



ESCRITOS MISSIONÁRIOS NA ÁFRICA SOB AS CRÍTICAS DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Jefferson Olivatto da Silva¹

Resumo: O cotidiano do norte da Zâmbia foi descrito em larga escala pelo grupo missionário católico, Missionários da África. Pretende-se por meio da literatura crítica e pós-colonial desvelar os modelos interpretativos que disputavam o espaço simbólico na construção dos escritos missionários do cotidiano colonial do norte da Zâmbia. Para tanto, foi desenvolvido um instrumento interpretativo trinomial para compreender o fazer missionário: processos identitários, alteridade e territorialidade. Concluiu-se que a arena simbólica a qual os missionários recorriam para descrever a realidade Bemba e traduzir seus textos em Chibemba era permeada de jogos de interesses políticos, econômicos e religiosos, que tinham como meta instituir o catolicismo romano entre os Babemba, criando fronteiras contra práticas religiosas locais e reformistas.

Palavras-chave: Zâmbia; missionação; estudo pós-colonial; Bemba; etnografia documental.

MISSIONARY WRITINGS IN AFRICA UNDER CRITICAL OF THE POSTCOLONIAL STUDIES

Abstract: The Catholic missionary group Missionaries of Africa described the Zambia's Northern everyday on a large scale. We intend, by the critical and postcolonial literature reveal the interpretative models who were disputing symbolic space in the construction of the missionaries writings of the colonial routine in colonial Zambia's northern. Therefore, we developed a trinomial interpretive tool to understand the "to do" missionary: identity processes, alterity and territoriality. We concluded that the symbolic arena which missionaries resorted to describe Bemba reality and translating their texts in Bemba was permeated with political, economic and religious games of interests, which had as a goal establish Roman Catholicism among the Babemba, creating borders against local and reformist religious practices.

Keywords: Zambia; missionary work; postcolonial study; Bemba; documental ethnography.

ÉCRITS MISSIONNAIRES EN AFRIQUE SOUS LES CRITIQUE DES ÉTUDES POSTCOLONIALES

Résumé: Le quotidien du nord de la Zambie a été décrit en grande échelle par le groupe missionnaire catholique, les Missionnaires d'Afrique. Cet article prétend, pour moyen de la littérature critique et postcoloniale révèlent les modèles interprétatifs en lice pour l'espace symbolique dans la construction des écrits des missionnaires du quotidien coloniale du nord de la Zambie. Partant, été développement un outil d'interprétation trinôme pour comprendre la mission: les processus d'identité, l'altérité et de la territorialité. Il a été conclu que l'arène symbolique que les missionnaires ont eu recours pour décrire la réalité Bemba et traduire vos textes en Bemba était imprégné jeu politique, économique et religieux, qui avait un objectif fixé

¹ Pós-doutorado em História/UFPR (História da África e Medicina Tropical); Doutorado em Ciências Sociais/UNESP-Marília (Introdução do catolicismo na Zâmbia); Mestrado em Educação/UNESP-Marília (Educação Especial); Filosofia/USC-Bauru; Psicologia/UNESP-Assis. Docente da Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, Depto. de Pedagogia; Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação – UNICENTRO. Coordenador da Comissão Étnico-Racial do Conselho Regional de Psicologia/Paraná.



entre le catholicisme romain Babemba, créant des frontières contre pratiques religieuses locales et réformistes.

Mots-clés: Zambie; travail missionnaire; étude postcoloniale; bemba; ethnographie de documentaire.

ESCRITOS MISIONÁRIOS EN LA ÁFRICA SOB LAS CRÍTICAS DE LOS ESTUDOS POS-COLONIALES

Resumen: El cotidiano del norte de Zambia fue ampliamente descrito por el grupo misionario católico, Misionarios de África. Se pretende por medio de la literatura crítica y pos-colonial desvelar los modelos interpretativos que disputaban el espacio simbólico en la construcción de los escritos misionarios del cotidiano colonial del norte de Zambia. Para tanto, fue desarrollado un instrumento interpretativo trinomio para comprender el hacer misionario: procesos identitarios, alteridad y territorialidad. Se concluye que la arena simbólica a la cual los misionarios recurrían para describir la realidad Bemba y traducir sus textos en Bemba era permeada de juegos de intereses políticos, económicos y religiosos, que tenían como blanco instituir el catolicismo romano entre los BaBemba, creando fronteras contra prácticas religiosas locales y reformistas.

Palabras-clave: Zambia; misio nación; estudio pos-coloniales; bemba; etnografía documental.

APRESENTAÇÃO

A língua é assim inseparável de nós mesmos como uma comunidade de seres humanos com uma forma e um caráter específico, uma história específica, uma relação específica com o mundo (Ngugi, 1986, p. 16).²

Nosso enfoque é analisar a disputa pelo domínio simbólico em uma região da África Central, o norte da atual Zâmbia, onde se encontram os Babemba³. Este conflito está configurado principalmente com a chegada de um grupo missionário católico, os Missionários da África. A adaptação desses missionários à realidade sociocultural africana os tornaram especialistas na expansão do catolicismo.

Para investigar a eficácia do agir missionário entre essa população tecemos um mecanismo explicativo, composto de três elementos interdependentes: processos identitários (ações de reconhecimento do grupo católico), alteridade (entrechoques socioculturais com os locais) e territorialidade (reconhecimento de ações como católicas modelando fronteiras). Apontamos para uma metáfora instrumental encerrada em jogos linguísticos ou esquemas interpretativos, entendendo que a verdade estaria fora do

² Tradução nossa.

³ Convencionamos usar Babemba com o prefixo Ba para especificar a população e bemba sem prefixo para atributos dirigidos a essa população.



alcance linguístico (cf. Rorty, 1995, p. 20). Dessa maneira, a articulação entre os três conceitos (processos identitários, alteridade e territorialidade) resultou de campos simbólicos diferentes em torno de uma problemática específica: etnografia da prática pedagógica missionária.

Uma nova prática da etnografia, ou então, uma nova etnografia foi originada de pesquisas de arquivos e documentos de comunidades religiosas, que em geral compõem os primeiros e únicos registros de determinadas populações. Essa área fora denominada de Antropologia das Missões (Pompa, 2006, p. 123). Por meio dessa prática apontaremos a composição de noção hipótese teórico-metodológica.

Ao tecer esse novo campo de enunciação cultural há um aspecto estruturante que modelará a pesquisa: o debate entre diferença cultural e alteridade iniciado pelos estudos pós-colonialistas (Said, 2007; Bhabha, 2007; Ngugi, 1986; Canclini, 2008; Scott, 2003; Fanon, 1968; 2008)⁴. De início, vamos contextualizar nosso campo etnográfico, os registros e os documentos realizados pelos Missionários da África entre 1890 a 1940, perante a pedagogia católica entre os Babemba, da atual Zâmbia.

A formação cultural eclesiástica desse grupo missionário assinalou aspectos socioculturais e políticos pertinentes ao séc. XIX europeu e africano. Primeiro por resgatar a dinâmica das práticas eclesiásticas, incorporada pelo fundador, então Bispo de Argélia, Charles Lavigerie, consolidando a pedagogia missionária em seus seminários e entre as populações africanas (Hannecart, 1991, p. 30). Ação esta convertida na expansão da hierarquia católica de acordo com suas práticas religiosas enquanto processos identitários. Estes seriam formados por ações mentais e físicas que produziam a percepção de pertença e legitimação romana em diferentes territórios e populações. Nesse sentido, pela ruptura do cotidiano zambiano, entre os Babemba a reflexibilidade eclesiástica apontou para disputa político-religiosa contra a conquista territorial protestante nas colônias africanas. Com efeito, a tensão provocada por esses embates simbólicos produzia a reflexibilidade, da importância do reconhecimento eclesiástico de ser considerado católico, reafirmando o que postulavam como verdadeira fé para fomentar signos⁵ identitários da catolicidade (cf. Turner, 1994, p. 415).

⁴ Temos claro que os estudos da teoria pós-colonialistas têm apresentados contrapontos relativos, por ex., à concepção geral de exterioridade no Oriente por Edward Said (2007) sobre a divisão binária entre Ocidente e Oriente, mas aqui queremos apresentar que, por outro lado, a apresentação de uma forma diferenciada de pensar o processo colonizador por questionamentos levantados a partir de rupturas ou investigações desse evento (cf. PORTER, 1994, p. 150).

⁵ Produções cognitivas de aproximações imagéticas para classificar realidades intersubjetivas.



Fronteiras religiosas eram assim delineadas pela homogeneidade/heterogeneidade de signos, irrompendo com um *continuum* simbólico e apontando para diferenças culturais relativas a padrões de correspondência normativa. As culturas eclesiais expressas pelas práticas missionárias intensificaram a iteração católica pelo domínio do campo simbólico. A disputa entre católicos versus reformistas (ou muçulmanos ou pagãos), mediante o projeto expansionista da Cúria Romana, instigava a configuração de outras territorialidades em solo zambiano: *continui* de reconhecimento e estranhamento de elementos culturais religiosos específicos, como por ex. escolas, postos missionários, uso de cruz, rosários, tipos de frases religiosas habituais, etc. (cf. Bourdieu, 1997, p. 202).

Os escritos pós-coloniais apontam para a discussão da diferença cultural como não sendo possível ser contemplada por instrumentos linguísticos totalizantes, como afirmam acontecer com o uso do conceito de alteridade (Bhabha, 2007, p. 106). Os lugares ao qual o outro, da colônia, era inscrito também pelos missionários, reproduziram a posição da autoridade colonial tanto em termos econômicos quanto culturais (ou religiosos).

Bhabha (2007), em seus estudos pós-colonialistas, enfatizou a posição ideológica e de poder institucional da teoria crítica em sua base eurocêntrica:

A teoria crítica frequentemente trata de textos no interior de tradições e condições conhecidas de antropologia colonial, seja para universalizar seu sentido dentro de seu próprio discurso acadêmico e cultural, seja para aguçar sua crítica interna do signo logocêntrico e delusões da sociedade civil (p.59).

Por isso, reafirmamos que para compreender o cotidiano Babemba lidamos com a tensão entre aqueles que o relataram, - Missionários da África -, e os conflitos simbólicos entre os locais e outros estrangeiros. A atenção deve ser maior sobre os documentos e diários dos postos missionários em África dessa sociedade católica, pois são referências sobre essa população; o que ainda demonstra pouco demanda internacional sobre a região norte da Zâmbia, salvo na prospecção de minérios, e pouco investimento para a escolarização da população para registrar e emancipar sua posição de reconhecimento (o que também caracteriza uma demanda ocidental de produzir conhecimentos sobre si mesmos).

Assim a tradução, em seu papel de ação aproximativa para o catolicismo, segundo o rol das instruções de Charles Lavigerie (1927, p. 74-91) a seus agentes,



estruturou o foco da aprendizagem cultural: apreender o universo linguístico da população contatada e construir um paralelo imaginário que habilitaria, por signos similares, remodelar o consensual; associadas à cultura religiosa as atribuições romanas mediavam o artesanato do escrever dicionários bilíngues e primeiros materiais escolares utilizados nas escolas (Hinfelaar, 2004, p. 118). O recorte feito pelos dicionários bilíngues fazia, como instrumento para a pastoral, a reconstrução de categorias eurocêntricas de religião (Pompa, 2006, p. 269), por ex., dicotomias de bem e mal, deus e diabo, virtude e vício, verdade e falsidade, além da escolha pelo nome mais adequado para o deus cristão⁶ etc. Novos simbolismos foram apresentados e quando mediados por paralelismos apropriados o africano passava a ser visto como cristianizado, pois reconhecia as objetivações hierárquicas subsumidas à Roma. De certa forma, isto tenha sido uma forma subversiva de submeter ao poder das entidades locais às entidades romanas.

A construção de novas leituras para construir novas realidades africanas fomentou a legitimação dos missionários e instaurou relações de interesse que tinham como moeda de troca as práticas católicas. Por um lado, o ganho da tradução europeia era a conquista do espaço simbólico, por outro, a tradução do mundo europeu, a chance de ganhar notoriedade ou reconhecimento ao estabelecer vantagens socioeconômicas e políticas, como antes feito com árabes e portugueses⁷. Em uma população ágrafa, migrante e em territórios comerciais a tradução fora o instrumento socioeconômico bemba para produzir apoios, reconhecimentos e acordos com comerciantes e exploradores desde o século XVIII (Roberts, 1973, p. 02; 111). Uma outra hipótese levantada por este autor era que os Babemba corroboravam a tradição de grupos guerreiros migratórios que se aliavam a mulheres de clãs de destaque social: o poder da família permanecia na pessoa do irmão da mulher, o cunhado, que mais do que decidir sobre casamentos e dotes, representava o domínio sobre a criança nascida e o conhecimento transmitido a ela. Para manter o poder a determinados grupos, os

⁶ No caso Bemba, traduziu-se para o nome de Lesa, que correspondia a entidade suprema local.

⁷ É relevante enfatizar, para este trabalho, que o primeiro dicionário bilíngüe (Bemba-Francês), a primeira Bíblia traduzida para o Bemba e os primeiros livros didáticos foram confeccionados pelo grupo católico Missionários da África. Eles, inclusive, mantêm hoje a escola de ensino da língua Bemba para os estrangeiros, clérigos ou não, no distrito de *Ndola*, e, desde 2000, também na capital, Lusaka, em um centro de línguas, Bemba e Nynja, e de culturas zambianas no FENZA (*Faith and Encounter Centre Zambia*).



Babemba faziam uso da criação mítica da linhagem familiar e a mantinham no imaginário social por seus representantes por gerações (Roberts, 1973, p. 24).

O território dos Babemba, *Lubemba*, atravessado pela discursividade exploratória, posicionava-se no caminho das caravanas comerciais de ouro, marfim e escravos. Entre o sul da atual República Federativa do Congo e a Zâmbia (antes Rhodesia nome derivado da atribuição feita a Cecil Rhodes⁸), foi importante desde o século XV para as travessias da região costeira do Oceano Índico, porto de Kilwa, fazendo caminhos pelo interior da África passando pelo Império de Kazembe até chegarem a Luanda, na costa atlântica. O financiamento das missões de outros grupos católicos (jesuítas, franciscanos, consolatas e missionários da África) advinha da coroa portuguesa como forma de ocupação e exploração desse espaço. Tal trajeto ficou conhecido como o “abraço português” de acordo com o “Mapa Cor-de-Rosa”⁹.

O fenômeno migratório bemba, pelo menos o reconhecido (Cunnison, 1961, p. 62), ocorreu por interesses territoriais e disputas no interior do “clã crocodilo” (como eram conhecidos por sua fúria bélica). Eles conseguiram construir um reinado por quase todo o norte da Rhodesia e estabelecer postos com mercadores. Se por um lado, havia o domínio socioeconômico e político bemba, por outro, por seu passado migratório desenvolveram a habilidade de adaptação, de alianças e de lapidação das populações dominadas e comerciantes. Isto nos levou a primeira indagação de nossa pesquisa. De que forma grupos estrangeiros foram eficazes no domínio de bens simbólicos entre os Babemba ou o que os levou a permitir tal acontecer? Tal situação pode ser ilustrada na região sul, *Kambwiri*, onde os árabes muçulmanos mantinham o domínio econômico e político das rotas comerciais e expulsaram tais católicos (Shorter, 2006, p. 228). Todavia em se tratando dos Missionários da África em meio a uma situação de conflito territorial entre Portugal e Inglaterra e que, a fixação nesse território foi a pedido e financiado por Portugal, os agentes católicos para não comprometer a expansão romana mantiveram-se neutros, o que, no início de 1900, colaborou para sua permanência após o retorno do domínio da coroa inglesa.

A construção da hegemonia britânica teve como respaldo três expedições do médico e missionário anglicano David Livingstone, da Sociedade Missionária de

⁸ Presidente da *British South Africa Company*, BSAC, responsável pela exploração de toda a região sul da África até o sul do Lago Tanganyika, onde estavam localizados os Babemba e a rota das caravanas.

⁹ Mapa apresentado pela coroa portuguesa que reclamava para si os sítios entre Moçambique e Angola, atuais territórios da Zâmbia, Malawi, Zimbábue, e auferido esse nome devido à cor em que fora aguçado.



Londres, que explorou o Rio Zambezi em busca de riquezas locais. Além dos anglicanos, os reformistas holandeses, boêres, representando o decadente império belga, estavam presentes em grande parte da Rhodesia, inclusive no norte. Os árabes inseriram o islamismo por sua expansão desde o século IX, quando chegaram à costa do Índico e incitaram as rotas comerciais no interior africano, por meio das ações de Tippu Tipp (1837-1905)¹⁰ (Shorter, 2006, p. 89).

Com efeito, a oposição de recursos simbólicos e não apenas religiosa ocasionou o que nos diários dos católicos apontavam como invasão de falsos profetas (OGER, 1991, p. 86), caracterizando a tensão expansionista em face de fragmentações espaciotemporais com grupos de exploradores, religiosos, políticos e a população local. Os agentes católicos usavam o francês como língua oficial para se comunicar entre si e com os locais (quando ainda não dominavam o idioma). Não havia entre eles quem falasse inglês. O francês era a língua franca desses missionários (diários ou relatórios dos postos missionários, cartas e documentos), até a década de 1940, que instrumentalizava a tradução e legitimava tipos de ações missionárias.

SOBREPOSIÇÕES SIMBÓLICAS

Pela função expansionista católica, os missionários reproduziam uma concepção espaciotemporal que se sobrepunha ao local. As fragmentações espaciotemporais entre as populações locais e os europeus re-traduziam a realidade tanto por distinção imagética como por justaposições simbólicas (símbolos religiosos, escolas, arquiteturas de casas, línguas e vestimentas diferentes). Dessa forma, o uso do conceito de diferença cultural (Bhabha, 2007, p. 181) nos possibilita vislumbrar não apenas uma diversidade entre africanos e europeus, mas uma não universalidade de estruturação simbólica em que a heterogeneidade espaciotemporal coincide com a sobreposição de territorialidade católica, bamba, inglesa, anglicana e muçulmana – para citar algumas.

Para que essa dinâmica de mediação ocorresse a tradição católica se justapôs a axiomas bamba. Esse entrechoque cultural tinha como mediação o uso da recursividade romana, que resultava da incomensurabilidade de diferentes fronteiras: visão de mundo, compreensão espaço-temporal e organização socioeconômica e política. A alteridade e a

¹⁰ O mais importante comerciante árabe de Zanzibar na costa leste até o final do século XIX, além de ter sido proprietário de plantações e governador do Estado Independente do Congo, sob o auspício de Leopoldo II.



diferença cultural encontram então um ponto de convergência: a incomensurabilidade de significação hegemônica, ou o *nonsense* da enunciação colonial (Bhabha, 2007, p. 179).

A crítica quanto à alteridade advém de sua recursividade eurocêntrica. Destarte, a crítica corrobora que as diferenças sócio-históricas e econômicas engendram anseios, pretensões e agenciamentos não universais. Mais do que um efeito da tradução, a questão aponta para os aconteceres próprios e distintos. Uma matriz simbólica cuja referência legitimadora fosse explicada pela condição da colonização europeia, e no qual a população local, não tinha quaisquer direitos representativos ou legais diante de sua exploração (Bhabha, 2007, p. 198).

A originalidade do contexto colonial era que a subestrutura econômica é também uma superestrutura: “realmente o Deus bom e misericordioso não pode ser negro, é um branco de bochechas bem rosadas. Do negro ao branco, tal é a linha de mutação. Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente”. (Fanon, 2008, p. 60). É por isso que a análise marxista deveria sempre ser um pouco mais ampliada cada vez que se trata do problema colonial.

Pela circunstância da colonização, a luta por direitos civis feita pelos colonizados era diversa por questões primárias de sobrevivência e o reconhecimento do status de humano. Mesmo o status de colono não era reconhecido ou atribuído a qualquer um nas colônias, mas quase exclusivamente, aos imigrantes que eram investidos pela representação da ocupação; não abrangendo nativos ou (ex-) escravos. Repetia-se o que Mill afirmava,

A única escolha que o caso permite é uma escolha de despotismos... Há, como já vimos, condições de sociedade nas quais um despotismo vigoroso é em si o melhor modo de governo para adestrar o povo naquilo que especificamente lhes falta a fim de torná-los capazes de uma civilização superior. (1972, 382s).

A diferença cultural nos aproxima da fragmentação de recursividades no estudo de situações coloniais. Mediante a tensão provocada pela manutenção arbitrária dos processos identitários da dominação católica entre os Babemba, analisamos a seguir a *illusio* da não fragmentação espaço-temporal.



A *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar [...] *Illusio* [...] é dar importância a um jogo social, perceber que o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele [...] É 'estar em', participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer os alvos [...] Os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos e a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social" (Bourdieu, 1996, p. 139s).

O mecanismo trinomial, nesse ínterim, é o instrumento investigativo da discursividade missionária católica e que a desvela por sua expressão em termos de autoridade simbólica, enunciação e a tradução missionária. Nesse sentido queremos descrever a aplicabilidade teórico-metodológica em nosso estudo.

Por meio da demanda externa de ocupação territorial, - contra as iniciativas dos impérios protestantes e com o apoio financeiro da coroa portuguesa -, os Missionários da África agiram para reproduzir a posição de líderes religiosos diante das relações locais. Com efeito, embates políticos surgiram contra chefes e sacerdotes locais, contra outros missionários e também contra as autoridades coloniais (Hinfelaar, 2004, p. 12). Para que houvesse o reconhecimento de sua posição hierárquica, o grupo católico incitava uma outra discursividade pragmática: a missa, a catequese, o batismo, a comunhão - signos de reconhecimento da verdadeira fé. De forma gradativa, a ação da chamada "primeira evangelização" (locais onde não havia ocorrido a conversão ao cristianismo) criou uma demanda vinculada a esses estrangeiros e a seu universo simbólico. Parece-nos muito apropriado remeter ao *Discurso da Servidão Voluntária*, de Etienne de la Boétie (2015, s/p): "Incrível coisa é ver o povo, uma vez subjogado, cair em tão profundo esquecimento da liberdade que não desperta nem a recupera; antes começa a servir com tanta prontidão e boa vontade que parece ter perdido não a liberdade mas a servidão". Assim surgiu a autoridade simbólica, mesmo sendo de origem estrangeira conseguiu instaurar a mediação com um novo mundo, porém, se tratando de sua história migratória também correspondeu a determinados ganhos por serem europeus.

Pelo efeito de confrontos, o que percebemos é que houve uma negociação entre espaços próprios. Diante dos que ali representavam o domínio, a permissão de instaurar uma missão no território bamba, *Lubemba*, manifestava os tipos de embates pré-coloniais: missões religiosas procuravam a arbitrariedade das autoridades coloniais mais



as alianças com os chefes locais para terem a autorização de se instalar. Mesmo as autoridades coloniais aproveitaram-se dessa organização para efetivar sua exploração, porém pelo uso da força militar.

Nos escritos do fundador dos Missionários da África, *Instructions aux missionnaires*, Charles Lavigerie (1927) trouxe à tona o quanto foi influenciado pelas estratégias missionárias de Daniel Comboni, *Plano para a regeneração da África*, 1871, segundo a qual considera que a conversão ao catolicismo somente seria pelo lema a “África pelos africanos”. Para tanto seria necessário o aprofundamento do processo identitário entre missionários e africanos. Como instrumento de construção de territorialidade católica Lavigerie aponta como práxis missionária: aprender os costumes, a falar mesma língua e comer do mesmo alimento como a população local (Lavigerie, 1927, p. 88). A generalização dessa prática missionária paulina, o se fazer gentios entre os gentios, nesse caso genérico, se fazer africano com os africanos, utilizava-se de signos mediadores locais para efetivar a conversão das populações africanas ao catolicismo.

Nessas práticas de mediação com os signos culturais bamba, pela observação cuidadosa das formas de serem gerados, quanto mais proximais eram esses paralelismos, mais eficaz seria a apropriação dele pelo agente católico, “A questão da diferença cultural nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, *abseits*, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem que ser negociado em vez de se negado.” (Bhabha, 2007, p. 228; grifo do autor).

Um segundo elemento de correspondência sociocultural era a enunciação missionária. O preenchimento da distância entre os parâmetros latinos de religiosidade e de correspondência com as práticas dos Babemba; isto é, minimizar qualquer aparência de narrativa fragmentária ou de justaposição. Para o missionário durante a confecção de seu relatório ou diário no posto missionário em que se encontrava o tempo e o espaço que referendavam sua narrativa, embora não correspondesse ao imaginário bamba. A princípio, essa fragmentação ocorria por se localizarem em um território chamado de Rhodesia do Norte sob o jugo da BSAC e seus representantes coloniais, e de acordo com os conflitos entre a coroa portuguesa, a britânica e as diretrizes romanas repassadas por Charles Lavigerie. Essa sobreposição espaço-temporal era percebida pelos Babemba por meio da relação de exploração colonial atribuída a qualquer *Muzungu* (termo banto



genérico para identificar estrangeiro branco). O vínculo ao estrangeiro era a possibilidade de alguma forma de apelo à ascendência mítica com esse outro poder. Essa experiência de sobreposição pode ser ilustrada pelo governo colonial britânico nas Índias:

Como de fato foi dito, os mandatários britânicos da Índia são como homens condenados a manter o horário correto em duas longitudes ao mesmo tempo. No entanto, essa posição paradoxal tem de ser aceito na mais extraordinária das experiências, o Governo Britânico da Índia, o governo virtualmente despótico de uma colônia exercido por um povo livre. (Bhabha, 2007, p. 185 *apud* Barthes, 1972, p. 49).

Buscar a transparência da enunciação missionária significa investigar a resistência e a fragmentação de ações da população em um determinado território com usos não codificados, não traduzíveis.

O epistemológico está preso dentro do círculo hermenêutico, na descrição de elementos culturais em sua tendência a uma totalidade. O enunciativo é um processo mais dialógico que tenta rastrear deslocamentos e realinhamentos que são resultado de antagonismos e articulações culturais – subvertendo a razão do momento hegemônico e recolocando lugares híbridos, alternativos, de negociação cultural. (Bhabha, 2007, p. 248).

O que aparece nos diários é a representação da autoridade que diz sobre a população. Mesmo com o esforço da aproximação consciente dos atos e falas, o agente enunciativo recorre a uma ideia sobre o universo simbólico bamba já-dito naturalizando, ou melhor, apagando sinais de sua ocidentalização. Isso se torna transparente à medida que a todo instante o missionário ou qualquer outro europeu é descoberto com o dito *Muzungu!* Por outro lado, devido a enunciação missionária que legitimava sua autoridade, não se deveria esquecer que:

Nem as formas cotidianas de resistência, nem a insurreição ocasional se podem entender sem considerar os espaços sociais fechados nos quais essa resistência se alimenta e adquire sentido... uma tecnologia e uma prática da resistência, similares a análise que fez Foucault da tecnologia da dominação. (Scott, 2003, p. 47).

Levantamos essa questão, pois a população mais do que coerente ou uniforme era fragmentada pelas novas territorialidades interagindo com os agentes estrangeiros. Mesmo que não houvesse uma evidência em escritos de tal articulação por parte dos



dominados, a resistência seria mais fragmentada e oblíqua quanto mais próxima estivesse do contato com o dominador.

Não se deve, todavia, entender fragmentária como algo inferior, desorganizado. Sua força de permanência presidida o contingente e liminar. Bem como Fanon (2008, p. 148) apontava, a objetivação do colonizador de afirmar conhecer, compreender a população local e suas culturas, o que se tem certo são características, curiosidades, ou coisas nunca uma estrutura ao que correspondia ao molde ocidental.¹¹

O que caracterizaria o discurso oculto, para Scott (2003, p. 76), era sua representação por gestos e palavras, sendo excluída do discurso público dos dominados, mas que, quanto mais severo era a sobreposição de igual intensidade seria o oculto, criando uma subcultura e sua própria versão da dominação social. Dinâmica semelhante a que acontecia com o discurso cristão pelos agentes legitimados pelo projeto expansionista e outros cristãos locais não legitimados que produziram o discurso oculto. Ambos são espaços de poder. Ilustração que poderia ser demonstrada com os movimentos dos profetas cristãos, como início do futuro nacionalismo. Esses profetas que surgiram em vários países da África negra apropriaram-se do discurso da emancipação cristã e o usaram contra a dominação europeia.

Um movimento que saiu do espaço oculto e usou esse poder simbólico fora da profetisa cristã do distrito de Chinsali, região norte da Zâmbia, Alice Lenshina,¹² que em um primeiro momento suas ações e cânticos de libertação eram usados como instrumentos para um nascente nacionalismo necessário para a independência da Zâmbia, e por conta do massacre contra as manifestações dos zambianos, também sofreu perseguição e detenção. Os conflitos entre os interesses expressos pela enunciação colonial e missionária (Missionários da África e *United Free Church of Scotland*, liderados por David Kaunda, pai do futuro primeiro presidente), pareciam ser abalados em face de demonstrações públicas do discurso oculto, vindo de uma mulher no espaço social. A arbitrariedade do poder colonial e religioso (católicos e reformistas) ora a incentivavam como demonstração da força local (quando os partidos locais reivindicavam liberdade de domínio e não econômica) e ora a suprimiam por causar tumulto e revolta popular, quando passava a representar ameaças à legitimidade desses

¹¹ O que, em contraponto, levava alguns missionários mediados por sua autoridade cultural frisar: “quem é mais bamba, eu que estou aqui há 40 anos ou você que tem apenas 20 anos de idade!”.

¹² Uma adaptação bamba a palavra latina Regina (atributo de rainha). Seu verdadeiro nome era Alice Mulenga Mubisha (1920-1978).



poderes, acusando-a de louca ou de estar possuída por entidades malignas. Por fim, por determinação do primeiro presidente Kennedy Kaunda, em 1975, foi posta em prisão domiciliar até sua morte em 1978.

Por fim, a tradução missionária. Romper com o discurso totalitário, que mesmo quando quer afirmar algo sobre o bemba, é rompido o desejo expansionista cristão que produzia demandas sobre um espaço e tempo que lhe escapava o significante, espaço preenchido pelo desejo da população local de ser vista como humanos, traduzindo-se por aquilo que Derrida chamou de *performance* babélica característica do imperialismo linguístico: “a tradução se torna a lei, o dever e a dívida, mas esta dívida já não se pode saldar” (1985, p. 174). Por isso, o campo de literatura tem sido utilizado como meio de retomar, resistir (e recriar) a tensão cultural: língua e cultura, como apontado por Ngugi:

[Uma] cultura específica não é transmitida pela língua e sua universalidade, mas em sua particularidade como língua de uma comunidade específica com história específica. A literatura escrita e a oralidade são os principais meios pelo qual uma língua particular transmite suas imagens de mundo contidas na cultura que a contém. (1986, p15s).¹³

Tanto que nessa linha Bhabha aponta que a autoridade cultural é duplamente *heimlich* e *unheimlich*, primeiro por suas generalizações disciplinares, seu tempo homólogo vazio, sua serialidade, sua coerência e seu progresso; e depois para alcançar sua distinção, como identificação e influência, têm de ser traduzível, disseminável, interdisciplinar, intertextual e inter-racial (2006, p. 195). A língua para o missionário era o instrumento de mediação para a conversão. Falar bem o idioma da população passou a ser considerado como um dos elementos identitários e um bem simbólico da prática missionária. Entretanto também a língua se articula com um núcleo intraduzível para além de transferência de significados ou práticas culturais:

A linguagem da tradução envolve seu conteúdo como um manto real de amplas dobras... ela significa uma linguagem mais exaltada do que a sua própria e, portanto, continua inadequada para seu conteúdo, dominante e estrangeiro. (BENJAMIN, 1970, p. 75).

Como ilustrado no dicionário *Bemba-English* confeccionado pelos missionários da África em 1954, e reeditado em 1991, proporciona uma redescritção do que

¹³ Tradução nossa.



delineamos em seus agenciamentos de recursividade católica: a maneira com a qual descrevem e explicam os termos mediante o esforço de traduzir o intraduzível. Por exemplo, a escolha de termos e sua contextualização é outro campo de investigação que abre espaço para a etnografia documental; ilustrando, no verbete sobre o termo que usam para a tradução do deus cristão, *Lesá*, o Ser Supremo, descreve que ele é adorado, porém não há sacrifício oferecido a Ele. Em seguida trazem a contextualização, como algumas ideias bamba sobre seu uso: *Lesá mufushi, tafulila umo, Lesá* é um ferreiro que não forja para um único homem, mas Ele trabalha para mundo¹⁴; *Lesá talaba ciminine, Lesá* não se esquece de nenhum ser vivo, Ele cuida de todos¹⁵. No mesmo verbete é apresentado o entendimento da autoridade cultural sobre a teogonia africana:

Essas poucas expressões oferecem uma boa idéia do que *Lesá* é para os nativos (sic), e os diferentes atributos que eles usam não podem ser utilizados para quaisquer outros espíritos reverenciados na teogonia pagã. O nome de *Lesá* também é entendido como sinônimo de trovão, o que geralmente acontece entre os primitivos (sic): o efeito é visto como causa. (The White Father's Bamba-English Dictionary, 1991, p. 323).¹⁶

CONCLUSÃO

Figurar uma nova prática etnográfica, e por meio de arquivos de agentes católicos durante a evangelização, ou seja, de disputa simbólica, pressupõe entender a ocorrência de adaptações a jogos de interesses. Isso significa que se, por um lado, as populações se converteram ao cristianismo católico, deve ser traçado o que estava em jogo e o que em sua história de grupo representava esse novo encontro. Por outro lado, os agentes católicos tiveram que se adaptar para mediar a enunciação romana à simbologia migratória bamba. Como acima ilustramos sobre a escolha de termos ou nomes para determinadas entidades supranaturais como foi o uso de *Lesá* que representando para os locais a entidade suprema em sua simbologia correspondeu na bíblia traduzida, nas orações e nos cânticos o nome da entidade suprema cristã.

Nesse texto apresentamos que o recriar a pesquisa etnográfica sobre a influência da expansão cristã, por meio de questionamentos surgidos pelas discussões pós-colonialistas sobre a diferença cultural, gerou um instrumento metafórico, que aqui

¹⁴ Tradução nossa.

¹⁵ Tradução nossa.

¹⁶ Tradução nossa.



denominamos de mecanismo trinomial, cuja eficácia resulta da compreensão dos agenciamentos romanos e pelo desvelamento da disputa simbólica que ocorria até a primeira metade do século XX na Zâmbia. A interdependência dos elementos desse mecanismo - processos identitários, alteridade e territorialidade – resulta da complexidade das relações pré-coloniais e coloniais em termos de embates políticos e socioeconômicos que compunham a arena europeia em solo africano.

Pela importância da língua escrita e de seu uso nos relatos e documentos dos missionários da África, os estudos pós-coloniais foram o contraponto para reescrever a tensão língua-cultura em seu projeto expansionista, pois na posição de autoridade cultural reproduziu a recursividade católica em territórios africanos de domínio não católico. Todavia o efeito de traduções, e dicionários (Bemba-Français, e depois Bemba-English em 1954), de bíblias, cânticos e orações feitos na língua bemba, *Chibemba*, por tais agentes, evidenciou uma enunciação totalizante. Por isso, a alteridade como elemento de nosso mecanismo trinomial deve ser questionada a partir do que Bhabha (2007) chama de diferença cultural, isto é, o limite linguístico que o cotidiano bemba é capturada pelo recurso totalizante e opaco do outro como “nativo” e “primitivo”. A língua do *Muzumu* (termo generalizado para qualquer estrangeiro) tornada oficial, segundo Ngũgi (1986, p. 17), e manuseada pela criança africana, submeteria sua cultura a uma recondução em moldes europeus, descaracterizando axiomas específicos locais.

Nossa pesquisa etnográfica, por tal recondução, se inscreveu sobre as práticas missionárias descritas por seus próprios agentes, para desvelar e contextualizar o processo de apropriações simbólicas que efetivou no cotidiano bemba o discurso católico.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. *Critical essays*. Evanston, III: Northwestern University Press, 1972.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Londres: Cape, 1970.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOÉTIE, Etienne de la. *Discurso da servidão voluntária*. Disponível em: <http://www.culturabrasil.pro.br/boetie.htm>. Acessado em: 10 de abril de 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papius, 1996.



_____. *Economia das trocas simbólicas*. Campinas: Perspectiva, 1997.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª. Ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

COMBONI, Daniel. *Plano para a regeneração da África*. 1871. Disponível em: <http://www.ecoos.org/Combonianos/escritos.html>. Acessado em: 5 de abril de 2015.

CUNNISON, Ian. Kazembe and the Portuguese 1798-1832. *The Journal of African History*. 1961, vol 2, n.1. p. 61-76.

FANON, Franz. *The wretched of the earth*. Nova Iorque: Grove, 1968.

_____. *Pele negra, mascaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

HANNECART, Karel. *Intrepid sowers: from Nyasa to Fort Jameson, 1889-1946*. Itálica, Roma: Historical Department Archives, 1991.

HINFELAAR, Hugo. *History of the Catholic Church in Zambia, 1895-1995*. Zâmbia, Lusaka: Missionaries of Africa, 2004.

LAVIGERIE, Charles [1868]. *Instructions de son Éminence le Cardinal Lavigerie a ses missionnaires*. Argélia, Argel: Maison-Carrée, 1927.

MILL, James Stuart. On liberty. In: ACTON, H.B. (ed.) *Utilitarianism, liberty, representative government*. Londres: J.M. Dent & Sons, 1972.

NGUGI WA THIONG'O. *Decolonizing the Mind: the politics and language of African literature*. Londres: James Curry, 1986.

OGER, Louis. *Where a scattered flock gathered*. Ilondola, 1934-1984. A Catholic mission in a Protestant area (Free Church of Schotland), Chinsali District (Zâmbia). . Zambia, Ndola: Mission Press, 1991.

PORTER, Dennis. Orientalism and its problems. In: WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura (org.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Eds. New York: Columbia University Press, 1994.

ROBERTS, Andrew D. *A history of the Bemba: political growth and change in north-eastern Zambia before 1900*. Londres: Longman, 1973.

RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Blackwell, 1980.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Cia do Bolso, 2007.

SHORTER, Aylward. *Cross and Flags in Africa: the White Fathers during the colonial scramble – 1892-1914*. Estados Unidos da América, Nova Iorque: Maryknoll, 2006.

SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. País Basco: Txalaparta, 2003.

THE WHITE FATHER'S BEMBA-ENGLISH DICTIONARY. Zambia, Ndola: The Society of the Missionary for Africa (White Fathers), 1991.

TURNER, Terence. Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should mindful of it. *CULTURAL ANTHROPOLOGY*. vol. 8, n°4. Nov/1993,



pp. 411-429. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0886-7356%28199311%298%3A4%3C411%3AAAMWIA%3E2.0.CO%3B2-F>. Acessado em: 20 de março de 2015.

*Recebido em junho de 2016
Aprovado em setembro de 2016*