	30
3.2 José Luís Cabaço: cristianismo e movimentos de resistência em Moçambique.	35
3.3 Antonio Evaldo A. Barros: John Dube e a African Zulu Mission.....	388
CONCLUSÃO	411
REFERÊNCIAS	433

INTRODUÇÃO

Ao entrar na Universidade Federal do Maranhão, no curso de Licenciatura em Ciências Humanas no campus de Bacabal, deparei-me com uma efervescência marcante: vários alunos estudavam e pesquisavam sobre África e os africanos. Esta situação me fez, logo, recordar de meus tempos no Ensino Médio no IFMA de Santa Inês, quando participei de um pequeno grupo de teatro no qual, durante os ensaios, tínhamos o costume de recitar poesias. Certa vez o nosso então professor e diretor do grupo levou algumas poesias de escritores africanos das regiões lusófonas. Lembro-me de ficar impressionado com a riqueza de sentimentos naqueles versos.

Ainda no primeiro semestre na graduação, fui convidado pelo Professor Antonio Evaldo Almeida Barros a participar das reuniões do, até então, Grupo Afros e Étnicos. Logo me envolvi e participei de alguns projetos de pesquisa e extensão junto aos demais componentes do grupo.

Mas até chegar ao tema proposto neste trabalho monográfico foram diversas discussões com amigos, professores e com meu orientador. Devido à minha formação cristã protestante, sempre me interessei sobre a história do cristianismo, mas até entrar nos espaços acadêmicos nunca havia efetivamente pensado em estudar sobre a relação entre os estudos africanos e suas mais diversas interpretações sobre o papel do cristianismo em África.

Em 2013, li a tese de doutorado do Prf. Antonio Evaldo A. Barros, o que me levou a desejar saber mais sobre as várias vertentes do cristianismo que haviam atuado dentro do continente africano. Ao me deparar com o político, educador e pastor John Dube (1891-1946), personagem central daquela tese de doutorado, percebi o quão complexa era esta situação. Fui lendo cada vez mais sobre o assunto, aprofundando-me em períodos específicos e senti a necessidade de entender a maneira como os estudiosos africanos bem como aqueles que se debruçavam sobre os estudos africanos compreendiam o papel – os papéis – do cristianismo dentro do continente africano.

Nesse sentido, tornou-se fundamental considerar Eduardo Devés Valdèz, que classifica o “pensamento africano sul-saariano”, em quatro grandes fases. A primeira fase, que vai de 1850 a 1900, a segunda que corresponde ao primeiro terço do século XX, a terceira ao segundo terço e a quarta dos anos 1970 aos dias atuais. Valdèz busca entender como os africanos foram criando suas redes de pensamento, culminando em um pensamento pan-africanista libertário que influenciaria diretamente aqueles que propuseram a lutar pelos processos de independência e libertação de seus povos do jugo colonial europeu. Estas perspectivas e fases

são analisadas ainda no primeiro capítulo deste trabalho, buscamos ler e compreender diferentes obras de africanistas, obras estas que pudessem ser tomadas como um modelo de produção da época ou da rede de pensadores a que correspondia.

Vale ressaltar ainda que boa parte das obras citadas e analisadas no primeiro capítulo estava disponível apenas em inglês devido à influência das missões protestantes britânicas ou estadunidenses na grande maioria das recém-conquistadas colônias presentes no continente africano.

É relevante perceber que o pensamento dos estudiosos sobre África na segunda metade do século XIX até os primeiros anos do XX, no geral, era fortemente ligado ao pensamento cristão da época, quando o papel do cristianismo seria o de levar os povos “pagãos e bárbaros” a um estado elevado de civilização. Edward W. Blyden destoa de seu tempo ao defender que os africanos letrados se afastariam do modo de vida de seu povo, alienando-se do que ele chama de modo de vida “comunista ou cooperativista” (DEVÉS-VALDÉZ, 1999, p. 37-38).

Já no segundo capítulo voltamos nossos olhos irrestritamente para as produções escritas e publicadas dentro dos oito volumes da obra História Geral da África. Produzida com apoio da UNESCO, esta obra se assenta como a mais importante produção dos estudos africanos, haja vista que ela inaugura um novo modo de pensar, traz um “novo olhar” sobre África. Agora é criado o que Muryatan Barbosa (2012) destaca como um “difusionismo intra-africano”. Tal ideia deve ser entendida, portanto, como uma busca em enfatizar o caráter de difusão dos principais motivos e justificativas para se compreender a história da África “para além para além do âmbito regional ou local” (BARBOSA, 2012, p.55).

Dividimos o segundo capítulo conforme as classificações utilizadas por Muryatan Barbosa em sua análise do HGA. Primeiro procuramos entender a desmistificação do chamado “mito camita” – tema recorrente em praticamente todos os volumes da História Geral da África – dentro da perspectiva do difusionismo intra-africano, já que os pesquisadores do HGA procuraram veementemente desconstruir tal teoria que foi amplamente difundida pelo cristianismo europeu até meados do século XX. Em seguida, buscamos entender a maneira como cristianismo e o islamismo competiram pelas redes de poder e dominação dos impérios e povos locais no Norte da África. Neste trecho, procuramos ressaltar a maneira como estes pensadores – agora com uma influência muito menor do cristianismo em seus escritos – pensavam as relações entre o cristianismo local e o islamismo recém-chegado do atual Oriente Médio. Por último, discutimos as interpretações daqueles que procuraram entender o papel do cristianismo ocidental já nos tempos coloniais em África.

Já no terceiro capítulo buscamos evidenciar os chamados “Novos Estudos Africanos” em uma perspectiva ilustrada pelo professor Dr. Valdemir Donizete Zamparoni que é um dos maiores nomes desta corrente no Brasil. Desde já podemos adiantar que este capítulo foca em produções feitas no Brasil, mas que buscam, assim como as produções das demais fases dos estudos africanos, compreender os fenômenos dentro do continente africano. Escolhemos três produções e teóricos distintos para expormos e discutirmos suas interpretações sobre os papéis do cristianismo em África, quais sejam: *Entre Narros&Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques* de Valdemir Zamparoni; *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação* de José Luís Oliveira Cabaço; *As faces de John Dube: memória, história e nação na África do Sul* de Antônio Evaldo Almeida Barros.

1 ESTUDOS AFRICANOS NOS TEMPOS COLONIAIS

Buscamos aqui compreender o pensamento predominante na primeira fase dos estudos africanos, aquela da segunda metade do século XIX, no que tange ao lugar do cristianismo no continente.

A intenção não é descrever e analisar um livro ou obra ou região em específico, mas tentar perceber padrões que acabaram marcando o pensamento produzido sobre África nesse período, destacando-se o papel do cristianismo na formação intelectual destes pensadores bem como os impactos desta influência na produção destes.

1.1 Fase dos estudos africanos da perspectiva cristã protestante (1850-1900)

Na história do mundo ocidental, é comum que se demonizem sujeitos, grupos e regiões do mundo que não fossem identificadas como brancos, cristãos e europeus. Este tipo de pensamento foi levado ao continente africano pela maioria dos missionários cristãos europeus e norte-americanos. Estes ensinamentos acabaram sendo absorvidos por homens e mulheres negros e reproduzidos diversas vezes em seus escritos e estudos sobre a realidade de seus povos.

Conforme argumenta Gislene Aparecida dos Santos (2002), a atribuição demoníaca aos negros serviu de justificação para “que a escravidão fosse tomada como forma de redenção”, ou seja, escravizá-los era permitir-lhes que fossem libertos desta suposta influência do maligno.

O Ocidente, desde a Idade Média, via o negro africano como um ser exótico, uma mistura de fascínio e horror, de curiosidade e repulsa. Mas isso se deve graças às representações do mal no imaginário ocidental durante a era medieval. As descrições deste período sobre o continente africano eram sempre muito fantasiosas e místicas: monstros, gigantes, etc. A visão religiosa deste período sobre África era ainda mais monstruosa, haja vista que as representações do “diabo quase sempre pintado de preto” e um Satã “chamado de Cavaleiro Negro e de Grande Negro” (SANTOS, 2002).

O exotismo místico foi mudando de aspecto à medida que a visão científica tomava os espaços das mentes dos homens ocidentais que antes eram ocupados pela visão religiosa cristã. Entretanto, foi a ciência a responsável por substituir o exotismo, mas não fora substituído por uma visão igualitária sobre os homens, pelo contrário. Com a influência da obra de Charles Darwin sobre a evolução das espécies e da adaptação de Herbert Spencer, que criou um

darwinismo ou evolucionismo social, o mundo científico cria o que foi um dos maiores trunfos para o colonialismo europeu: o racismo.

O século XIX foi marcado por diversas teorias que tentaram justificar a colonização dos povos africanos bem como a segregação da população negra. As teorias do discurso racista no mundo da ciência se multiplicaram e deram aos europeus a “justificativa” para a colonização do continente africano, haja vista que até então, o exotismo não possuía um respaldo ou apoio científico, não podendo ser, portanto, tomado como racismo propriamente dito – um produto do século XIX.

Durante os anos de 1800, a principal vertente de pensamento vigente no mundo científico era marcada pela ideia da “relação intelectual do centro com a periferia”. E os africanos letrados deste tempo viviam um dilema de “ser ou não ser como os do centro” (DEVÉS-VALDÉZ, 2008, p. 22-23). Os pensadores africanos deste período estavam fortemente ligados à visão cristã europeia. Já haviam sido instaladas diversas escolas missionárias em vários países africanos, influenciando-se, assim, desde a infância, muitos negros africanos para reproduzir os dogmas e as máximas pregadas pelo pensamento cristão europeu do século XIX.

É interessante perceber que o pensamento dos estudiosos sobre África na segunda metade do século XIX até os primeiros anos do XX, no geral, era fortemente ligado ao pensamento cristão da época, onde o papel do cristianismo seria o de levar os povos “pagãos e bárbaros” de África a um estado elevado de civilização que se aproximasse ao modelo europeu. As análises do contexto africano na primeira fase se dão sobretudo por clérigos protestantes que escreviam espécies de diários de viagem, descrevendo suas impressões sobre a realidade das comunidades por onde passavam a evangelizar. Em sua maioria estavam ligados ao que Devès-Valdès vai chamar de “a criação das primeiras redes de intelectuais ‘eurofalantes’”. Membros do Fourah Bay College, clérigos da Church Missionary Society, professores do Liberia College, editores de jornais compunham a primeira rede destes intelectuais que se debruçaram sobre os estudos africanos (DEVÉS-VALDÉZ, 2008). É necessário que se perceba também que, em grande parte, esses escritores discutem a temática da civilização falando como ocidentais e para um público ocidental, não se preocupando com a destinação de seus escritos para os leitores em África. Tratam da importância do cristianismo e da necessidade de expandi-lo como uma medida civilizadora. (DEVÉS-VALDÉZ, 2008).

A Church Missionary Society mostrou-se uma agência extremamente influente em todo o mundo no que se refere à difusão do cristianismo reformado europeu. Uma agência fundada por ativistas cristãos que se propuseram em levar o cristianismo reformado a priori às

regiões africanas e asiáticas – o primeiro nome desta associação foi Society for Missions to Africa and Asia. Conseguiram atingir e criar bases de evangelização em todos os continentes desde 1799. Sua intervenção foi notável na Libéria. Haja vista que boa parte dos intelectuais negros da segunda metade do século XIX havia estudado em escolas dirigidas pela CMS, percebemos que, além do cristianismo reformado, esta agência missionária levava consigo todos os preceitos e máximas de inferiorização dos negros. O negro liberiano alfabetizado passa, então, a reproduzir religiosamente o que os europeus queriam que pensassem.

Uma vertente constante deste período é chamada de regeneracionismo. Alexander Crummell foi um dos grandes expoentes desta corrente de pensamento. Crummell “[...] via-se como porta-voz e representante da pátria da raça negra.” (OLIVEIRA LIMA, 2011, p. 05). Crummell era um afro-americano que se mudou para Libéria, era padre formado em Cambridge. Sua visão acerca dos povos africanos não era diferente dos demais pensadores de seu tempo. Ele acreditava inclusive que a escravidão teria sido vontade divina como forma de evangelização dos negros. (DEVÉS-VALDÉZ, 2008, p.30). Os discursos de Crummell inauguram um dos primeiros passos do pan-africanismo.

Crummell afirma ainda que a própria natureza seria a responsável por separar negros de brancos nos Estados Unidos, afirmando que a “amalgama” social seria uma contradição natural, como disse em uma de suas obras sobre o futuro da raça negra nos EUA:

Eu poderia refutar a teoria que antepõe a amalgamação pelo grande princípio manifestado em cada esfera, a saber: “Essa natureza está constantemente se afastando do simples para o complexo; partindo de novas linhas, do homogêneo ao heterogêneo;” desbravando de diversas maneiras em variedade; e, portanto, estamos cercados, no objetivo após a unidade de sangue, por uma lei da natureza que é universal e que exclui a noção de amalgamação. (CRUMMELL, Alexander. 1889, *tradução nossa*, p. 6, 7).

Diversos africanos cristianizados pensaram desta maneira. Porém, Edward W. Blyden destoa, em parte, de seu tempo ao defender que os africanos letrados acabariam por se afastar do modo de vida de seu povo, alienando-se do que ele chama de modo de vida “comunista ou cooperativista” (DEVÉS-VALDÉZ, 2008, p. 37-38). Vale ressaltar também que Blyden provavelmente foi um dos primeiros a pensar desta maneira, junto com Crummell, a apreço um, ainda embrionário, pan-africanismo (Idem 2008, p.32). Mas ainda assim Edward W. Blyden não estava completamente desvinculado da visão cristã ou da visão da grande maioria dos escritores africanos de seu tempo. Blyden no início de sua obra *Liberia's Offering* já deixa claro o seu posicionamento sobre o papel do cristianismo no continente africano:

A perspectiva do futuro da civilização em África, e sua aceitação entre os países avançados do mundo, justificando assim a unidade de origem desde o primeiro Adão, e o interesse pelo segundo Adão, pode estimular todos os seus filhos aos mais ousados esforços.

Apenas poucos, muito poucos, consideraram a África como uma terra habitada por seres humanos, filhos do mesmo Pai comum, viajantes para o mesmo tribunal de Cristo e herdeiros da mesma impressionante imortalidade. Esses poucos se esforçaram para sustentar aquela terra como objeto da simpatia, dos trabalhos e das orações do mundo cristão. (BLYNDEN, 1862, tradução nossa, p. 6-7).

Ele faz aqui uma pequena referência aos escritos do apóstolo Paulo (1 Cor 15:45). Defendendo, portanto, que os interesses do primeiro Adão (referindo-se aos povos africanos) deveriam reivindicar a unidade com os interesses do segundo Adão (referindo-se ao cristianismo e aos brancos) para estimular ações mais ousadas dos africanos. E mais, reafirma que a ideia daqueles que, como ele, pensam o povo africano como “filhos do mesmo Pai e viajantes para o trono de Cristo”. Blyden demonstra, portanto, que todos os africanos deveriam seguir o mesmo caminho e parece acreditar que o cristianismo teria um papel fundamental para a união dos povos africanos.

A Libéria possui uma história peculiar aos demais territórios do continente africano, já que muitos acreditam que esta não tenha sido afetada com o colonialismo europeu, junto à Etiópia. Entretanto, como afirmam Serrano e Waldman (2010), “[...] teria sido fundada em 1822 na antiga Costa do Marfim com o apoio (não oficial) do governo dos Estados Unidos” com o controverso plano de “enviar de volta” ao continente africano a população negra liberta do regime escravista estadunidense. Esta relação entre Libéria e EUA se evidencia em diversos aspectos: a moeda liberiana e o dólar liberiano, a bandeira é um verdadeiro “clone” da dos Estados Unidos, bem como a capital Monróvia é uma homenagem ao presidente norte-americano Monroe.

Um dado interessante é que pensadores liberianos negros parecem ter tido maior influência neste período e seus escritos tendiam a ter mais impacto às vidas dos negros – mesmo que não estivessem preocupados em escrever para leitores negros e /ou africanos – talvez por reproduzirem, em parte, o pensamento europeu em tempos que se iniciava um colonialismo cada vez mais violento em praticamente todo o continente e por serem vistos como “representantes dos negros”, tal como Alexander Crummel se autodenominava.

1.2 A primeira geração pan-africanista e sua relação com o cristianismo.

De início do século XX até por volta da década de 1930, a ideia do cristianismo exercendo o principal papel do desenvolvimento de África acaba dando lugar à noção de educação tecnicista e as discussões sobre o direito à terra. Isso se dá pelo envolvimento da grande maioria dos pensadores com a política, criando assim diversos discursos de várias naturezas, grande parte sendo voltada para a luta por garantia de direitos das populações negras, “os clérigos ou pastores vão sendo substituídos por advogados e publicitários (ou escritores dos jornais e agitadores sociopolíticos).” (DEVÉS-VALDÉZ, 2008, p. 62).

A hegemonia dos estudiosos religiosos do oeste africano enfraquece e dá lugar a pensadores da região Sul, criando novas redes de pensamento. Entretanto, o pensamento liberiano do final do século XIX continua bem presente entre aqueles que se debruçaram sobre as problemáticas vividas pelos negros africanos de início do século XX.

Vale ressaltar ainda que havia fortes forças históricas que influenciavam todo o contexto sul africano neste período, como afirma David Chanaiwa (2010). As principais forças históricas neste período da região sul do continente africano eram o expansionismo colonial, a cristianização e o ensino dos missionários e a revolução zulu. O ensino missionário teve um papel fundamental na formação da “natureza da resistência africana à conquista colonial”. Com isso, foi formada uma elite “pequeno-burguesa” africana nestes espaços. Esta elite, no geral, reconhecia nos africanos uma “pretensa inferioridade cultural” e aceitava a colonização como “fato consumado”. Muitos engrandeciam os brancos e os viam como um modelo de “poderio, riqueza e técnica”.

Como já mencionamos, muito provavelmente, E. W. Blyden foi um dos principais precursores da primeira fase do pensamento pan-africanista e muitos dos que vieram depois dele foram fortemente influenciados pelas ideias de Blyden.

Os negros protestantes desta fase parecem estar ainda mais envolvidos na política, em causas sociais que os demais estudiosos deste período. Como no caso de Francis Zaccheus Santiago Peregrino, que foi aliado de Sylvester Williams – um dos maiores expoentes da primeira fase do movimento pan-africanista – em sua luta contra o colonialismo e seu pungente pan-africanismo. Peregrino fundou um jornal onde divulgava seus ideais de união africana e seu conhecimento filosófico e teológico do século XIX. Dialogou bastante inclusive, com as obras de E. W. Blyden e com o etiopianismo.

O etiopianismo foi fundado a partir de movimentos religiosos das igrejas metodistas e anglicanas sul-africanas em especial. Um dos membros da Igreja Metodista Wesleyana, Mangena Maake Mokone baseado no texto bíblico de Salmos “Venham embaixadores do Egito; estenda a Etiópia ansiosamente as mãos para Deus” (68:31), rompe com sua denominação

religiosa no intuito de fundar uma igreja sem a dependência de grupos europeus, uma tentativa de fundar uma igreja genuinamente africana.

Esta linha de pensamento havia ganhado força ainda no século XIX, junto com a obra de Blyden, e visava uma maneira de os negros cristianizados se desenvolverem e conquistarem sua independência dos cuidados das igrejas dos brancos. Agora ressuscitado pela elite de intelectuais negros sul-africanos no início do século XX, os pan-africanistas veem isto como uma forma de se criar uma “coordenação intercontinental dos negros”. Peregrino também foi fortemente influenciado por esta corrente ideológica e tentou criar relações entre os cristãos africanos e a Igreja Metodista Episcopal Africana (DEVÉS-VALDÉZ, 2008, p. 70).

Uma elite de intelectuais se forma, sobretudo nas regiões africanas anglófonas, os grupos pan-africanistas desta fase contam com diversas conexões entre várias regiões da África sul-saariana. Vale ressaltar que estas conexões se davam muito mais na Europa que no próprio continente africano, haja vista que os grandes centros de estudos, onde os negros africanos tinham acesso estavam no continente europeu.

O afro-americano Booker T Washington foi um grande influenciador dos negros deste período, sendo o maior defensor de uma educação tecnicista para a população negra dos EUA entre meados do século XIX e início dos anos de 1900. Foi diretor do Tuskegee Institute e conseguiu uma forte rede de patrocinadores para a educação dos negros nos Estados Unidos.

Um sujeito que percorreu com grande influência esta corrente foi John Langalibalele Mafukuzela Dube, pastor metodista sul-africano que fundou o ANC (African National Congress) e produziu diversos artigos sobre as questões de civilização e progresso do povo zulu. O termo civilização era tomado com um significado universal, que poderia ser aplicado, em tese, de forma igual em África, na Europa ou em qualquer outra parte do mundo. Dube compreendida que a civilização “[...]se identificaria com o avanço técnico e, mais precisamente, com inovações que levassem a melhores resultados nas práticas de produção.”. (BARROS, 2012. p. 54).

Dube era extremamente influenciado pelo o que Devés Valdés vai chamar de bookerismo, corrente na qual o primeiro presidente do ANC estaria ligado, provavelmente devido à sua viagem aos EUA junto ao missionário da African Zulu Mission, W. C. Wilcox. Mafukuzela funda a Zulu Christian Industrial School em 1901, que posteriormente se tornaria o Ohlange Institute, onde os ideais de trabalho e ensino tecnicista para o desenvolvimento do povo negro sul-africano foi fortemente difundido.

Dube escreveu ainda o primeiro romance em isizulu, intitulado *Insila Ka Shaka*. Posteriormente esta obra foi traduzida por J. Boxwell para o inglês como *Jeque The*

Bodyservant of King Tshaka. Dube mostra-se um exímio e atento analista da realidade sul-africana ao escrever *Jeqe*, descrevendo com detalhes a sociedade zulu durante o governo do rei Shaka. Na narrativa, Dube procura deixar nas entrelinhas seus ideais de progresso por vias políticas, procurando lembrar ao povo sua capacidade de desenvolvimento independente.

Percebe-se, portanto, que neste período de transição entre uma visão de África produzida sobretudo por clérigos e as produções cada vez mais laicas mesmo que boa parte do pensamento dos negros letrados que se debruçam sobre as questões sobre raça e desenvolvimento em África, ainda estão fortemente ligados ao pensamento cristão de seu tempo. Quando se refere ao etiopismo e o neo-etiopismo que influenciaram fortemente o pensamento dos pan-africanistas ou o bookerismo que foi difundido por John Dube, percebemos tais fatos.

Outro centro de produção intelectual se formou neste mesmo período, mas agora entre as regiões sob domínio português. Ainda que não com o mesmo destaque das regiões de dominação britânica.

De maneira diferente das regiões africanas que haviam sido colonizadas por países anglófonos, Moçambique que era colônia portuguesa teve presença mais forte do cristianismo católico ao invés do protestantismo, o que não significa que o protestantismo não tenha agido de maneira influente nesta região entre o fim do século XIX e o início do século XX¹. O protestantismo que chega em terras moçambicanas neste período é, no geral, um protestantismo importado das regiões vizinhas, um resultado da migração muito recorrente entre os países da África Austral devido à descoberta das minas.

1.3 O cristianismo e o pensamento africano do segundo terço do século XX

Devéz-Valdéz (2008) afirma que é neste período que grandes pensadores vão se destacar no cenário africano e internacional, haja vista que o término da Segunda Grande Guerra e início da chamada Guerra Fria vão levar os debates sobre o anticolonialíssimo a serem intensificados, e os autores/atores – já que os escritores neste período são majoritariamente militantes de movimentos sociais – parecem preocupados em buscar soluções no socialismo. Neste período surgem também, pensadores como Cheikh Anta Diop, Nelson Mandela, Almicar Cabral. Estes se destacam pelo seu posicionamento ativista, por uma escrita de cunho engajado,

1 O protestantismo só entra em moçambique graças à Conferência de Berlim, já que o acordo assinado pelos portugueses garantia a liberdade religiosa nas possessões ultramarinas.

uma ciência que visou construir um continente, reinventar a África e buscar no passado suas glórias e uma base científica de suas contribuições para o mundo ocidental.

É interessante perceber a maneira como os rumos das redes de pensamento africanas foram tomando formas e extensões cada vez maiores logo após o final da Primeira Guerra Mundial. Entre 1920 e 1960 diversos negros africanos agora possuem uma densidade cada vez maior de contatos dentro e fora de suas regiões de origem. Diversos africanos e afrodescendentes passam a migrar para Londres e Paris, consolidando assim suas redes de pensamento através de criação de jornais, instituições de ensino, etc. (DEVÉS-VALDÉZ, 2008, p. 102).

William Edward Burghardt Du Bois foi outro grande pensador desta fase. Muito embora fosse afrodescendente e não africano, suas ideias repercutiram diretamente para a formação de um pensamento pan-africanista. Escreveu diversas obras onde o cristianismo aparece como um dos pontos centrais de todo o arcabouço de influências que lhe formaram enquanto filósofo, sociólogo, historiador, etc. Titulou-se em PhD em Havard no ano de 1895. Sempre esteve envolvido nas lutas por igualdade racial nos EUA, América Central e no continente africano.

Vale ressaltar que Du Bois caminha em, pelo menos, duas fases deste período dos estudos africanos nos tempos coloniais do continente africano, haja vista que este passa toda a sua vida – que por sinal, foi bem duradoura (94 anos) em constante produção intelectual. Discordava do posicionamento de Booker T. Washington quanto à educação dos negros, haja vista que o bookerismo pregava uma educação tecnicista enquanto Du Bois apoiava a abertura das universidades para a entrada de negros na educação de nível superior. Posicionava-se muito mais à esquerda que os demais pensadores que o antecederam, chegando até a se filiar ao Partido Comunista.

Em sua crônica *Jesus Christ in Texas*, Du Bois expõe como seria a visita de Jesus Cristo em uma fazenda antes da abolição da escravidão nos Estados Unidos, mais especificamente no estado do Texas. É um texto instigante, haja vista que todo o racismo dos personagens brancos é confrontado com as palavras do próprio Deus que estes adoravam, vale ressaltar ainda, que Cristo aparece nesta crônica como um judeu de “rosto escuro e cabelo encaracolado”, “seu cabelo pendia dos lados em cachos pequenos e seu rosto era bronzeado.” (DU BOIS. 1920).

A Ideia de um Jesus de pele escura pareceu confrontar a hegemonia da cultura branca e o ego daqueles que foram questionados “Amas teu próximo como a ti mesmo?”. Neste momento a mulher questionada responde: “– Mas são crioulos!”. Nos momentos seguintes, a

mulher, esposa do dono da fazenda liga um lampião e assusta-se ao se deparar com a figura de um judeu de pele negra e, aos berros, sai e encontra-se com um negro que havia fugido da prisão e contratado pelo dono da fazenda. O negro é acusado de ter tentado violentar a mulher e morre enforcado, em seguida a senzala é queimada, matando todos os negros da fazenda. É uma narrativa rica em detalhes. O Cristianismo e a própria representação de um Cristo esbranquiçado são confrontados.

William Edward Burghardt parece ainda conjugar muito bem sua luta contra o racismo e discriminação com suas crenças religiosas cristãs, ao mesmo tempo em que às critica veementemente em suas obras. O mesmo não acontece com aqueles que surgem logo após ele, já no próprio continente africano. O cristianismo que antes aparecia como um meio de libertação e um caminho para o “progresso civilizador” do povo negro agora (principalmente por aqueles que tiveram uma base islâmica) é apresentado como a religião dos opressores, dos colonizadores, enquanto o islamismo aparece como uma religião que promove a tolerância para com os costumes locais, como demonstra Almícar Cabral:

Na Guiné, a cultura do nosso povo é produto de muitas culturas da África: cada etnia tem a sua cultura própria, mas todas têm um fundo igual de cultura, a sua interpretação do mundo e as suas relações na sociedade. E sabemos que embora haja populações muçulmanas, no fundo eles também são animistas, como os balantas e os outros. Acreditam em Ala, mas também acreditam nos “irãs” e nos “djambacosses”. Têm Alcorão, mas também têm o seu “gri-gri” no braço e outras coisas. E o sucesso do islamismo na nossa terra, como na África em geral, é que o Islão é capaz de compreender isso, de aceitar a cultura dos outros, enquanto os católicos querem acabar com isso tudo rapidamente só para crerem na Virgem Maria, na Nossa Senhora de Fátima e em Deus Nosso Senhor Jesus Cristo. (CABRAL, s.d., p. 34).

Além disso, podemos perceber uma participação muito maior ou ao menos de mais destaque, das regiões lusófonas do continente africano. Destacamos, em especial, a participação do agrônomo e político Almícar Cabral em Guiné Bissau e Cabo Verde que, entre outras coisas, foi o mais importante ativista pela libertação destas duas nações.

Cabral entendia que, diferentemente do islamismo, o catolicismo rejeitava as matrizes religiosas e culturais nativas do continente africano, haja vista que toda e qualquer cultura que fugisse aos padrões europeus eram tomadas como demoníacos e pecaminosos.

2 CRISTIANISMO NA PERSPECTIVA DA PIRÂMIDE INVERTIDA / TEMPOS DE INDEPENDÊNCIA E DESCOLONIZAÇÃO

Nas duas primeiras fases dos estudos africanos, entre 1850 e 1930, as redes de pensadores podem ser situadas, em sua grande maioria, num conjunto de esforços que reproduz a ideia de superioridade civilizacional ocidental, branca. Mesmos os africanos e afrodescendentes de destaque estão de acordo com essa ideia, como Alexander Crummell.

Esta situação começa a mudar na terceira fase, em meados do século XX, o que coincide com as lutas de libertação e as independências em África. A obra *História Geral da África* (HGA), produzida sob o apoio da UNESCO, surge nesse contexto. Sem dúvida, a obra mais importante dos Estudos Africanos já produzida até os dias de hoje. Dividida em oito volumes, cada volume com cerca de 900 páginas e segundo a própria UNESCO o projeto original da obra demorou por volta de 35 anos para ser concluída entre 1965 e 1999. Atualmente, novos números têm sido editados.

Deve-se lembrar ainda que a HGA traz como um de seus principais objetivos contar a história africana de uma visão partindo do interior, de uma “perspectiva africana”², onde os autores africanos procuraram examinar partindo de uma história científica de suas próprias realidades.

Dessa forma, a intenção deste capítulo é observar como o cristianismo é tratado na HGA da UNESCO. Procuraremos nos deter nos artigos que tratam sobre o cristianismo. De modo geral, constatamos que nessa coleção, destaca-se a presença do cristianismo em África, especialmente, nos primeiros séculos da era cristã, nos conflitos entre cristãos e muçulmanos durante o declínio do cristianismo no norte da África e nas missões protestantes do século XIX.

Vale ressaltar ainda que nesta altura deste trabalho trataremos sobre o período chamado por Lopes (1995) de “pirâmide invertida”, fazendo menção a uma inversão de posicionamento, onde agora são os africanos e a África que se tornam os protagonistas da própria história, haja vista que antes toda a história era contada em uma visão eurocêntrica ou até mesmo sem história, como o paradigma construído por Hegel em sua *Filosofia da História*.

A coleção HGA surge em uma tentativa de diversos estudiosos africanos em desconstruir a ideia ocidental de uma “inferioridade africana”. Ideia esta, construída desde o surgimento da história escrita quando nos relatos de Heródoto explicava a cor da pele dos povos

² Muryatan destaca que perspectiva africana presente na HGA “tratar-se-ia de uma história essencialmente examinada a partir do seu interior. Mas ela seria também, ‘em larga medida’, o fiel reflexo do modo como os autores africanos veem sua própria civilização.” (BARBOSA, 2012, p. 18).

etíopes pelas condições climáticas e que estes seriam bárbaros e trogloditas. Durante praticamente todos os oito volumes há uma preocupação extrema em desconstruir os paradigmas criados pelo cristianismo ocidental europeu que utilizou-se de narrativas bíblicas, como a da história da maldição de Can. Estas ideias foram amplamente reproduzidas dentro e fora da Europa até por volta de meados do século XX. Agora esta obra visa uma história escrita de dentro, um vislumbre dos autores sobre a própria história.

Neste sentido, utilizaremos a classificação e divisão abordada por Muryatan Barbosa em sua tese de doutorado, onde ele divide sua análise sobre a HGA em: “a) Neolítico e África antiga (10 a.C – VII d.C); b) África entre os séculos VII e XVI; c) África entre os séculos XVI e 1880;” (BARBOSA, 2012, p.55).

2.1 Neolítico e África antiga (10 a.C – VII d.C) a desmistificação de Cão.

Toda a abordagem deste capítulo se dará, em linhas gerais, naquilo que Muryatan chama de “difusionismo intra-africano”, entendendo este como “um tipo de internalismo que enfatiza o caráter de difusão dos principais fatores explicativos para a história da África, para além do âmbito regional ou local” (BARBOSA, 2012, p.55).

A preocupação destes autores que se debruçaram sobre o período Neolítico até os primeiros séculos da Era Cristã, parece estar em desconstruir o mito da maldição camita, em que Noé teria amaldiçoado seu filho Can e toda a sua descendência, maldição esta que teria dado origem aos povos de pele negra. Tal fantasia foi usada durante séculos pelos europeus para justificar a colonização e as mazelas nas quais os povos do continente africano eram submetidos. A oposição a esta ideia percorre toda a obra HGA.

A ideia anterior às décadas de 1960 era de partir de uma resposta pronta – a da inferiorização dos povos africanos – e buscar meios para tentar comprovar tais respostas. Pois “só se interessavam pelo passado na medida em que tentavam reconstruir uma história que parecia-lhes estar na origem dos dados recolhidos e seria capaz de explica-los.” (FAGE, 2010, pp. 13).

É especialmente nos textos que se referem à chamada pré-história do continente africano que a preocupação em desmistificar o mito sustentado durante séculos, que inclusive foi diversas vezes usado para fortalecer e naturalizar a ideia da escravidão, parece se mostrar ainda mais evidente. Vale lembrar ainda que Cam, o filho mais novo de Noé, havia sido amaldiçoado por seu pai por ter visto a nudez deste e espalhado a seus irmãos durante uma embriaguez de Noé logo após uma longa colheita de uvas – a primeira após o dilúvio. Segundo

a narrativa bíblica, no livro de Gênesis, capítulo 9, versículos 19 ao 28, a descendência de Cão – partindo de Canaã, primeiro filho deste – teria sido amaldiçoado por Noé a ser eternamente servo de seus irmãos.

Entre os séculos XVIII e XIX esta ideia foi tomada pelos europeus que logo trataram de usar como justificativa para a escravidão dos povos africanos, afirmando que teria sido Cam o antepassado dos povos de África.

Para desconstruir tais argumentos historicamente forjados, a primeira obra da HGA (Volume I – Metodologia e pré-história) se detém em pesquisas arqueológicas e linguísticas sobre o período Neolítico do continente africano. É interessante, ainda, perceber que a compreensão do período Neolítico aqui, também é ressignificada, haja vista que a ideia do Neolítico “clássico” não compreende às idiosincrasias desta região. O chamado Neolítico clássico compreende apenas as características de povos que viveram na Ásia e Europa. (BARBOSA, 2012, p. 56).

Em *Migrações e diferenciações étnico-linguísticas*, Olderogge apresenta uma teoria de como o mito camita teria ganhado força. Segundo ele, esta ideia teria ganhado força com a escola de estudos étnicos e linguísticos da Alemanha no século XIX até a Grande Guerra (1914-1918). Para o autor deste capítulo do HGA, toda a Europa bebia da fonte desta escola alemã, o que acabava por influenciar Inglaterra e França com estas mesmas ideias. Lembra ainda da famosa assertiva de Hegel que afirmava “não há evolução histórica na África propriamente dita.” (OLDEROGGE, 2010).

O pensamento europeu do início do século XX defendia a teoria de que seria a Ásia o berço de toda a humanidade e de lá invadindo toda a Europa e África. Hegel acreditava que o continente africano e os povos negros eram povos sem história, ou pelo menos sem “evolução histórica”. Acreditava ainda que

O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a idéia de caráter humano. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistente. (...) Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (HEGEL, 1995, p. 84-88).

A primeira teoria do difusionismo africano sobre o Neolítico do Saara mostra um desenvolvimento de domesticação de gramíneas e de animais bem anterior ao do Crescente Fértil, levando a D. Olderogge acreditar e defender em seu artigo *Migrações e diferenciações*

étnico-linguísticas, que o fenômeno do Neolítico saariano teria começado por volta do ano 9mil a.C. (BARBOSA, 2012).

Para Olderogge (2010, p. 300)

[...]o Crescente Fértil representa apenas o desenvolvimento final e o testemunho de um vasto domínio fervilhante de vida, onde os homens iam aos poucos se familiarizando com as gramíneas selvagens, passando a domesticá-las assim como ao gado de grande porte, ovinos e caprinos. Esse cenário grandioso é atestado pelo estudo de pinturas e gravuras rupestres do Saara, pela datação obtida por radiocarbono, pela análise de polens fósseis, etc. [...]Deve-se reconhecer o papel da África como pólo de disseminação, no que se refere tanto aos homens quanto às técnicas, em um dos mais importantes períodos da história humana (Paleolítico Inferior). Em épocas posteriores, vêm-se aparecer correntes migratórias inversas, de volta ao continente africano. (OLDEROGGE, 2010, p. 300)

Assim, este artigo acaba por questionar a narrativa construída sobre a história de Cam e a maldição deixada por seu pai, tão difundida entre cristãos europeus do século XIX e início do século XX. Olderogge deixa bem claro que as evidências mostram que o povoamento saariano não se deu a partir do crescente fértil, mas sim o contrário: o Crescente Fértil seria a parte final do povoamento do Saara, haja vista que as pistas arqueológicas apontavam para um povoamento das partes mais afastadas da Ásia no Saara anterior a 11 mil anos (OLDEROGGE, 2010, p. 299).

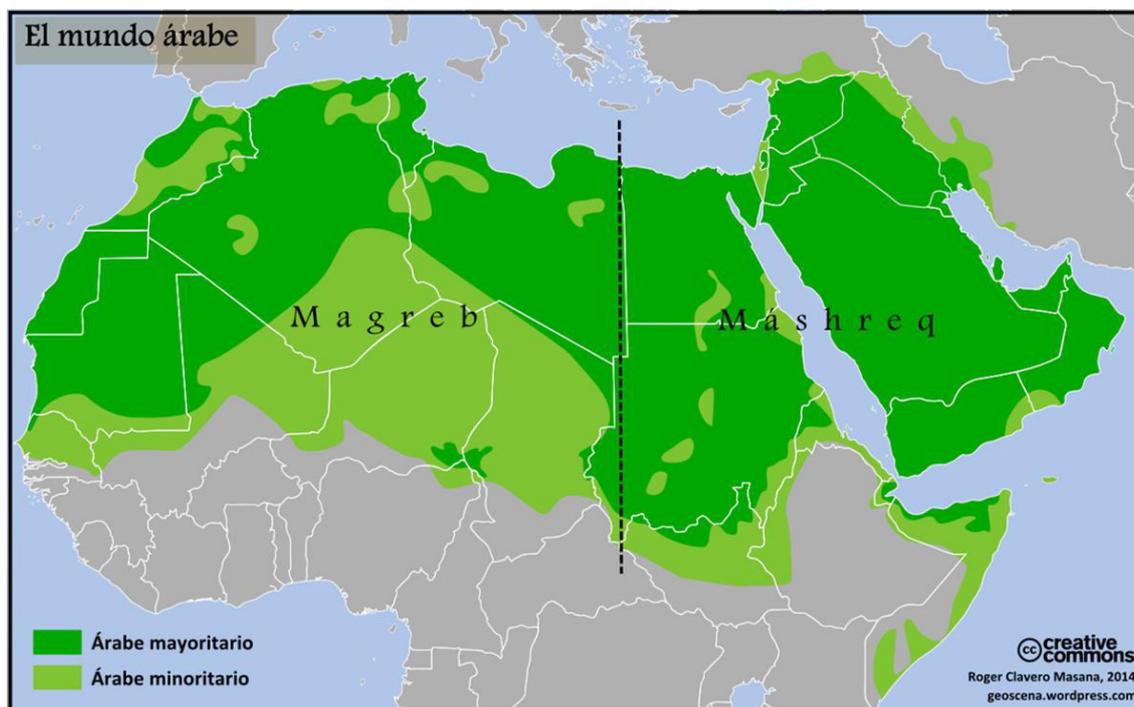
2.2 África entre os séculos VII e XVI: a substituição do cristianismo pelo islamismo.

A partir do Volume III, o foco passa ser o crescimento do Islamismo na Ásia e as conquistas dos territórios africanos. O cristianismo aqui é apresentado como uma religião de fraca presença em África e que logo é substituída pela religião dos conquistadores muçulmanos.

Outra preocupação deste capítulo é a de desmistificar a ideia de que Maomé – *Mohamed* – ser uma espécie de divindade entre os muçulmanos. Para tanto, nos primeiros capítulos e o próprio M. El Fasi editor deste volume debruçaram-se sobre a origem do Islã e a trajetória de Maomé enquanto profeta.

Um dos capítulos que mais nos interessa neste volume foi escrito pelo próprio editor El Fasi. Em *A islamização da África do Norte* El Fasi destaca alguns pontos importantes sobre a relação dos Berberes no Norte da África, mais especificamente no Magreb – parte setentrional do continente africano (vide mapa 1). Estes Berberes haveriam se convertido ao cristianismo ou ao judaísmo ainda no período do império romano (~200-450 d.C.). Segundo El Fasi (2010,

p.75) são poucas as informações sobre a chegada do islamismo nesta região, mas estima-se que tenha ocorrido entre os anos de 650 e 670 da era Cristã.



Mapa 1 Créditos na imagem.

O editor deste volume apresenta uma nomenclatura um tanto quanto excêntrica, se compararmos os estilos de escrita dos demais editores da HGA, haja vista que este chama de “selvagem” a resistência berbere às dominações dos povos islâmicos. Mas para não cairmos em um julgamento ou análise simplista desta nomenclatura faz-se necessário que compreendamos a maneira como El Fasi entende o Islã deste período no Norte da África.

El Fasi afirma:

A história dos sobressaltos da conquista árabe e da resistência **selvagem** dos berberes é evocada em detalhes um pouco mais adiante neste volume; não há necessidade de nos atermos aqui. Contentaremos-nos em descrever neste capítulo a islamização do Magreb. (EL FASI, 2010, *grifo nosso*, p.75).

Antes de entendermos a afirmação citada acima, detenhamo-nos no fato de que El Fasi bem como entre os autores dos capítulos iniciais do Volume III “prevalece a ideia do papel civilizador do Islã sobre os povos africanos”. Esta ideia do papel civilizador do islamismo no norte da África acaba por ser pouco “sóbria” em comparação aos demais capítulos deste volume. (BARBOSA, 2012).

O cristianismo e o judaísmo que haviam se fixado entre boa parte dos berberes desta região do Magreb acabam sendo tomados como inferiores ao islamismo. Ainda assim, Fasi

demonstra como os berberes por diversas vezes haviam se rebelado também contra as próprias autoridades eclesiásticas de suas próprias religiões.

Assim, o autor justifica a lenta islamização devido a esta forte presença cristã no Magreb entre os berberes.

Em numerosas regiões, essencialmente no Sâhil, as regiões meridionais e a zona do Mzâb, os africanos cristãos romanizados ainda formavam, dois séculos após a conquista, a maioria da população. Em algumas regiões muito isoladas e, igualmente, em cidades como Cartago ou Túnis era possível encontrar, no curso dos séculos seguintes, pequenos enclaves cristãos: no Mzâb do século V/XI, em Kafsa no século VI/XII e em algumas localidades nafzâwa do século VIII/XIV. A comunidade cristã da cidade de Tozeur manteve-se assim até o século XII/XVIII. No século V/XI, havia ainda 47 dioceses para o conjunto do Magreb e em Túnis, era no seio de uma pequena comunidade de autóctones cristãos, totalmente distinta daquela dos mercadores cristãos estrangeiros, que se recrutava a guarda pessoal dos sultões hafsidas no século IX/XV. (EL FASI, 2010, p.76-77)

Devido a isso, Fasi acaba por entender o cristianismo como uma religião do passado, e que o islamismo seria uma religião que permitiria o progresso dos povos do Magreb. Muitos dos líderes nos reinados que estavam se consolidando até o século XV escolheram o Islã como uma alternativa para assegurar a “fidelidade das etnias e clãs politeístas que estes soberanos haviam dominado e cujos cultos ancestrais diferiam daqueles das dinastias reinantes.” (BARBOSA, 2012). Assim, percebemos que a adesão ao islamismo ao invés do cristianismo por estes líderes se deu pela possibilidade de aceitação daqueles que possuíam cultos com formatos diferentes.

Outro teórico do Volume III da coleção que se debruça sobre a islamização dos Berberes no Magreb é Ivan Hrbek em seu artigo A difusão do islã na África, ao sul do Saara. Ele justifica esse caráter “híbrido” do islã neste contexto pelo fato de a religião islâmica – aqui chamada de “primeiro islã” – possuir ainda características das duas religiões pré-islâmicas (cristianismo e judaísmo) e este islamismo que chega cedo no norte da África ser ainda jovem e não amadurecido, características estas que permitiram a inserção de costumes locais e elementos das religiões politeístas dos berberes. (HRBEK, 2010, p. 88).

2.3 África entre os séculos XVI e 1880, a introdução do cristianismo ocidental e um novo olhar sobre cativos e escravos.

A partir do volume V a preocupação dos autores não mais era o conflito entre o cristianismo das comunidades locais ao norte da África com os novos grupos islamizados recém

chegados graças às rotas de comércio existentes entre Oriente Médio e Magreb. Agora os autores se debruçam sobre as grandes navegações e as relações que se iniciam agora entre europeus – especialmente portugueses e britânicos – que são atraídos para o continente africano, inicialmente, pelo ouro e os Estados africanos. Tal riqueza que antes era majoritariamente dominada por povos islamizados. (MALOWITS, 2010).

Esta preocupação com a integração econômica África e Europa ocidental parece marcar ainda mais os demais textos deste volume do HGA. É também neste volume que os autores começam a discutir com mais intensidade a participação do cristianismo ocidental dentro das nações africanas.

Malowist, autor do primeiro capítulo – *A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África* – já deixa bem claro seu posicionamento quanto ao mito camita. Como dito anteriormente, tal mito foi utilizado pelos cristãos europeus como uma justificativa para a dominação dos negros africanos. Um dos primeiros interesses dos portugueses foi o tráfico de escravos. Já entre os séculos XV e XVI mantinham fortes relações comerciais com povos da Senegâmbia. Afirma ainda que os portugueses:

Compreendendo o caráter indispensável da cooperação dos chefes e dos mercadores locais, dedicaram-se a interessá-los ao trato de escravos. Os portugueses não ignoravam que isto pudesse resultar em uma intensificação dos conflitos entre os diversos povos e Estados africanos, os prisioneiros de guerra tornando-se o principal objeto deste comércio, mas eles deixaram muito cedo de se opor às objeções morais, pois, como muitos outros na Europa, eles acreditavam que o tráfico abria aos negros o caminho para a salvação: não sendo cristãos, os negros haveriam de ser condenados por toda a eternidade se eles ficassem em seus países. (MALOWITS, 2010, p. 8).

Os europeus encorajavam ainda que os povos locais conseguissem ainda mais escravos e para tanto as disputas e os conflitos entre os Estados africanos foram intensificadas na intenção de gerar cada vez mais prisioneiros de guerra que posteriormente seriam vendidos como escravos aos portugueses.

Vale ressaltar, ainda, que os escravos negros passam a aparecer com mais frequência na Europa em um período que os escravos brancos da região do Mar Negro começam a desaparecer e agora o mercado de escravos na África começa a gerar mais lucros, bem como passa-se a identificar os escravos pelo tom da tez graças aos inúmeros mitos criados dentro do seio cristão ocidental.

Outro ponto importante destacado dentro de uma perspectiva do difusionismo intra-africano por Malowits (2010) e Muryatan Barbosa (2012) é que

[...] a lógica que havia estruturado a dependência econômica da África em relação à Europa, dependeria de acordos e alianças que legitimassem a troca desigual entre as partes. Enquanto as elites africanas comerciavam produtos de valor, como ouro (primeira metade do século XVI) e mão-de-obra (africanos escravizados entre XVI-XVIII), os europeus exportavam produtos de baixo custo. Com a instauração do tráfico escravista atlântico, tal situação tornou-se um fator evidente de subdesenvolvimento africano, por suas maléficas consequências demográficas e anti-produtivas. (BARBOSA, 2012, p. 82-83).

Assim, Malowits acaba por demonstrar a importância destes eventos para se compreender a realidade do contexto atual do continente africano, haja vista que graças ao comércio do ouro, bem como o tráfico negreiro transatlântico acabam por formar desigualdades profundas não só entre europeus e africanos, mas também causaram instabilidade entre os povos e nações africanas assim como formaram algumas elites intermediárias dentro dos Estados africanos.

No contexto dos novos conflitos entre cristianismo e islamismo, P. Diagne (2010), autor do capítulo 2 *As estruturas políticas, econômicas e sociais* do volume V do HGA deixa bem claro que agora a preocupação é com as expansões das novas vertentes do cristianismo ocidental – haja vista que antes os berberes do Magreb conheciam um cristianismo importado da Ásia – e de um Islamismo mais amadurecido e agora reformado. O Cristianismo europeu e o islamismo passam agora a alcançar locais nunca atingidos antes.

O cristianismo e o islã tornaram-se forças políticas em regiões onde eram até então desconhecidos. A questão religiosa tornou-se crucial para civilizações que, em razão de sua visão de mundo, tinham até esse momento ignorado esse tipo de conflito. (DIAGNE, 2010, p. 27)

Discute ainda o significado de termos que se referiam aos escravos em diversas línguas e etnias africanas. Os termos dizem muito sobre a compreensão de um povo sobre a escravidão e parece ser este o foco de Diagne nesta parte de seu texto, quando trata, por exemplo a maneira como o termo *jon* entre os grupos do Níger, Chade e Sudão ocidental era usado para referir-se aos cativos que estariam ligados a uma linhagem, enquanto os *jon tigi* entre os Mali e os Iorubá referia-se aos escravos que pertenciam à uma elite dominante, geralmente ligados aos monarcas. Desta maneira,

A elite dos escravos reais (os *jon tigi* mande, os *farba* dos *jaami buur*, de Takrūr, e os *sarkin bayi*, dos haussas) pertenciam a classe dominante do Estado e da sociedade. Ela exercia certo poder, abarcava fortunas, além de poder, ela mesma, possuir escravos como os *jombiri jon* mande e escravos cativos de Daomé. (DIAGNE, 2010, p. 28, itálicos do autor).

Tais estruturas sociais foram sendo transformadas à medida que o cristianismo ocidental e os mercadores portugueses de escravos avançavam entre os Estados africanos. Durante o século XVIII, os escravos passam a ser entendidos entre as nações africanas da mesma maneira que os europeus os compreendiam: uma propriedade, uma mercadoria negociável. (DIAGNE, 2010).

Diagne discute ainda a formação da sociedade feudal na Etiópia que, segundo ele a presença de chefes cristãos foi marcante para a formação de estruturas monárquicas feudais cristãs, formações estas que se diferiam e muito das formações feudais islâmicas do Golfo da Guiné.

Podemos perceber, portanto, em uma compreensão difusionista africana que os autores destes volumes aqui discutidos que para compreender todas as problemáticas atuais dos povos e Estados africanos precisamos partir de da ideia que o cristianismo ocidental teve um papel fundamental na transformação das estruturas sociopolíticas e econômicas destas regiões, na transformação da compreensão dos indivíduos sobre suas próprias realidades, haja vista que estes não tomavam os *jon* como ou mercadorias negociáveis, mas como indivíduos com determinado prestígio social por participarem e pertencerem a membros das elites de seus povos.

3 INTERPRETAÇÕES DO PERÍODO DOS CHAMADOS NOVOS ESTUDOS AFRICANOS.

Neste capítulo nos debruçaremos na nova vertente de pensadores que se dedicam aos estudos sobre África. Chamaremos aqui de Novos Estudos Africanos, conforme Valdemir Zamparoni (2007). Assim, analisaremos teses produzidas especialmente no Brasil sobre África Austral devido ao volume de obras produzidas neste sentido.

Vale ressaltar ainda que não buscamos aqui esgotar a temática, mas apenas compreender a maneira como cristianismo é tomado nestes Novos Estudos Africanos.

As obras selecionadas estão em um recorte que vai de 1998 a 2012, período em que os Estudos Africanos começam a ganhar mais notoriedade dentro dos espaços acadêmicos brasileiros. Precisamos lembrar, também, que foi somente a partir de 2003 que o ensino sobre história e cultura afro-brasileira se tornaram obrigatórios nos currículos escolares da educação básica em todo o território brasileiro com a lei 10.639/03.

Selecionamos aqui três obras específicas para analisarmos as novas perspectivas e paradigmas dos novos estudos africanos no Brasil: *Entre Narros e Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c.1890-c.1940*, de Valdemir Zamparoni, publicada em 1998; *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*, de José Luís Cabaço, publicada em 2007; *As Faces de John Dube: memória, história e nação na África do Sul*, de Antônio Evaldo Barros, publicada em 2012.

3.1 Valdemir Zamparoni, a fundação dos novos estudos africanos e o cristianismo.

Tomamos aqui Zamparoni como um dos principais fundadores desta escola de pesquisadores no Brasil, haja vista que foi ele um dos maiores divulgadores da coleção *História Geral da África*, publicado pela UNESCO no Brasil em 2010, estando presente, inclusive em uma das mesas redondas que marcaram a cerimônia de lançamento dos oito volumes desta tão importante obra. Além disso, Zamparoni debruçou-se sobre os estudos africanos ainda em um período que os centros acadêmicos brasileiros se preocupavam muito mais com a “questão negra” ou com as “relações raciais” fazendo pouca ou nenhuma referência à África. (ZAMPARONI, 2007, p. 46).

Nos deteremos na tese de doutorado de Valdemir Donizete Zamparoni *Entre Narros e Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c.1890-c.1940* e em alguns artigos publicados por ele, em que o mesmo discute a temática dos novos estudos africanos.

Tentaremos compreender a maneira como o cristianismo é tomado e apresentado por este tão importante autor no decorrer de suas obras que tratam sobre os estudos de África.

No artigo *A África e os estudos africanos no Brasil: Passado e Futuro*, Zamparoni discorre sobre a trajetória histórica dos estudos africanos e afro-brasileiros no Brasil. Toma como o grande marco de início dos estudos africanos no Brasil o I Congresso Afro-Brasileiro que aconteceu em Recife, em 1934 que contou com a presença de Gilberto Freyre. Aqui Valdemir inicia sua crítica ao posicionamento freyriano “de que o Brasil era *sui generis*” possuindo, portanto, uma democracia racial. (ZAMPARONI, 2007, p. 47. Itálicos meus).

É interessante a maneira como Zamparoni faz uma leitura da perspectiva de Gilberto Freyre. Valdemir discorre que Freyre acreditava que “[...] a alma portuguesa – devido ao caráter miscigenado do próprio povo português e ao cristianismo – era inatamente aberta à miscigenação e avessa a qualquer forma de racismo”. (ZAMPARONI, 2007, p. 47)

Assim, a ideia de uma democracia racial estaria intimamente ligada à uma premissa cristã de aversão à “acepção de pessoas” por conta da questão racial, haja vista que a figura do colonizador representava também um grupo de indivíduos cuja identidade havia surgido da miscigenação de diferentes povos, figurava também ao português a imagem do bom cristão avesso ao racismo.

Posteriormente à Segunda Guerra Mundial as perspectivas racialistas que haviam estado em voga durante este período são substituídas por um novo discurso que agora se contrapõe à ideia de uma democracia racial que antes era defendida pela academia. Teóricos como Florestan Fernandes e Caio Prado Jr estudam o negro agora sob as perspectivas weberianas ou marxistas fundando a tão famosa escola paulista de sociologia. Ainda assim, os debates e as pesquisas sobre África continuam ausentes. (ZAMPARONI, 2007, p. 48).

Somente a partir dos anos de 1960 é que os centros acadêmicos brasileiros parecem ter a sua curiosidade aguçada para entender o que acontecia no continente africano, haja vista que este ano é tomado pela UNESCO como o “ano da África” já que 17 nações daquele continente conquistam suas respectivas independências.

É exatamente neste contexto que os primeiros grandes centros de estudos africanos começam a surgir no Brasil. Em 1959, com o apoio do governo do então presidente Jânio Quadros, surge na Universidade Federal da Bahia o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), bem como em 1961 o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA) na Universidade Cândido Mendes no Rio de Janeiro e em 1963 surge o Centro de Estudos Africanos (CEA) na Universidade de São Paulo. (SCHLICKMANN, 2016, p. 428).

Da década de 1960 para os dias atuais – final da década de 2010 – houveram avanços significativos no campo dos estudos africanos no Brasil, principalmente nos anos que se seguiram à lei federal 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino de história da África e da cultura afro-brasileira no ensino fundamental e médio em todas as instituições de ensino do território brasileiro. A partir de então os novos estudos africanos deram um salto, sobretudo por conta da necessidade de se formar indivíduos capacitados para superar o longo período em que as pesquisas sobre a África e os africanos estiveram tão apagadas no cenário acadêmico brasileiro.

Sobre o crescimento dos Novos Estudos Africanos no Brasil, Valdemir Zamparoni apresenta um otimismo de quem viveu tempos de escassez quando era um dos raros pesquisadores que se interessavam sobre a África durante os anos de 1990, Diz ainda que

Há vinte anos havia no Brasil cerca de meia dúzia de disciplinas voltadas para os estudos africanos em universidades brasileiras, hoje seu número é incontável e continua a crescer. Nestes últimos anos tem sido realizados dezenas de concursos públicos para professores de estudos africanos em universidades públicas. As instituições privadas seguem caminho semelhante. Multiplicam-se pelo país afora cursos de “especialização”, de extensão e de “capacitação” de professores. [...] Enfim, há um onda crescente que envolve também a publicação de livros e materiais didáticos diversos. Tudo isto nos parece extremamente importante pois enquanto a África permanecer desconhecida dos brasileiros, tanto à direita, quanto à esquerda, tanto os reacionários racistas, travestidos de liberais, quanto os que labutam arduamente para sua extinção, vão continuar prisioneiros de uma visão da África que foi criada para dominar. (ZAMPARONI, 2007, p. 48-49).

Zamparoni publicou sua tese de doutorado em 1998, período anterior à promulgação da lei 10.639/03, quando o incentivo às pesquisas acerca do continente africano ainda eram raridade e os recursos para o desenvolvimento das universidades era mais escasso ainda.

Em *Entre Narros e Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c.1890-c.1940*, Valdemir Donizete dedica um dos tópicos para discutir a influência do cristianismo colonial – leia-se catolicismo e protestantismo – em Moçambique. No capítulo nove de sua tese, intitulado *Educar é civilizar: as cores do ensino* Valdemir apresenta o cristianismo europeu como uma importante ferramenta de dominação, mais especificamente o cristianismo nos moldes do catolicismo, haja vista que este estava muito mais alinhado, historicamente aos interesses coloniais de Portugal. (ZAMPARONI, 1998, p. 416).

Mas vale lembrar que

A conquista colonial em Moçambique não foi diferente; Estado e Igreja, Espada e Bíblia, sempre andaram de mãos dadas, exceto no período pombalino e no período compreendido entre 1911 e 1926, no qual idéias de um republicanismo positivista e de um certo anti-clericalismo abalaram tais relações. (ZAMPARONI, 1998. p 416).

A Igreja católica sofreu um duro golpe quando, neste período anteriormente citado – 1911-1926, o Estado português deixou de custear as despesas do culto católico e nacionalizou diversas propriedades que antes pertenciam à Igreja. O Governo Provisório autorizou ainda a criação das “missões *civilizadoras* laicas”, em tese estas missões laicas deveriam substituir as missões religiosas católicas. A pequena burguesia local, inicialmente, apoiou tal iniciativa, entretanto ao ver a ineficácia e fracasso do projeto afastou e “desiludiu” essa pequena elite que o apoiava. (ZAMPARONI, 1998. p. 416, *itálicos do autor*).

Durante toda a existência do projeto, apenas quatro missões funcionaram em Moçambique. Apesar do fracasso das missões civilizadoras laicas, as tensões entre governo português e Vaticano estavam formadas. Mas o que mais chama a atenção é que os padres católicos continuaram na liderança das missões mesmo com todos os atritos gerados por elas.

Zamparoni destaca que as missões faziam parte das raras possibilidades de ascensão social dos não-brancos, destaca ainda que as oportunidades e o acesso às missões ainda eram bastante escassas. Como afirma Zamparoni:

O Censo de 1894, apontava, Lourenço Marques, somente 15 “africanos” como sabendo “ler e escrever”, mas a tendência, até final do século, seria crescente e a educação passou a ser uma das poucas alternativas de ascensão social para os não-brancos, embora a oferta e o acesso às oportunidades educacionais, como veremos, fossem extremamente limitadas. (ZAMPARONI, 1998. p 417).

Outro ponto importante abordado nesta tese é de que a briga entre Estado português e Vaticano prejudicava apenas as populações negras de Lourenço Marques, haja vista que na mesma medida que Portugal não criava mecanismos para proporcionar uma educação pública em Moçambique, criava diversos mecanismos que impediam àqueles que tentavam, com um argumento “falacioso demais” de que estas missões estrangeiras “desnacionalizariam os indígenas”, entretanto haviam incentivos por parte do governo português para que moçambicanos migrassem para as minas do Transvaal onde passavam cerca de um ano, onde lá sim, poderiam sofrer “a temida ação ‘*desnacionalizadora*’, do que serem ‘*desnacionalizados*’ pela cantilena de umas dezenas de missionários.” (ZAMPARONI, 1998. p. 419. *Itálicos do autor*).

Ainda assim, o Estado não possuía capacidade suficiente para fiscalizar com eficácia todo o território moçambicano, desta maneira era

[...] muito comum circularem pelo interior da Colônia pregadores ligados quer as missões protestantes, legalmente estabelecidas, quer de seitas e igrejas estrangeiras ou mesmo de igrejas zionistas e africanas. A par da pregação religiosa, em geral, também ensinavam a ler e a escrever, nem sempre em português. (ZAMPARONI, 1998, p. 419).

Estes pregadores, em geral, não cobravam pelo trabalho religioso, viviam de seus trabalhos independentes, quase sempre ao trabalho de “escreventes públicos” ou mesmo em viagens para as minas da África do Sul, quando traziam alguma quantia de dinheiro para as famílias dos mineiros, ganhavam alguma parte como retribuição pelo serviço. Quanto ao trabalho de escreventes, precisamos lembrar que as taxas de analfabetismo era altíssima durante este período, assim, os religiosos letrados tornavam-se mensageiros entre os mineiros e suas famílias.

Há a necessidade de destacarmos o fato de a política portuguesa durante este período – início do século XX – proibirem qualquer missão religiosa que não possuísse um missionário europeu, desta maneira, diversas missões, como a *American Zulu Mission* e a *African Cathedral Episcopal Church* ao chegar em Moçambique tinham de trabalhar através da revelia ao Estado e da clandestinidade. Das mais diversas missões independentes que se instalaram em Moçambique, a única que o Estado fechou foi a Missão Etiópica, que logo após este feito do governo mudou de nome e voltou a atuar. (ZAMPARONI, 1998, p. 421). Havia também, entre as missões católicas e protestantes aqueles que se aproveitavam dos que arriscavam-se a ir às minas do Transvaal, como afirma Zamparoni:

O melhor exemplo de clérigo bem sucedido em empreendimentos mundanos é o do Padre José Vicente do Sacramento. O missionário atuava junto aos mineiros moçambicanos no Transvaal, em tese, em nome da obra evangelizadora, entretanto, mantinha as escolas sob a sua direção como se fossem empreendimentos privados, embora recebesse, para desenvolver tal tarefa, £. 41 mensais do governo português, o mesmo salário recebido pelo Curador de Negócios Indígenas Portugueses, um alto posto da burocracia portuguesa que atuava na região de Johannesburg. O Intendente dos Negócios Indígenas e Emigração, afirmava ainda que as casas onde funcionavam as escolas eram cedidas gratuitamente pelas minas, que a mobília era comprada através de subscrição dos próprios alunos e que os professores indígenas eram também pagos pelos alunos ou pelo Governo. (ZAMPARONI, 1998, p. 424).

Ou mesmo forçavam os colonos a trabalhos no campo que era

[...]comum também entre as missões protestantes, de fazer os alunos trabalharem nos campos, era levada ao limite pelas missões católicas e havia

padres que tocavam empreendimentos comerciais e que, tal como os demais colonos, reivindicavam e obtinham, da administração colonial, trabalhadores chibalo, como exemplifica a solicitação, em 1913, do Padre Manoel Cruz Boavida para que o Governo fornecesse dez sentenciados para os serviços da Missão de Santo António de Macassane, da qual era o Superior. (ZAMPARONI, 1998, p. 425).

Assim, Valdemir Zamparoni acaba por perceber e analisar em sua obra as mais diversas facetas do cristianismo durante o período colonial em Moçambique. Conseguiu perceber o medo por parte de Portugal que as missões independentes ganhassem força, procurando sempre reprimi-las com mais veemência que as demais missões que possuíam missionários europeus, percebeu ainda a maneira como alguns missionários europeus acabavam por usar o discurso religioso como ferramenta de dominação e exploração dos fiéis que se propunham seguir os discursos de salvação da alma ou mesmo víam nas missões uma oportunidade de ascensão social tendo em vista o descaso – ou mesmo medo – do Estado português em criar mecanismos educacionais públicos para os colonos.

3.2 José Luís Cabaço: cristianismo e movimentos de resistência em Moçambique.

Analisamos aqui a tese de doutoramento de José Luís Cabaço *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*, embora escrita por um moçambicano, foi escrita e publicada no Brasil, mais especificamente na Universidade de São Paulo (USP). Cabaço procurou identificar as problemáticas geradas pelo colonialismo português existentes em Moçambique.

A perspectiva de José Luís Cabaço no que diz respeito às leituras dos papéis desempenhados pelas mais diversas facetas do cristianismo em Moçambique entre o período colonial até às lutas de independência e libertação em meados do século XX se assemelha com a de Valdemir Zamparoni, haja vista que ambos entendem que as denominações religiosas, bem como as seitas cristãs poderiam desempenhar dois tipos diferentes de influência sobre a população moçambicana: a de reforço da opressão e dominação, ou de fornecer mecanismos de resistência e libertação.

Cabaço faz diversas menções ao cristianismo em toda a sua obra, discorrendo sobre as influências do catolicismo no modo de pensar de um Portugal de fim do século XV até o final do século XIX, período em que o Estado português esteve diretamente ligado ao Vaticano. (CABAÇO, 2007, p. 59)

Vale ressaltar que José Luís de Oliveira Cabaço faz um recorte cronológico bastante extenso em sua tese e discorre sobre como a ótica cristã portuguesa abraçou várias vertentes durante o período em que Portugal esteve enquanto colonizador de Moçambique. Assim, a ótica inicial apresentada pelos lusitanos sobre os povos que viviam na região do atual Moçambique entre o final do século XV e início do século XVI era

[...] de espanto perante realidades exóticas e, muitas vezes, impressionantes. [...] Os relatos falavam até com interesse e admiração das cidades, dos seus habitantes, dos trajos insólitos, das cortes que puderam visitar, da atividade comercial e de alguns costumes que se evidenciaram na primeira observação. [...] Passado o deslumbramento da surpresa e dissolvidos receios, a incompreensão do Outro se foi estruturando, à medida que se configuravam relações de dominação, num acumular de preconceitos fundamentados nesses aspectos que não encontravam correspondência nas próprias referências culturais. (CABAÇO, 2007, p. 136)

Já numa perspectiva sobre a religiosidade, o colonizador é apresentado por Cabaço como aquele que entedia ter uma “missão civilizadora” e que o africano representava uma figura “bárbara” e “imerso em trevas”. No imaginário português

[...] o africano negro “imerso nas trevas”, “o que vive na barbárie”, “o que não conhece Deus”. Os “bárbaros” tornam-se, sucessivamente, “selvagens”, “raças infectas”, “ignorantes”, “crianças grandes”, “povos sem cultura e sem história”, expressões que povoavam páginas de cronistas, relatos de aventureiros e militares, relatórios de missionários e governantes, textos de filósofos e cientistas, narrativas dos que regressavam à pátria. (CABAÇO, 2007, p. 137)

Luís Cabaço discute ainda algo que lembra bastante a perspectiva de Zamparoni. Cabaço critica e desconstrói a mitificação do português afável, do colonizador pacífico, da exaltação “dos que morreram ‘mártires às mãos dos selvagens’”. José Luís de Oliveira Cabaço desconstrói tal mito a partir do pressuposto de que a premissa da bondade portuguesa baseava-se em uma relação de superioridade para com os povos locais. Da mesma maneira que “o ato de caridade católico necessita do pobre para que o rico possa exprimir, com a bondade, o seu privilégio.” (CABAÇO, 2007, p. 138).

Existiria, portanto, uma “essência dualista na sociedade colonial”, uma “poética do contraste” que acabaram por gerar – graças ao longo e duradouro regime colonial português – descontentamentos tão profundos e generalizados que acabaram por formar uma identidade nacional moçambicana que foi abarcada e abraçada pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e capaz, inclusive de unir a nação sem as distinções de “branco” e “negro” ou de “civilizados” e “indígenas”. (SANTOS, 2010, p.786).

Após os longos anos de dominação colonial em Moçambique, a FRELIMO que se organizava, majoritariamente em torno de dois sujeitos interessantíssimos: Eduardo Mondlane e Samora Machel. Ambos se tornaram as duas figuras centrais da Frente de Libertação de Moçambique. Inicialmente Eduardo Mondlane havia estudado na Missão Presbiteriana Suíça, onde fez seus estudos iniciais. Em seguida Mondlane parte para África do Sul, onde seria possível concluir seus estudos primários também junto a missionários protestantes. Ganha uma bolsa de estudos e se muda para Lisboa onde se dedica aos estudos de antropologia e sociologia. Conclui sua trajetória acadêmica nos Estados Unidos, alcançando o título de doutor em Sociologia. Já Samora Machel havia estudado em uma escola de missionários católicos em Gaza. Ao concluir seus estudos primários quis continuar a estudar, entretanto, os padres só lhe possibilitavam o estudo de teologia o que lhe forçou a mudar-se para Lourenço Marques (Maputo) no início da década de 1950. Assim, os dois principais líderes da FRELIMO estavam socialmente localizados entre os “indígenas assimilados”.

Durante o Estado Novo, embora legalmente as missões protestantes possuíssem liberdade de atuar nos territórios coloniais, Cabaço demonstra como o governo português preconizava muito mais o ensino missionário católico – eram estes liderados e executados em sua grande maioria por clérigos de Portugal – em detrimento das missões protestantes que representavam quase que majoritariamente missões estrangeiras. Cabaço afirma que

O Estado Novo, embora consagrando na Constituição de 1933 a liberdade de culto, exerceu uma política hostil e discriminatória em relação às missões protestantes que, na sua esmagadora maioria, integravam pessoal de nacionalidade não-portuguesa. Eram criadas dificuldades burocráticas na concessão de terrenos; as missões eram obrigadas a construir suas escolas em alvenaria reprimiam-se os professores nativos selecionando-os para o trabalho forçado e o serviço militar; proibia-se o ensino em línguas locais tornando obrigatório o uso da língua portuguesa destruíam-se as bíblias e outro material religioso escrito nas línguas vernáculas exercia-se pressão psicológica e física sobre as crianças e seus pais para que frequentassem as missões católicas; [...] (CABAÇO, 2007, p. 301).

O Autor levanta também informações sobre como as denominações protestantes se comportaram antes, durante e depois da guerra de libertação moçambicana. Afirmando que antes da guerra boa parte destas denominações combatiam os ritos e tradições locais, principalmente por estas missões serem lideradas por pastores ou outros líderes religiosos europeus, mas que com o passar dos anos, o acirramento das tensões entre as missões e o governo colonial bem como o crescimento das denominações que agora se tornavam independentes e construía cada vez mais identidades e lideranças locais “os ritos e os

procedimentos culturais” passaram a ser incorporados pelo protestantismo. (CABAÇO, 2007, p. 303).

3.3 Antonio Evaldo A. Barros: John Dube e a African Zulu Mission.

Antonio Evaldo A. Barros escreve sua tese de doutorado já dentro do contexto dos novos estudos africanos no Brasil, mais especificamente no início da década de 2010 na Universidade Federal da Bahia. A escolha deste pesquisador para análise de sua obra foi para além de sua linha de estudo, mas sobretudo por conta de seu envolvimento com os demais pesquisadores aqui citados neste capítulo. Para se ter uma ideia, Valdemir Zamparoni foi um dos componentes da banca que analisou e julgou a tese aqui estudada.³

Em *As faces de John Dube: memória, história e nação na África do Sul*, Barros discorre sobre as várias imagens de John Langalibalele Mafukuzela Dube, um religioso, jornalista, político, escritor, enfim... Dube tornou-se uma figura importantíssima para a construção do atual cenário Sul-africano, tanto para aqueles que o tomam enquanto herói que lutou contra as primeiras tentativas de implementação do Apartheid como aqueles que o julgam um “fante dos brancos” por conta de sua situação privilegiada e influente poderia ter sido mais rígido em seus embates e ter tomado vertentes mais classistas e portanto acaba sendo tomado como conivente do Apartheid. (BARROS, 2012).

Dube era filho de um casal de Zulus que haviam se convertido na American Zulu Mission. Seu pai James Dube tornar-se-ia um dos primeiros homens da África do Sul a ser ordenado Pastor protestante, mais tarde criaria também a primeira escola secundária para mulheres negras. (BARROS, 2012, p. 12-13). Assim, o jovem Mafukuzela cresceria em um ambiente que o concederia importantes oportunidades e que o auxiliariam mudar completamente a sua realidade e a tentar mudar a daqueles que o cercavam.

Em 1887 viajou com W. C. Wilcox, missionário ligado à AZM, para os Estados Unidos da América, onde teve contato com o Oberlin Colege, o qual foi a primeira instituição de ensino superior a aceitar alunos negros dentro daquele país e possuía ideais de educação ligada ao trabalho. Ainda neste país, Dube procurou sustentar-se através de palestras que

³ Informações concedidas tanto por Antônio Evaldo A. Barros quanto por Valdemir D. Zamparoni em seus respectivos currículos na plataforma Lattes: Currículo de A. E. Barros disponível em: <http://lattes.cnpq.br/0657826399373769>, acesso em 01 de junho de 2018; currículo de V. D. Zamparoni disponível em: <http://lattes.cnpq.br/9786959916347562>, acesso em 01 de junho de 2018.

ministrava em eventos religiosos por onde passava, onde falava sobre a necessidade da educação técnica e o cristianismo em Natal.

Nos anos seguintes, Dube retorna aos EUA diversas vezes para arrecadar fundos para a construção de uma escola de ensino industrial, inspirada no Tugskegee Negro Normal Institute, denominado de Instituto Ohlange, e ao mesmo tempo que fundava o instituto, Mafukuzela dava início ao primeiro jornal zulu-ínglês, denominado *Ilanga Lase Natal*, onde provavelmente tenha dado seus primeiros passos na política (BARROS, 2012, p. 14).

Posteriormente, Langalibalele passa a frequentar ativamente dos processos políticos concernentes ao combate contra o regime segregacionista, participa de forma contundente nas reuniões do Act of Union (South Africa, 1909-1920) que legalizava os diversos mecanismos de segregação racial dentro daquele país.

Também participou da criação do African Native Congress (ANC), partido no qual a grande maioria dos líderes da resistência contra o Apartheid estariam ligados ao longo do século XX, inclusive Nelson Mandela (1918-2013), que em 1994 tornou-se o primeiro presidente negro da África do Sul. Dube foi o primeiro presidente deste partido, presidindo até 1917.

Assim, podemos já adiantar que Antônio Evaldo parte da ideia de que Dube durante toda a sua vida levaria em consideração toda a sua influência cristã protestante em suas ações e militâncias. Como afirma que

A defesa do cristianismo e os vínculos com os zulus, particularmente com as lideranças, têm sido apresentados como elementos centrais que marcariam toda a vida de Dube, responsáveis inclusive pelas suas ditas ambiguidades, como destacam particularmente Shula Marks (1976) e Heather Hughes (2011). (BARROS, 2012, p. 39).

Barros (2012) reconhece, portanto, a importância de se conhecer as particularidades do discurso religioso de John Dube para se entender a maneira como este tornou-se um personagem com ao menos dois tipos possíveis de interpretação haja vista que, como Antônio Evaldo escreve em sua tese, Mafukuzela seria um defensor do papel civilizador e propagador do progresso do cristianismo. E isso podemos entender observando de maneira até mesmo rápida as obras escritas por John Dube, perceberemos de imediato esta sua visão.

Dube escreveu ainda um dos primeiros romances escritos em isizulu – língua de matriz banto falada entre os povos de origem Zulu. Em *Insila ka TShaka* ou *Jeqe, the bodyservant of king Shaka* em inglês, Dube mostra-se um exímio e atento analista da realidade sul-africana ao escrever *Insila*, descrevendo com detalhes a sociedade zulu durante o governo do rei Shaka. Na

narrativa, Dube procura deixar nas entrelinhas seus ideais de progresso por vias políticas. Procurando lembrar ao povo sua capacidade de desenvolvimento independente.

Tal ideia de analista da própria realidade também é encontrada em outros textos analisados na tese de Evaldo Barros, *A familiar talk upon my native land and some things found there* é resultado das palestras ministradas por John Langalibalele M. Dube durante suas viagens aos Estados Unidos da América. Neste texto, Langalibalele

[...]acabara se posicionando como uma espécie de etnógrafo dos zulus, alguém que, evidentemente dentro de certos limites, tentara, [...]situar as produções e representações culturais em seu contexto de produção. [...]Dube claramente tenta entender e sugerir significados para as práticas do povo do qual faz parte, situando-as em seu contexto de produção. (BARROS, 2012, p. 44).

Barros entende, ainda que em Dube é possível encontrar, pelo menos, duas faces de um mesmo sujeito: aquele que acredita no papel civilizador e desenvolvimentista do cristianismo, que seria o único capaz, através da educação, de tirar as populações locais negras de um estado de “barbárie, primitivismo, atraso e desrazão”; em outra face encontra um segundo Dube, que entende certas práticas africanas e negras são tidas como legítimas, reconhecendo certas diferenças históricas e culturais neste contexto. (BARROS, 2012, p. 44-45).

CONCLUSÃO

De imediato, precisamos fazer ainda algumas observações, haja vista que este trabalho não procurou esgotar, de maneira alguma, as produções de nenhuma das redes de pensadores aqui citadas. Pelo contrário, a impressão que temos é de redução, de limitação, diante da riqueza de trabalhos produzidos que se cruzam com o tema proposto por este texto monográfico. São várias as interpretações sobre o papel do cristianismo no continente africano dentro das perspectivas daqueles que ao longo da história propuseram-se a interpretar e compreender este tema de dentro do próprio continente africano.

Foram formadas diversas redes de pensadores desde meados do século XIX até chegarmos nos Novos Estudos Africanos. O cristianismo foi tomado desde um elemento fundamental para o “progresso” dos povos em África até mesmo como um elemento de dominação europeu. Portanto, a ideia aqui proposta não foi de exprimir se a missão do cristianismo em África foi ou não de dominação, mas apenas entender a maneira como teóricos o tomaram enquanto objeto de estudo em suas pesquisas ao longo do recorte proposto.

Neste trabalho pudemos perceber o quanto que o cristianismo pôde ser tomado de diversas maneiras em momentos distintos dos estudos africanos. Desde uma ferramenta “civilizatória” que levaria os povos “bárbaros” a uma assimilação da cultura e modo de vida europeu, passando por aqueles que lutavam por um cristianismo genuinamente africano sem as intervenções da Europa como Edward Wilmot Blyden, até os que viam o cristianismo como um dos vários mecanismos de dominação que estavam sendo utilizados pelos colonizadores europeus.

No caso do Brasil, a pesquisa sobre o continente africano começa bem mais tarde, por diversos motivos, as pesquisas que mencionavam África em suas questões eram sempre os debates que envolviam temas como raça, cor e etnia, mas quase nunca fazendo menção a África e aos africanos. Debates feitos como o de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda foram mencionados aqui, dentro da perspectiva interpretativa de Valdemir Zamparoni.

O Lusotropicalismo parece ter marcado definitivamente o cenário dos estudos africanos no Brasil, tanto que é mencionado, estudado e desconstruído também por José Luís Cabaço quando discute os impactos desta vertente dentro dos territórios do Ultramar de Portugal, mais especificamente na região de Moçambique nos anos anteriores aos processos de independência e libertação moçambicanos. Tais argumentos acabam por acirrar as tensões existentes entre aqueles que há muito já apresentavam descontentamentos com o governo

colonial, e agora até mesmo as denominações religiosas cristãs passam a voltar-se contra a dominação colonial.

Cabaço apresenta como as mais diversas missões católicas e sobretudo as protestantes passaram a possuir um caráter sincrético, até mesmo aquelas que antes posicionavam-se contra as influências dos ritos e cultura locais passam a construir uma identidade própria que tivesse uma ligação cada vez menor com o cristianismo de matriz eurocêntrica. Percebemos, portanto que as influências das insatisfações populares acabam por abarcar até mesmo os campos religiosos do cristianismo que havia sido levado pelos europeus a Moçambique, forçando estas igrejas a tomar elementos da religiosidade local e formar um cristianismo essencialmente africano, tal qual os movimentos do etiopianismo que havia surgido ainda no século XIX.

Antonio Evaldo A. Barros também faz parte deste grupo que entende o papel dicotômico do cristianismo em África, mostrando através de um personagem em específico, como as missões cristãs influenciavam diretamente no modo de pensar e agir dos indivíduos “assimilados”, que em certa medida lutavam contra a segregação que se instalava nas regiões coloniais, mas em contrapartida acabavam fazendo uma leitura eurocêntrica do que seria o progresso e a civilização, tomando, às vezes, os costumes locais como bárbaros ou primitivos.

Finalizo entendendo que os Novos Estudos Africanos ainda têm muitos campos a desbravar neste sentido, mesmo que seja um tema amplamente discutido em todas as redes de pensadores. Ainda há que se entender os atuais desdobramentos do cristianismo em África, as novas forças missionárias que chegam agora em uma relação sul-sul, missões que saem dos países da América Latina, sobretudo do Brasil e criam novas relações e novas religiosidades em África.

REFERÊNCIAS

AFIGBO, AdieleEberechukuwu. **Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais.** In.: BOAHEN, Albert Adu. *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*, 2ª.ed. rev. e amp. Brasília: Unesco, 2010.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **As faces de John Dube: memória, história e nação na África do Sul.** 2012. 205f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012.

BLYDEN, Edward Wilmot. **Liberia's Offering: Addresses, Sermons, etc.** New York. [s. e.]. 1862.

BOAHEN, Albert Adu. **O colonialismo na África: impacto e significação** In.: BOAHEN, Albert Adu. *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*, 2ª.ed. rev. e amp. Brasília: Unesco, 2010.

CABAÇO, José Luis. **Moçambique: identidades, colonialismo e libertação.** 2007. 475f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CABRAL, Almícar. **A arma da teoria: unidade e luta I / Amílcar Cabral.** - Lisboa : Seara Nova, 1976. - 148 p.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano Sul-Saariano.** Conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema). São Paulo: Clacso-EDUCAM, 2008.

DIAGNE, P. **As estruturas políticas, econômicas e sociais africanas durante o período considerado.** In: OGOT, B. A. (Ed.). *África do século XVI ao século XVIII.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

DUBE, John Langalibalele. **A familiar talk upon my native land and some things found there.** [s. e.], 1891.

_____. **Jeje, the Body-servant of King Shaka (Insila ka Tshaka).** The Lovedale Press, 1951.

DU BOIS, W. E. B. **Jesus Cristo no Texas e O cometa.** Dois Contos de Ficção Científica Negra Clássica. s.n.t.

_____. **As Almas do Povo Negro.** Disponível em: <http://www.dacostaex.net/livros/As%20Almas.pdf>. Acesso em 06 de abril de 2018.

FAGE, J. D. **A evolução da historiografia da África.** In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *Metodologia e Pré-história da África.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

FASI, El. & HRBEK, I. **Etapas do desenvolvimento do Islã e da sua difusão na África.** In: FASI, M. El. (Ed.). *África do século VII ao século XI.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010b.

_____. **O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano.** In: FASI, M. El. (Ed.). *África do século VII ao século XI.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010a.

HRBEK, I. **A difusão do Islã na África, ao Sul do Saara.** In: FASI, M. El. (Ed.). *África do século VII ao século XI.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HEGEL, G.W. F. **Filosofia da história.** Brasília: Ed. UnB, 1995.

LOPES, Carlos. **A Pirâmide Invertida - historiografia africana feita por africanos.** In: Actas do Colóquio Construção e Ensino da história da África. Lisboa, Linopazes, 1995.

MALOWIST, M. **A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África.** In: OGOT, B. A. (Ed.). *África do século XVI ao século XVIII.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

OLDEROGGE, D. A. **Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas.** In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *Metodologia e Pré-história da África.* 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **A história da África em perspectiva.** In.: Revista Múltipla, Brasília, ano 9, v. 10, n. 16, jun. 2004. p. 9-40. 2004.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Selvagens, exóticos, demoníacos: idéias e imagens sobre uma gente de cor preta.** *Estud. afro-asiát.* [online]. 2002, vol.24, n.2, pp.275-289. ISSN 0101-546X.

SANTOS, Sandro M. de Almeida. **A invenção de Moçambique.** In.: Revista de Antropologia, São Paulo, v. 53, n. 2. 2010. p. 779-786.

SCHLICKMANN, Mariana. **A trajetória dos estudos africanos no Brasil: 1930 a 1980.** In.: Revista Temporalidades, Belo Horizonte, v. 8, n. 1 (jan./maio 2016). p. 417-443.

SERRANO, Carlos. WALDMAN, Maurício. **Memória D'África: a temática africana em sala de aula.** São Paulo: Cortez, 2010.

ZAMPARONI, Valdemir D. **A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro.** *Cienc. Cult.*, Jun 2007, vol.59, no.2, p.46-49. ISSN 0009-6725.

_____. **Entre Narros&Mulungos.** Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c. 1890- c.1940. 1998. 580f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.