



Apontamentos de pesquisa sobre as missões Batistas Brasileiras em Moçambique e Angola a partir do “*Jornal Baptista*”¹

Notes research on Brazilian Baptist missions in Mozambique and Angola from the Baptist newspaper

Maria Rejane da Silva^a

Resumo

A segunda metade do século XIX se constitui como um período de forte impulso missionário protestante nos países africanos de colonização Portuguesa. A presença de diferentes agências missionárias protestantes em território africano não só introduziu outras formas de cristianismo, mas também interviu nos aspectos políticos, sociais e culturais das populações. Dessa forma, esse texto busca discutir a presença dos missionários batistas brasileiros e as relações culturais estabelecidas entre eles e africanos moçambicanos e angolanos no decorrer da década de setenta do século XX. Utilizaremos como fonte de análise alguns artigos publicados no “*Jornal Baptista*”, órgão de comunicação criado pela Convenção Batista Brasileira em 1901. Tomamos como referencial teórico as reflexões propostas por Stuart Hall, Roger Chartier e Tvetzan Tdoorov acerca das alteridades e identidades culturais.

Palavras-chave: África; missões protestantes; batistas; cultura.

Abstract

The second half of the nineteenth century, becomes a strong period of Protestant missionary impulse in African countries of Portuguese colonization. The presence of different Protestant mission agencies on African soil not only introduced other forms of Christianity, but also intervened in political, social and cultural populations. This text discusses the presence of Brazilian Baptist missionaries and cultural relations between them and Mozambicans and Angolans Africans during the seventies of the twentieth century. We will use as an analytical source some articles published in the “*Journal Baptista*”, communications body established by the Brazilian Baptist Convention in 1901. We use as a theoretical reflections proposed by Stuart Hall, Roger Chartier and Tvetzan Tdoorov about otherness and cultural identities.

Keywords: Africa; missions protestants; baptists; culture.

¹ Esse texto é resultante do projeto de iniciação científica intitulado: “Missionários protestantes na África Lusófona entre alteridades e colonialismos culturais: 1935-1975”, sob orientação do Pro^o Doutorando: Harley Abrantes Moreira, com financiamento PFA-UPE (2014).

^a Graduada do curso de Licenciatura Plena em História, Universidade de Pernambuco - UPE, Campus Petrolina, Petrolina, PE, Brasil. Contato: rejany@hotmail.com



Introdução

O surgimento dos impérios coloniais Português e Espanhol nas Américas, África e Ásia inaugurou um novo momento de expansão da fé para a igreja romana, que abalada com as perdas sofridas na Europa em decorrência da reforma protestante vê o continente africano e a Ásia como espaços onde a mensagem cristã deveria ser introduzida e com isso, garantir a sobrevivência institucional da igreja.

Segundo Hill, por volta de 1590, o cardeal Roberto Bellarmino, defendendo a superioridade do catolicismo romano em relação ao protestantismo, argumentou que as missões católicas foram muito mais bem sucedidas se comparadas às missões protestantes (HILL, 2008, p. 374). No entanto, esse quadro tende a sofrer modificações a partir do século XVIII e XIX quando as missões protestantes tornam-se mais expressivas e passam a atuar de forma mais organizada, inaugurando assim, uma nova era das missões religiosas. Nesse período, algumas sociedades missionárias organizaram-se e enviaram missionários acompanhados de seus familiares a África, Ásia e América. Entre elas, destacam-se:

A Sociedade missionária Batista (BMS), fundada em 1792 por William Carey; sociedade missionária de Londres (LMS) fundada em 1795, por um grupo não-denominacional; a sociedade missionária da igreja (CMS), de origem inglesa em 1799 e a sociedade missionária dos países baixos (NZG) em 1797 (HILL, 2008, p. 374).

Esse novo impulso missionário provocou mudanças de cunho social, político e cultural nos continentes acima citados, sobretudo, na África, ou mais especificamente, nos países africanos de colonização portuguesa. Desse modo, estudar a interação linguística, religiosa, política e cultural entre missionários protestantes e africanos se apresenta como fator importante para compreendermos as transformações ocorridas no século XX neste continente.

Observa-se que as pesquisas sobre a História das missões católicas na África têm sido mais frequentemente revisadas pelos historiadores. Menos comum, parecem ser os estudos sobre a História das missões protestantes, principalmente, no tocante à compreensão das relações culturais entre missionários e africanos e de seus contextos políticos e socioculturais.

De acordo com Tereza Cruz e Silva (2004), os estudos dentro e fora de Moçambique sobre religião durante o período colonial ou do pós-independência são escassos. Situação que se agrava quando se refere às igrejas protestantes. Nesse sentido, pode-se dizer que no Brasil, os estudos levados a cabo sobre a História das missões Brasileiras na África se apresentam como um campo necessário e instigante de investigação.

Diante disso, esse texto tem como objetivo discutir e analisar os aspectos das relações culturais entre missionários batistas e africanos, seus contextos socioculturais e políticos. Para isso, serão analisados artigos do “O jornal Baptista” publicado durante o período de descolonização, com destaque para Angola e Moçambique. Baseamos essa pesquisa em torno das reflexões propostas por Roger Chartier (2002), Tvetzan Todorov (2010) e Stuart Hall (2003) acerca das alteridades e identidades culturais.

No primeiro momento, trataremos brevemente da presença e atuação das missões protestantes na África Lusófona no período de colonização, posteriormente, discutiremos as alteridades culturais e religiosas a partir de artigos publicados no jornal que apontam para questões relevantes a esse objeto de estudo.



Breve histórico sobre as missões protestantes no período de colonização

As missões protestantes em Angola e Moçambique são originárias dos Estados Unidos, Suíça e do Canadá, de onde partiram em finais do século XIX. Nesse período, “Batistas, congregacionalistas, metodistas, irmãos de Plymouth e adventistas instalaram suas missões nas regiões interioranas, onde não existia qualquer controle colonial, nem mesmo uma influência católica” (NASCIMENTO, 2013, p. 87).

De acordo com Nascimento (2013, p. 87), em território Angolano as missões protestantes estabeleceram-se da seguinte forma:

Entre 1880 e 1965, os batistas instalaram-se entre os bacongus, os metodistas na região entre Luanda e Malanje (de língua quimbundo) e as diversas igrejas congregacionais dos Estados Unidos da América e do Canadá implantaram-se na região do centro de Angola, de língua umbundo, onde também se fixaram, na década de 1920, os adventistas do sétimo dia.

É possível que essa divisão tenha se dado pela própria distribuição dessas missões em Angola e devido a sua relação mais direta com determinados grupos étnicos, o que se torna importante para observarmos os diferentes povos africanos com os quais missionários estiveram inicialmente envolvidos. A atuação religiosa dos missionários esteve combinada desde os primórdios com ações humanitárias. Além de igrejas, as missões instalaram escolas de ensino regular, hospitais, escolas de ofícios, etc.

As atividades empreendidas pelos missionários provocaram mudanças sociais na vida de angolanos e moçambicanos:

Modificações na organização comunitária, nos processos de escolarização, na formação para o trabalho, nos comportamentos, nas expectativas pessoais, e no estabelecimento de redes de contato inter-regionais e internacionais (CONCEIÇÃO NETO, 2003, p. 7 apud NASCIMENTO, 2013, p. 83).

A conferência de Berlim 1884/1885 que teve entre as pautas de negociação a definição de fronteiras, anexação de território e estabelecimento de normas para livre comércio em algumas regiões da África, também interviu nas questões de cunho religioso. A conferência garantiu a liberdade de consciência, incentivando a tolerância religiosa e possibilitando a implantação das missões protestantes. Por outro lado, as relações entre o governo colonial e o protestantismo se mantiveram em clima de tensão. Segundo Silva (1998, p. 397),

[...] a presença dos missionários protestantes na África lusófona foi vista com desconfiança pelos portugueses e, suas atividades foram suportadas com relutância.

Em Moçambique e Angola os trabalhos sociais e religiosos dos protestantes causaram desconforto para as autoridades locais mesmo durante o período republicano (1910-1926)².

Políticas de controle foram criadas ao longo do século XX pelo governo português. Segundo, Tereza Cruz e Silva (1998) o ato colonial de 1930 e os decretos que lhe foram associados em

² Norton de Matos, em 1921, cria um dispositivo legal para controlar a presença dessas missões, o decreto nº 77, de Dezembro de 1921, estipulava que [...] compete ao governo da província, como direito de soberania, regulamentar e fiscalizar a ação das missões de propaganda religiosa, de forma a velar pela segurança e ordem pública e a garantir a manutenção dos preceitos do direito constitucional português (NASCIMENTO, 2013, p. 86).



1933 deixaram explícito os interesses de Portugal em nacionalizar suas colônias. O ato descrevia as principais políticas coloniais em relação aos indígenas e sua integração a nacionalidade portuguesa, através da educação, da língua e do cristianismo.

O estatuto do missionário, promulgado pelo decreto lei 31.207 de 1941 coloca o ensino sob a responsabilidade das missões religiosas. Nos artigos 66, 68 e 69 fica exposto que:

Art. 66.º: O ensino especialmente destinado aos indígenas deverá ser inteiramente confiado ao pessoal missionário e aos auxiliares.

Art 68.º: o ensino indígena obedecerá à orientação doutrinária estabelecida pela constituição política, será para todos os efeitos considerado oficial e regular-se a pelos planos e programas adaptados pelos governos das colônias. Aqueles planos e programas terão em vista a perfeita nacionalização e moralização dos indígenas e a aquisição de hábitos e aptidões de trabalho, de harmonia com os sexos, condições e conveniências das economias regionais [...]; O ensino será, assim, essencialmente nacionalista, pratico e conducente [...]; Cabe ao governo, por intermédio dos serviços da instrução da respectiva colonia, indicar quais os conhecimentos técnicos que em cada região mais convém ministrar aos indígenas.

Art 69.º: Nas escolas é obrigatório o ensino e o uso da língua portuguesa. Fora das escolas os missionários e os auxiliares usarão também a língua portuguesa (PORTUGAL, 1941).

As atitudes da igreja católica e da administração portuguesa em relação à orientação para o ensino deram origem a métodos repressivos contra os indígenas, protestantes e igrejas não católicas. Sobre isso, Tereza Cruz e Silva (1988, p. 401) oferece alguns exemplos:

[Havia] casos de batismos compulsivos feitos a crianças protestantes, detenções de estudantes protestantes para frequentarem escolas da missão católica, detenção de pastores protestantes e seu recrutamento para o trabalho forçado, aparentemente por realizarem cultos em suas casas.

Vale ressaltar que a aliança entre a igreja católica e o Estado português³ intensificava a discriminação e diferença social ao estabelecer fronteiras entre católicos e protestantes, como também entre os nativos, dividindo-os entre indígenas e “assimilados”. Segundo Dulley (2010, p. 35), desde o início do seu projeto colonizador, Portugal precisou empreender uma política de promoção do desenvolvimento

[...] rumo à assimilação dos ‘indígenas’ à cultura portuguesa, padrão de ‘civilização’, e ao mesmo tempo levar em conta a inegável multiplicidade cultural das populações do ultramar.

O Estatuto do indigenato (1926), regulamentado pela ditadura Portuguesa (1926-1975), passara a estabelecer os direitos e deveres dos “indígenas” e os critérios para a assimilação. O artigo 2º apresenta a seguinte definição para a categoria indígena:

Para os efeitos do presente estatuto, são considerados indígenas os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça; e não indígenas,

³ Ver: (CRUZ E SILVA, 1998, p. 401).



os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições. Aos governos das colônias compete definir, em diploma legislativo, as condições especiais que devem caracterizar os indivíduos naturais delas ou nelas habitando, para serem considerados indígenas, para o efeito da aplicação do Estatuto e dos diplomas especiais promulgados para os indígenas (DULLEY, 2010, p. 37).

Ficava determinado que os indivíduos de raça negra e dela descendente que, não se distinguisse desta raça, seriam, portanto, considerados indígenas. Se para adquirir o estatuto de assimilado (leia-se “civilizado”), o indivíduo deveria mostrar-se capaz de assimilar a cultura Portuguesa

[...] essa noção de cultura está inegavelmente atrelada a uma predeterminação racial: os negros seriam, em princípio, ‘indígenas’- ou seja, em princípio, ‘raça’ e ‘estagio evolutivo’ são equiparados (DULLEY, 2010, p. 37).

Todo esse aparato de controle e criação de categorias classificatórias pode ser compreendido como dispositivos utilizados pelo governo Português para nacionalizar suas colônias e legitimar seu poderio sobre o território. No que confere a área educacional e ao ensino religioso, mesmo com a orientação para o uso da língua portuguesa, algumas missões protestantes, a exemplo da missão Suíça em Moçambique, mas também em outras regiões em que os missionários protestantes se estabeleceram, textos religiosos e educacionais foram elaborados em língua vernácula.

O ensino e a escrita na língua vernácula e o seu uso para a evangelização teria corroborado para a noção de pertença a uma coletividade entre alguns grupos étnicos (SILVA, 1998, p. 399). Além disso, foi fator contributivo para a difusão da língua e para a formação de uma elite angolana e moçambicana, que mais tarde, passaria a assumir a liderança de suas igrejas, como também, dos movimentos de independência dos seus países. A respeito da formação de líderes angolanos pelas escolas missionárias protestantes, Analzira P. Nascimento (2005, p. 44) afirma:

As missões protestantes foram das poucas instituições que investiram na educação da população africana, usando o ensino também como estratégia de multiplicação e evangelização. Os líderes dos três principais movimentos de libertação de Angola [MPLA, FNLA e UNITA] foram contemplados com bolsas de estudo no exterior, concedidos ou mediados por alguma missão.

Batistas Brasileiros e Portugueses e suas missões na África

A presença da denominação batista no Brasil teve início na segunda metade do século XIX. Sua primeira igreja,

[...] organizada na cidade de Salvador, por missionários de origem norte- americana, em 1882, fazia parte de um amplo processo de expansão dos Estados Unidos no Brasil (SILVA, 2011, p. 2).

Segundo Elizete da Silva, alguns fatores podem ser elencados para o entendimento do contexto que propiciou a vinda dos missionários batistas para o Brasil. No tocante a questão religiosa, o avivamento religioso ocorrido na Europa, nos finais do século XVIII, e difundido nos Estados Unidos pode ser compreendido como um elemento de ordem religiosa de grande contribuição. Conforme afirma essa autora, foi a partir desse momento que:



Em decorrência do fervor evangelístico e do proselitismo, várias sociedades missionárias foram organizadas nas primeiras décadas do século XIX, pelas diversas denominações, dentre elas os batistas, que iniciaram suas atividades missionárias com o objetivo precípuo de salvar os pecadores da danação eterna (SILVA, 2011, p. 286).

Além do interesse de salvar os ditos “pecadores”, os missionários compreendiam a fé protestante como um elemento imperativo para o desenvolvimento de uma sociedade civilizada e moderna e, que ao cristianizar as pessoas, estariam contribuindo com o progresso e modernização do país, tirando do seu meio tudo que representava o atraso, a desordem e, sobretudo, o pecado. Partindo dessa concepção, desde a sua chegada ao Brasil, procuraram introduzir seu estilo de vida e cultura como a mais correta e fiel aos princípios morais e religiosos batistas. Para divulgação de suas doutrinas elaboraram diversos materiais escritos, a saber:

[...] folhetos evangelísticos e jornais como: o *Echo da verdade*, que já circulava na Bahia em 1890, em 1893 veio à luz *A Verdade*; em 1896 *A Luz*; em 1900 *A Nova vida*, todos impressos na tipografia da primeira igreja batista na Bahia, sob a direção do missionário Zacharias Taylor. Em Campos, Rio de Janeiro, em 1900, começou a circular *As Boas Novas*. Com o objetivo de centralizar as publicações, em 1900 foi fundado o *Jornal Baptista* no Rio de Janeiro, mantendo um caráter informativo e ao mesmo tempo doutrinador (SILVA, 2011, p. 293).

No início do século XX outros meios foram criados pelos batistas para expansão de sua fé no Brasil e no exterior. Em 1907, durante a primeira assembleia da convenção batista em Salvador, foi criada a junta de missões nacionais⁴. A constituição provisória da convenção elaborada no mesmo ano expressava o interesse dos líderes batistas de unir suas forças no Brasil para uma melhor eficácia da pregação de suas doutrinas, além disso, tinham o intuito de promover missões domésticas e estrangeiras⁵. O objetivo de formar uma junta de missões estrangeiras realizou-se em Junho do mesmo ano.

De acordo com informações publicadas no site da Junta de missões mundiais (JMM)⁶, o primeiro missionário brasileiro enviado por ela foi o Pr. João Jorge de Oliveira, que seguiu para Portugal em 1911. A partir desse momento, outros campos missionários tornaram-se alvo dos batistas, inclusive, a África.

Informações sobre a atuação de missionários portugueses e brasileiros enviados a África foram publicadas no periódico “O jornal Baptista”⁷: Esse periódico tem por objetivo divulgar notícias sobre as atividades da denominação em território nacional e estrangeiro. Campanhas evangelísticas, inauguração de novos templos, instalação de escolas e hospitais, cartas e relatos de seus missionários em outros países, etc.; são assuntos recorrentemente veiculados pelo jornal. Em matéria divulgada no ano de 1974, o Pr. Português Antônio Mauricio relata a atuação dos missionários portugueses em Moçambique:

Demos um gigantesco salto sobre o atlântico Sul, África Austral e paremos em Lourenço Marques, a capital de Moçambique. Durante anos, Moçambique palpitava em nosso coração e era motivo dos nossos anseios

⁴ As relações entre a igreja católica e o governo português foram institucionalizadas através do acordo missionário (1940) e do estatuto missionário (1941).

⁵ Ver: (JUNTA..., 2014a).

⁶ Ver: (JUNTA..., 2014b).

⁷ O jornal Baptista é o órgão oficial de comunicação da convenção Batista Brasileira. Surge em Janeiro de 1901 pelas mãos do seu idealizador: W. E. Entzminger. Porém, somente em 1909, na assembleia da CBB realizada em Recife é que esse periódico torna-se o órgão oficial da convenção Batista Brasileira. Essas informações e seu acervo digital encontram-se em (PORTAL..., 2011).

de lhe levarmos as boas novas [...]; um rapazinho de 12 anos converteu-se, Foi batizado, cresceu, estudou, casou-se com uma jovem do Troviscal, que estudava farmácia na Universidade do Porto, e eles ouvem o clamor da África, e ai vão para Lourenço Marques, trabalhando de dia, ele como contador e ela como licenciada farmacêutica, para pregarem a noite na sua própria residência. Almas se convertem, pequena se torna a casa onde se congregam [...]; Esse rapazinho convertido na capital nortenha, hoje o missionário Luis Rodrigues de Almeida e sua esposa Dra. Maria José Pato de Almeida. Foram sem garantia alguma, fizeram, e fazem notável obra, e a convenção batista portuguesa, reconhecendo o seu valor, elegeu-os seus missionários. O templo de Lourenço Marques, onde se congrega a primeira igreja batista, é um testemunho da abnegação dos crentes portugueses, pois, quando já não tinham dinheiro para dar, foram ao hospital da cidade, vendera, do seu sangue tanto quanto puderam, e deram o seu produto para que a obra se completasse! Assim, o evangelho avançava, e hoje temos naquela bela capital três igrejas; dali as Boas Novas soaram na Beira, a “cidade do futuro”, a 1.200 quilômetros ao Norte, num campo muito promissor, e lá temos uma boa igreja, que estende já a sua ação até a Rodésia, um largo campo missionário maior que algumas nações europeias. E para o Sul, o evangelho foi a Joanesburgo, no antigo Transval, África do Sul, onde mourejam 200.000 portugueses (MAURÍCIO, 1974, p. 7).

O texto transcrito é rico em informações. Nota-se que a colônia de Moçambique já era alvo dos missionários portugueses há bastante tempo. Além de demonstrar a presença dos missionários portugueses, o artigo tem um forte apelo quanto à condução das obras da missão como a instalação de igrejas, que se dava com grande sacrifício, a ponto de ser preciso os missionários “venderem seu sangue”, desprenderem-se tudo para levar as “boas novas” aos africanos. Fragmentos como esse nos permite pensar que o sentido que se construía sobre *outro* era o de povo “necessitado”, “carente”, o que conseqüentemente, expressa um olhar de vitimização e hipotética inferioridade sobre os africanos.

Outra questão a ser observada é a de possibilidade de crescimento da denominação batista em Moçambique. O Pr. Antônio Mauricio não hesita em demonstrar o avanço da igreja para outras regiões do país, a exemplo da Beira, Rodésia, entre outras que, provavelmente almejavam chegar.

Durante o período de descolonização, a presença de missionários batistas brasileiros e portugueses se intensificava em Moçambique. Segundo a redação do periódico, o país já contava com a presença dos seguintes missionários:

Valnice Milhomens; José Nite Pinheiro e sua esposa Cilceia Cunha; Albertina Ramos; Antônio Galvão e esposa- portugueses convertidos no Brasil (MAURÍCIO, 1974, p. 7).

Quanto a Angola, não conseguimos encontrar nas páginas consultadas nenhuma espécie de lista, no entanto, uma carta escrita pela missionária Eunice de Brito, atuando em Cabinda no ano de 1975, foi publicada no jornal. Além disso, a presença de missionários batistas da junta de Richmond em Angola, a exemplo de Harrison Pike, Ernest Harvey e família também era noticiada no periódico. Ao que parece, a junta de missões mundiais da convenção batista brasileira trabalhava em espírito de cooperação com outras agências.

Agências missionárias internacionais de países como os Estados Unidos, Inglaterra e Canadá já se faziam presentes nesses países, antes mesmo da chegada dos missionários batistas brasileiros. A presença de missionários da mesma denominação e seus trabalhos já realizados, ainda que, representando países diferentes, pode de certa forma, ter beneficiado os batistas brasileiros. Uma matéria escrita por uma missionária que regressara ao Brasil revela

algumas de suas percepções e generalizações em relação aos angolanos, afro-brasileiros e sua cosmogonia.

A macumba, religião, ao que dizem, de 25 milhões de brasileiros, veio da África para cá. Mais precisamente da parte ocidental da África onde está Angola, por exemplo. Pois bem: não vi nas ruas de Luanda um só “despacho” e não ouvi contar de nenhum terreiro lá existente. Alguém já me havia dito que embora persistam nas aldeias indígenas os ritos de feitiçaria, nas cidades eles já não mais existem. Noutras palavras, Angola civiliza-se. Mas enquanto Angola se liberta daquela religião Barbara de amuletos, magia e domínio absoluto dos feiticeiros, aqui no Brasil as grandes cidades como Rio, S. Paulo e Bahia estão cheias de macumbeiros. Agora mesmo, enquanto escrevo estas notas em casa, ouço o barulho das palmas e dos “pontos” tirados por um grupo que se reúne habitualmente num apartamento vizinho (J.R.P., 1973, p. 3, 4).

O texto transcrito é potencialmente instigante para pensarmos o sentido que missionários atribuíam as religiões africanas e afro-brasileiras, seus ritos, objetos sagrados e principalmente as fronteiras entre os seus valores universais ditos civilizados e o dos outros, considerados “bárbaros”. Ao dizer que em Angola não viu um só “despacho” e admirar-se da proliferação dessas crenças no Brasil, a missionária expressa uma relação de estranhamento cultural. Cultura esta que segundo ela tendia a desaparecer-se de Angola, pois aos poucos o país civilizava-se, ou em outras palavras, tornava-se cristão⁸. Se por um lado, a missionária ao definir o que seria uma cultura “civilizada” e outra “atrasada e supersticiosa” acaba por desenvolver um quadro classificatório e comparativo das diferenças religiosas colocando as crenças africanas em situação de inferioridade, por outro, ao localizá-las em quadros universais tende a produzir um tipo de compatibilização dessas diferenças (GASBARRO, 2006, p. 86), que num processo de evangelização, resultaria na cristianização e/ou civilização dos povos africanos.

Em contrapartida, o encontro/choque entre grupos culturais diferentes podem inclinar-se para formação de relações que nem sempre se dão de forma equilibrada. As relações que se estabelecem entre o *eu* e o *outro* podem resultar em conflitos gerados pelas diferenças culturais. De acordo Tvetzan Todorov, discursos morais e filosóficos em torno das diferenças culturais tendem a causar estranhamento, distanciamento, não reconhecimento ao que é do *outro*.

Segundo Todorov (2010, p. 269 e 270):

Há a ação de aproximação ou distanciamento em relação ao outro: adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença; por fim, conheço ou ignoro a identidade do outro, aqui não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores.

Desse modo, pode-se notar a existência do interesse missionário de “assimilar o outro, impondo-lhe minha própria imagem”. Tal postura assimilacionista nos leva a considerar e supor que, naquele momento, a ação missionária pautava-se não só na conversão dos africanos ao cristianismo, “mas também aos valores próprios da cultura ocidental” (HILL, 2008, p. 381).

O uso dos termos “magia, feitiçaria, amuletos, macumba”, os quais no discurso da missionária representam as religiões ancestrais africanas e suas culturas indicam para a inferiorização e negação do outro, na medida em que apontam para a não compreensão e não reconhecimento

⁸ Conforme divulgado na página do CEAUP (Centro de Estudos africanos da Universidade do Porto), ao entrar o século XX, apenas 10% da África era cristã. Hoje, pode-se dizer que cerca de metade o é (JUNTA..., 2014b).



dessas práticas como elementos de uma outra religião. Compreende-se, portanto, que no discurso da missionária, ser civilizado corresponde a compartilhar de valores e costumes que faziam parte da sua realidade social, tais como: a religião cristã, a utilização de técnicas musicais, a estrutura hierárquica da igreja, a organização de cultos, a língua, os objetos sagrados, as vestes etc.; ou seja, representações do seu mundo social. De acordo com Chartier (2002, p. 17),

As representações aspiram à universalidade e são sempre determinadas pelos grupos que as forjam. As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Elas estão sempre colocadas num campo de concorrências e de competição cujos desafios se enunciam em termos de poder e dominação.

Assim, podemos pensar que a missionária, ao perceber que no Brasil, as religiosidades africanas eram praticadas com vigor, ou seja, que sua cultura (cristã) não era comum a todos nesse país nem tampouco em Angola, parecia-lhe algo espantoso. Dito de outra forma, seus valores não eram absolutos.

Num artigo publicado em 1975, o jornal baptista, através do relato da missionária Eunice de Brito, traz informações de como a denominação expandia-se pelos países de colonização portuguesa, como também, da falta de estrutura e das dificuldades em lidar com a não ruptura dos novos convertidos com as suas antigas tradições religiosas, como pode ser observado a seguir:

Quando cheguei em Angola, era grande a expectativa com relação ao meu campo de atuação [...]. Algum tempo passou e chegou as minhas mãos um convite da igreja batista de Cabinda, que se encontrava sem pastor e passava por grandes dificuldades. [...] nos primeiros dias do mês de Outubro de 1974, o irmão Luiz Marques Ferreira, membro da primeira igreja batista de Cabinda, chegou a Luanda para contactar comigo a fim de que uma visita fosse feita aquele campo tão necessitado. [...] Aceitei, e fui estar com aqueles irmãos[...]. durante duas semanas permaneci nesta cidade, assisti aos trabalhos da igreja, convivi com os irmãos, visitei a missão evangélica (trabalho realizado entre os nativos e mantido pelos irmãos batistas canadenses). Ali preguei e 12 nativos aceitaram a Jesus Cristo. Cheguei para fixar residência no dia 5 de Dezembro de 1974. Com alegria fui recebida pelos nossos irmãos. Muitas dificuldades enfrentamos [...]; encontrei a igreja com apenas 3 membros atuantes e alguns irmãos pertencentes a outras denominações, dando apoio e cooperando na realização do trabalho. Atualmente contamos com uma frequência em nossas reuniões de 40 pessoas [...] Mantem a igreja alguns cultos semanais sendo, culto no lar (terça- feira), o culto doutrinário (quarta- feira), culto na cadeia (sábado), culto evangelístico no bairro da ordem (domingo), além das atividades normais aos domingos. Além de realizar o trabalho de minha igreja, oportunidades tem surgido em outro campo. Tenho pregado nas igrejas que pertencem a “Missão evangélica” a qual tem realizado um bom trabalho entre os nativos. São muitas as igrejas organizadas por ela. Recebe a orientação de um pastor nativo e conta com o auxílio de vários catequistas. É mantida pelos batistas canadenses. Devido a situação política portuguesa não foi permitida a entrada em Cabinda dos missionários canadenses. Com a independência de Angola, a permissão foi concedida. [...], **todos os obreiros em Cabinda são nativos. Sou a única líder diferente no meio deles. [...], os nativos, até mesmo alguns crentes, creem fielmente e temem terrivelmente ao feiticismo.** O feiticismo impera no ambiente africano (BRITTO, 1975, p. 7, 8, grifo nosso).



De acordo com o relato, a igreja batista de Cabinda a princípio passava por algumas dificuldades como a falta de pastor e de obreiros, os quais na maioria pertenciam a outras denominações evangélicas, de grande importância naquele momento para a elaboração das atividades e difusão da mensagem cristã entre os angolanos.

O discurso da missionária enfatiza com mais vigor a quantidade de membros que passaram a compor a igreja após a sua chegada, o número de africanos convertidos, os batismos realizados, mas também algumas dificuldades encontradas no processo de evangelização e conversão, que segundo Eunice de Brito, dava-se devido a forte presença do feiticismo na vida dos africanos. Segundo seu relato, “[...] *todos os obreiros em Cabinda eram nativos e estes, apesar de crentes, creem e temem ao feiticismo*”, isso nos faz supor que, os nativos recém-convertidos continuavam praticando ou ao menos acreditando nas suas religiosidades tradicionais, sem necessariamente romper com qualquer uma das duas formas de religião. Vivenciado experiências resultantes da zona de contato.

De acordo com Stuart Hall (2003, p. 31 e 32):

Através da transculturação “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante”. É um processo da “zona de contato”, um termo que invoca “a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] cujas trajetórias agora se cruzam”.

Nesse sentido, podemos pensar que os nativos encontraram uma forma de combinar suas práticas religiosas aos princípios religiosos cristãos, inaugurando um novo modo de ser religioso. Esse tipo de reflexão é válido ao considerarmos os nativos como sujeitos ativos do processo de missão dentro e fora da África, pois segundo Jonathas Hill, as missões protestantes para a África, em grande parte, foram organizadas e lideradas pelos africanos que viviam na diáspora e objetivavam levar a mensagem cristã ao seu continente de origem (HILL, 2008, p. 376).

A atuação de moçambicanos e angolanos na evangelização pode ser observada em outros trechos do periódico. Em Junho de 1975, “O jornal Baptista” divulga matéria sobre a promoção da escola IDE em Moçambique. O pastor João Falcão Sobrinho, então secretário geral da junta executiva da convenção batista brasileira, esteve em Moçambique, a serviço da missão de reconciliação da aliança batista mundial. Foi até lá para promover a chamada escola “IDE” que, em todo lugar, tem serviço de despertamento dos crentes para a obra da evangelização (SOBRINHO, 1975).

Essa escola tinha por objetivo preparar os crentes para a evangelização e levá-los a pôr em prática aquilo que aprenderam. Falcão dirigiu a escola em Lourenço Marques, na primeira igreja e depois, mais ao norte, na igreja da Beira, mas seus planos era instalar essa escola não só em Moçambique, mas também em Angola, o que não foi possível devido à impossibilidade de pouso em Luanda, ocasionado pela situação de guerra por qual passava o país. Segundo o jornal, O resultado desse projeto é que nos cultos evangelísticos a noite, em que Falcão também pregou, houve um total de 121 decisões. A par dessas decisões, grande animação e novo entusiasmo da parte dos crentes (SOBRINHO, 1975).

Na edição de Novembro do mesmo ano, o periódico registrava fotos e textos sobre a visita ao Brasil do pastor Gottfried Osei- Mensah, (líder batista africano), o qual foi indicado como secretário executivo da comissão responsável pela intensificação da evangelização pelo mundo.

A presença de africanos na liderança de igrejas, e de uma membresia formada em grande parte por angolanos, além das campanhas evangelizadoras destacadas pelo periódico nos é sugestiva de que os africanos não estavam à espera ou a mercê da ação evangelizadora de missionários estrangeiros em seus países. Estudos mais recentes sobre a História das missões



na África apontam para o protagonismo dos africanos no crescimento do cristianismo e na readaptação de sua mensagem dentro e fora do continente. Segundo Lamin Sanneh (1984, p. 1),

O início do século XX assistira a um notável fenômeno do cristianismo africano. Trata-se do surgimento de profetas locais que passaram a empreender missões para dentro e fora do continente e a fundação de igrejas independentes. Mais de seis mil desses movimentos foram identificados em toda a África em 1968, com a situação ainda em fluxo considerável. Até o final do século XX, estima-se que 350 milhões de africanos terão se convertido em uma ou outra forma dos vários tipos de prática cristã agora ativa no continente.

Estudo como o do autor acima citado vem contribuindo para a desconstrução de uma visão vitimizadora dos africanos frente a sua História. Do mesmo modo, amplia os olhares e diferentes questionamentos a serem feitos pelos estudiosos que se propõem a estudar as missões religiosas e o crescimento do cristianismo em África.

Considerações finais

Esse texto buscou discutir e analisar a presença dos missionários batistas brasileiros e as relações culturais estabelecidas entre eles e africanos angolanos e moçambicanos. Através dos relatos dos missionários publicados pelo *Jornal Baptista* foi possível perceber que para além do objetivo da conversão de africanos ao cristianismo, os missionários procuraram introduzir seus valores culturais e concepções de mundo.

Embora essa questão tenha sua relevância nesse estudo, outras reflexões se colocam como necessárias para a compreensão do fenômeno das missões em suas complexidades. Como por exemplo, o fato de grande parte das missões ter sido liderada pelos próprios africanos, além do seu protagonismo no crescimento da evangelização dentro e fora da África durante o século XX apontada por pesquisadores como Lamin Sanneh.

Vale ressaltar ainda que, os relatos dos missionários demonstraram a permanência do feiticismo entre os “crentes” ou recém-convertidos, o que nos possibilita pensar que de algum modo, os africanos procuraram combinar a sua nova religião - O cristianismo, - às suas antigas tradições religiosas, reinventando assim suas identidades. Esse tipo de afirmação nos propõe novos questionamentos de pesquisa. Indagar sobre o modo que africanos apropriaram-se da mensagem cristã e do sentido dos protestantismos construídos por eles, apontam para um novo caminho de investigação, que ao utilizar-se de fontes menos direcionadas ao campo religioso protestante podem contribuir para outras formas de compreender as relações culturais e religiosas dos diferentes agentes.

Referências

BRITTO, E. Notícias de Cabinda. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 7-8, abril de 1975. Disponível em: <http://batistas.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=95>. Acesso em: 4 set. de 2014.

CHARTIER, R. *A História cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: DIFEL, 2002. (Coleção memória e sociedade).

DULLEY, I. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.



- GASBARRO, N. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, P. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HILL, J. *História do cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2008.
- J.R.P. Retorno a África e Portugal. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 4, 14 outubro de 1973. Disponível em: <http://batistas.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=95>. Acesso em: 1 set. de 2014.
- JUNTA DE MISSÕES NACIONAIS DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Quem somos*. 2014a. Disponível em: <http://www.missoesnacionais.com.br/#!/quem-somos/cle3>. Acesso em: 5 ago. de 2014.
- JUNTA DE MISSÕES MUNDIAIS - JMM. *Quem somos*. 2014b. Disponível em: <<http://missoesmundiais.provisorio.ws/quem-somos/>>. Acesso em: 16 set. de 2014.
- MAURÍCIO, A. E 50 anos são passados. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 7, 7 de abril de 1974. Disponível em: <http://batistas.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=95>. Acesso em: 1 set. de 2014.
- NASCIMENTO, A. P. *Crise e esperança: a práxis pastoral da igreja na guerra de Angola, 1985 a 2002*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas)-Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.
- NASCIMENTO, W. S. *Gentes do mato: os "novos assimilados" em Luanda (1926-1961)*. 2013. 235 p. Tese (Doutorado em História Social)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- PORTAL BATISTA. *O Jornal Batista: 110 anos trabalhando em pró da Nação batista brasileira*. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=613&Itemid=4>. Acesso em: 5 ago. de 2014.
- PORTUGAL. Ministério das Colônias. Decreto lei nº 31.207 promulga o Estatuto do missionário. *Diário do Governo*, Lisboa, 5 abr. 1941. Série 1, 79/41, p. 319-325. Disponível em: <<http://www.legislacao.org/diario-primeira-serie/1941-04-05>>. Acesso em: 23 de ago. de 2014.
- SANNEH, L. Prelude to african christian independência: o fator de afro-americanos no cristianismo africano. *Harvard Theological Review*, v. 77, n. 1, p. 1-32, 1984.
- SILVA, T. C. Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975). *Lusotopie*, p. 397-405, 1998.
- SILVA, T. C. *Identidade religiosa e construção da democracia em Moçambique: o caso da igreja metodista unida de Moçambique*. Lisboa: Travessias, 2004. v. 4-5, p. 251-268.
- SILVA, E. Os batistas no Brasil. In: SILVA, E.; SANTOS, L. A.; ALMEIDA, V. (Org.). *Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011. 480 p.
- SOBRINHO, F. J. Falcão Sobrinho regressa de Moçambique cheio de otimismo. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 7, Junho de 1975. Disponível em: <http://batistas.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=95>. Acesso em: 4 set. de 2014
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Recebido: 06 jul., 2015
Aceito: 10 out., 2015