



HÁ FRONTEIRAS PARA OS PARDAIS? ESTUDOS SOBRE HISTÓRIAS E TRAJETÓRIAS DO CRISTIANISMO EM ÁFRICA (2000-2019)

Patrícia Teixeira Santos

**HÁ FRONTEIRAS
PARA OS PARDAIS?
ESTUDOS SOBRE
HISTÓRIAS E
TRAJETÓRIAS DO
CRISTIANISMO EM
ÁFRICA (2000-2019)**

Patrícia Teixeira Santos



UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO – UPE**REITORA** Profa. Dra. Maria do Socorro de Mendonça Cavalcanti**VICE-REITORA** Profa. Dra. Vera Rejane do Nascimento Gregório**CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO – EDUPE****Membros Internos**

Prof. Dr. Ademir Macedo do Nascimento
Prof. Dr. André Luis da Mota Vilela
Prof. Dr. Belmiro Cavalcanti do Egito Vasconcelos
Profa. Dra. Danielle Christine Moura dos Santos
Profa. Dra. Emilia Rahnemay Kohlman Rabbani
Prof. Dr. José Jacinto dos Santos Filho
Profa. Dra. Márcia Rejane Oliveira Barros Carvalho Macedo
Profa. Dra. Maria Luciana de Almeida

Prof. Dr. Mário Ribeiro dos Santos
Prof. Dr. Rodrigo Cappato de Araújo
Profa. Dra. Rosangela Estevão Alves Falcão
Profa. Dra. Sandra Simone Moraes de Araújo
Profa. Dra. Silvânia Núbia Chagas
Profa. Dra. Sinara Mônica Vitalino de Almeida
Profa. Dra. Virgínia Pereira da Silva de Ávila
Prof. Dr. Waldemar Brandão Neto

Membros Externos

Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento - Universidade Tiradentes (Brasil)
Profa. Dra. Gabriela Alejandra Vasquez Leyton - Universidad Andres Bello (Chile)
Prof. Dr. Geovanni Gomes Cabral - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Brasil)
Prof. Dr. Gustavo Cunha de Araújo - Universidade Federal do Norte do Tocantins (Brasil)
Prof. Dr. José Zanca - Investigaciones Socio Históricas Regionales (Argentina)
Profa. Dra. Letícia Virginia Leidens - Universidade Federal Fluminense (Brasil)
Prof. Dr. Luciano Carlos Mendes de Freitas Filho - Instituto Federal da Bahia (Brasil)
Prof. Dr. Pedro Gil Frade Morouço - Instituto Politécnico de Leiria (Portugal)
Prof. Dr. Rosuel Lima-Pereira - Universidade da Guiana - França Ultramarina (Guiana Francesa)
Profa. Dra. Verónica Emilia Roldán - Università Niccolò Cusano (Itália)
Prof. Dr. Sérgio Filipe Ribeiro Pinto - Universidade Católica Portuguesa (Portugal)

DIRETOR CIENTÍFICO E COORDENADOR Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura**EDIÇÃO** Priscilla Marques Campos e Samira Stella da Silva Souza**REVISÃO TÉCNICA** Débora Pinse Fries**QUADRO DA CAPA** Lucas Abelama**FOTÓGRAFA DA CAPA** Ana Claudia Sanches Caldeiras**PROJETO GRÁFICO** Danilo Catão

Este livro foi submetido à avaliação do Conselho Editorial da Universidade de Pernambuco.

**Todos os direitos reservados.**

É proibida a reprodução deste livro, ou de seus capítulos, para fins comerciais.

A referência às ideias e trechos deste livro deverá ser necessariamente feita com atribuição de créditos aos autores e à EDUPE.

Esta obra ou os seus artigos expressam o ponto de vista dos autores
e não a posição oficial da Editora da Universidade de Pernambuco – EDUPE

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Santos, Patrícia Teixeira

Há fronteiras para os pardais? [livro eletrônico] : estudos sobre histórias e trajetórias do cristianismo em África (2000-2019) / Patrícia Teixeira Santos. -- 1. ed. -- Recife, PE : Editora Universidade de Pernambuco, 2022.

PDF.

Bibliografia.

ISBN 978-65-86413-76-2

1. África - Civilização 2. África - História 3. Cristianismo - África
4. Missão cristã I. Título.

22-113446

CDD-266

Índices para catálogo sistemático:

1. Missão cristã : Cristianismo 266

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

SALMO

Oh, como são permeáveis as fronteiras dos países!
Quantas nuvens flutuam impunemente sobre elas,
quanta areia do deserto passa de um país a outro,
quantas pedras da montanha rolam para terras alheias
com saltos desafiadores.

Devo mencionar um a um cada pássaro que voa
Ou que pousa na barreira abaixada da fronteira?
Se fosse um pardal — a cauda já estaria no exterior
E o bico ainda na pátria. E além do mais, como se agita!
Entre os inúmeros insetos, me limitarei à formiga
que entre a bota esquerda e a direita do guarda
não se sente obrigada a responder à pergunta
[de onde? para onde?

Oh, abranger com um único olhar essa confusão
Sobre todos os continentes!
Pois não é a alfena da outra margem que
contrabandeia pelo rio sua centésima-milésima folha?
E quem, senão o polvo de longos braços impertinentes,
viola os limites sagrados das águas territoriais?
E como se pode falar de uma ordem qualquer,
se nem dá para separar as estrelas
para saber qual brilha para quem?

E esse condenável dispersar da neblina!
E o pó que pousa sobre toda a estepe,
Como se ela não estivesse dividida ao meio!
E o ressoar das vozes nas complacentes ondas do ar:
Pípilos apelativos e gorgolejos sedutores!

Só o que é humano pode ser verdadeiramente estrangeiro.
O resto é bosque misto, trabalho de toupeira e vento.

(SZYMBORSKA, Wislawa. *Um amor feliz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.)

Apresentação

O livro da professora Patrícia Teixeira Santos é um livro de notável erudição. Em suas páginas inscrevem-se densas e rigorosas análises sobre importantes capítulos da História da África, mas especificamente a História do Sudão e da História da Educação no Sudão. Nele a autora perfila temas pouco explorados dentre o público especializado no Brasil e ainda muito distante do público mais amplo. A leitura do impresso projeta no leitor imagens de um Sudão dinâmico, povoado por forças sociais coloniais e anticoloniais, pela forte presença de muçulmanos, missionários católicos, instituições revoltas, escravidão, guerras, escolas dentre outros.

O conjunto de textos publicados estão divididos em duas partes. O primeiro, “Infância e Juventude nas Experiências Missionárias Africanas”; enquanto o segundo: “Narrativas Missionárias e trajetórias do Catolicismo em África: reflexões e desafios”. Os estudos nos falam de incursões do cristianismo em instituições escolares, anti-escravismo missionário, mulheres insubmissas, de católicos e muçulmanos em busca da alma africana, registros clericais, correspondências e suas missões como um todo e sobre a realidade africana em particular. São sólidas interpretações, construídas a partir de um riquíssimo repertório de fontes, desde correspondências de missionários católicos, até documentos que demonstram a extensão das ações do Concílio Vaticano II, bem como os ventos da Teologia da Libertação no continente africano, tema raramente visitado em nossos bancos escolares. Além de fotografias, biografias e diários.

Originalmente, foram publicados em diferentes períodos, periódicos científicos e coletâneas. Ao sistematizá-los em uma única publicação, a Editora da Universidade de Pernambuco permite ao público leitor um sobrevoo pela extensa, contínua e valorativa produção bibliográfica que a autora acumulou ao longo de sua trajetória acadêmica com substancial inserção internacional tendo pertencido e/ou colaborado com diversas instituições como a Università degli Studi di Padova, o Laboratoire Les Afriques dans le Monde- Sciences Politiques Bordeaux, dentre outros. Destaca-se ainda sua atuação na coordenação do grupo internacional de pesquisa Missões e identidades entre África e Portugal do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e participação como pesquisadora junto ao Departamento de Estudos Africanos da Universidade de Dehli.

Certamente os textos expressam também a presença marcante e os profícios diálogos que a autora cativa nos espaços de sociabilidade científica de que participa com disciplinada frequência, ordinariamente ou como colaboradora assídua, como por exemplo, o Centro Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (Universidade do Porto - Portugal) e o Departamento de Estudos Africanos (Universidade de Déli - Índia).

A obra é marcada pela certeza da autora da importância do lugar ocupado pela História da África na formação do historiador/a em geral e dos educadores/a em particular. Se, nos dias de hoje temas como o do racismo estrutural, ancestralidade e diáspora entraram na ordem do dia, o livro apresenta uma contribuição imprescindível para o debate, na medida em que registra o conhecimento histórico sobre a África como substrato necessário para que o duplo engajamento, militante e acadêmico, paute suas ações para muito além da essencialização dos temas.

Os textos apresentados no livro compõem um repertório mais amplo de recentes esforços direcionados a ampliar os estudos e o ensino de História da África no Brasil. Com destaque para a nova tradução dos oito volumes que compõem

a Coleção História Geral da África e a produção das duas sínteses e um volume destinado ao ensino fundamental baseado nela. Registre-se ainda a multiplicação de cursos de História da África e temas afins em diversos cursos de graduação, especialização e linhas de pesquisa em programas de pós-graduação. Nesse sentido é bastante simbólico a criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), que surge delimitada pelo propósito de cooperação e solidariedade acadêmico-científica entre os povos africanos de língua portuguesa e o Brasil. Conecta-se também a um momento de forte presença de temas negros no mercado editorial, no cinema, jornalismo e meios de comunicação em geral. Nos últimos anos, apenas nos meios universitários, assistimos ao nascimento de relevantes iniciativas dedicadas à pesquisa e divulgação científica em temas ligados aos estudos africanos, racismo e temas correlatos. Citemos apenas três exemplos: Rede de Historiadorxs Negrxs; Comitê de Antropólogos/as Negros/as da Associação Brasileira de Antropologia; e o AFRO-CEBRAP / Núcleo de Pesquisa e Formação em Raça, Gênero e Justiça Racial do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento.

Mas interliga-se sobretudo com os desdobramentos da lei 10.639/03 que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana e afrobrasileira. Há uma geração ávida pela história da África. Geração que tem aprendido história em constante fricção com a perspectiva negra pela qual a história vem sendo resgatada por jovens estudantes aquilombados em coletivos criados nas instituições de ensino superior, notadamente aqueles que acessaram a universidade através das cotas raciais adotadas desde o início dos anos 2000 e abrigada na lei de cotas de 12.711/2012. Parte dessas pessoas tiveram o seu primeiro contato com temas da História da África na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Campus Guarulhos, onde a professora atua

no Departamento de História, no Programa de Pós Graduação em História e no Mestrado Profissional de Ensino de História.

Por fim, o livro da professora Patrícia Santos Teixeira é uma imersão na história da África, um retorno ao passado em perspectiva em que o competente exercício historiográfico se conjuga à força das palavras da mulher negra. Em um contexto em que a expressão “vidas negras importam” soa como apelo humanitário delineado pela luta antirracista, o engajamento científico inscrito no conjunto de textos eleva o livro “Há fronteiras para os pardais? Estudos sobre histórias e trajetórias do cristianismo em África (2000-2019)” à categoria de leitura imprescindível para o processo de letramento racial de que tanto carece a sociedade brasileira.

Cleber Santos Vieira

Professor do Departamento de Educação da Universidade Federal de São Paulo
Presidente da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as.

Prefácio

Para que e a quem servem as missões católicas? Para a professora Patrícia Teixeira Santos, do Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), elas são úteis para fazê-la pensar, pesquisar e contribuir para a formação de novos pesquisadores. Também instigam a criatividade de investigadores já feitos, mas sempre abertos a textos que lhes tragam novas informações e perspectivas, interpelando sobre o que foi e ainda é o mundo.

A prova disso está em *Há Fronteiras para os pardais? Estudos sobre histórias e trajetórias do cristianismo em África (2000-2019)*. Nesta coletânea, dividida em duas partes, a professora reúne cinco artigos escritos entre 2006 e 2019 nos quais as missões católicas, especialmente dos padres e freiras combonianos, servem de janelas para ver muito mais que a África. Pelas missões dos combonianos em África, Patrícia enxerga mundialização, processos comunicacionais situados de mediação cultural e a tessitura em longa duração de complexas redes sociais, das quais emergem novas linguagens e imaginações, dando sentido a um mundo em contínua mutação.

Olhando para algumas missões religiosas no continente africano a partir desse enquadramento, a professora nos incita a enfocar algo ainda mais precioso do ponto de vista analítico: as condições e circunstâncias da modelagem do moderno nesta parte do mundo e dos seus novos e multifacetados sujeitos sociais. Esses sujeitos não se reduzem aos nomes que portam e traem as ambições de quem busca encontrar estabilidade nas identidades. Aliás, se não há mesmo não fronteiras

para os pardais, a professora Patrícia soube transformar os seus, os missionários combonianos, os objetos-parceiros que ela acompanha e revisita desde o mestrado e doutorado, em *leitmotiv* para deixar para trás barreiras geográficas, temporais, e constituir o percurso que nos convida a fazer por meio da sua coletânea.

Diante da estrutura do livro, recomenda-se respeitar o óbvio: começar a leitura pela primeira parte, dedicada a pensar *Infância e Juventude nas Experiências Missionárias Africanas*. Seus dois capítulos subsidiam, em parte, os conteúdos que seguem de forma autônoma em *Narrativas Missionárias e Trajetórias do Catolicismo em África: Reflexões e Desafios*. Porém, apesar desse direcionamento, os capítulos de cada bloco podem ser lidos de forma independente. Sejam quais forem os interesses e escolhas a definir as trilhas de leitura, por todas seguiremos em viagem com a professora pelas várias temporalidades e espacialidades que compõem a sua coletânea.

No tempo, por exemplo, podemos seguir pelo período da constituição, dissolução e ressignificação da Mahdyya, fenômeno sociológico transcorrido no Sudão do final do século 19 que já foi lido como movimento precursor de imaginações a serem repudiadas ou laureadas ao gosto e perspectiva dos observadores: de proto-fundamentalismo religioso islâmico a ser combatido a inspiração de movimentos nacionalistas africanos, da perspectiva de quem segue na busca de genealogias e, quiçá, coerências. Ora tomada como foco, ora como contexto em quatro capítulos do livro, a Mahdyya serve para demonstrar uma tese que percorre o livro a partir de várias perspectivas (das disputas religiosas, dos processos de nomeações dos corpos físicos e sociais, da produção econômica e da produção de elites locais): as missões estão sempre referidas a redes de circulação pelas quais trafegam pessoas, coisas e nomes que lhes inter-relacionam e dão sentido.

Seja qual for a série de imaginações em disputa que visa dar forma e sentido a uma nova África ou a sua posição em um mundo que se concebe global, a

coletânea nos permite dimensionar a importância dos arquivos missionários para expandirmos a forma de compreender essas imaginações.

Como vários capítulos evidenciam, esses arquivos, hoje posicionados nos antigos centros coloniais e territórios colonizados, são depositórios de documentos informacionalmente valiosos, como cartas, diários, relatórios de campo e revistas missionárias que nos permitem ver como a missão se representava em público e como disputava a formulação dos problemas públicos de época. Essas fontes dão acesso aos repertórios simbólicos e quadros epistemológicos que deram sentido a atores e testemunhas ímpares do processo colonial, como os velhos professores da escola moçambicana de Carapira, muitos deles ainda vivos, e o Padre Joseph Ohrwalder, referido ao contexto sudanês.

Patrícia os enquadra como mediadores de um complexo processo social, situados entre estados nacionais em formação, sociedades civis nascentes e uma Igreja que tenta reiteradamente provar continuidades diante de histórias que se escrevem a partir de rupturas. Enxergando o padre Ohrwalder através de um jogo de espelhos, por exemplo, é possível conhecer a Mahdyya ao mesmo tempo em que os relatos que a informam nos habilitam a compreender como eram e como pensavam as missões católicas.

Mas, sob a ótica deste livro, a história das missões nunca é um fim em si. Patrícia nos conta, sim, que o padre Ohrwalder desempenhou “os papéis de tradutor, organizador e mediador entre os europeus e os cristãos convertidos na África para a construção da ordem social e política” na Revolução Mahdista. Mas assim o faz para evidenciar de que modo a Mahdyya reorganizou os vetores de forças que entrecruzam autoridades leigas egípcias, otomanas e inglesas e impérios espirituais cristãos e islâmicos, que disputaram “mentes e almas” de populações que foram sendo modeladas sob os ditames de três categorias que emergiram à época como gemelares: “religião”, “política” e “ciência”.

Ou seja, manejando a documentação missionária, Patrícia evidencia que a produção da África moderna, pelo menos nas partes cujas fronteiras seus pardais ajudaram a fazer, também é indissociável da produção e operacionalidade de esquemas de hierarquias e diferenciações que conjugaram raça, religião e gênero.

A sensibilidade para essa dimensão interseccional atravessa diversos capítulos em diferentes ênfases e profundidades. Em um plano, a problemática pode ser antevista em vários pontos de diálogos travados com Partha Chatterjee, que permitem Patrícia situar as relações sociais que ela analisa na ótica de experiências políticas e sociais produtoras de sujeitos e ordenadoras de diversidades.

Em outra chave, ela traça caminhos interessantes para dar concretude a esse processo de produção de subjetividades. Como? Faz ver as missões e sua estrutura de cristandade – escolas, orfanatos, hospitais, fazendas agrícolas, núcleos para captação de pessoas escravizadas a fim de reinseri-las em novas redes produtivas – como máquinas disciplinadoras de corpos, corpos sempre generificados para o trabalho e para a organização da instituição família, mas também aptos a novas imaginações políticas e religiosas, que quase sempre escapam aos limites do desejo da missão.

Para evidenciar a primeira parte do argumento, Patrícia salienta de que modo as engenharias sociais produtoras de mulheres mitificadas (no contexto de discussão da produção da Santa Josephina Bakhita, a primeira a ser titulada com a distinção em África) são a contraface da produção da mulher africana sociologicamente subalternizada. Mulher, dócil e submissa, que simultaneamente é concebida como elemento estratégico para a cristianização de uma África espremida entre o “herético” e o “bárbaro”. No que diz respeito ao segundo movimento do argumento, Patrícia, em suas análises, não negligencia um fato: pensar as missões implica considerar as contradições históricas que ela porta.

Aliás, no livro a própria autora formula e responde ao seu modo a pergunta de abertura desse prefácio e que, como ela própria reconhece, “está sempre presente quando se faz reflexões sobre a trajetória da ação missionária: por que as missões persistem?”. Segundo ela, as missões ainda têm serventia no mundo contemporâneo, sim. Mas sigamos sem spoiler. Desejo a todos uma boa leitura.

Aramis Luis Silva

Pós-Doutorando do Departamento de Ciências Sociais da UNIFESP
Colaborador do CEBRAP e Pesquisador do Grupo de Estudo Religião e Esfera Pública

Prólogo

Essa obra foi reunida no ano de 2021, marcado pela continuidade da epidemia de covid-19 e das orientações para o isolamento social. Estávamos com todos os portões das universidades trancados e com um grande descaso do governo federal, em responder com seriedade aos desafios da pandemia. Segundo os dados oficiais do ministério da saúde, tivemos até agora em torno de 22 milhões de pessoas contaminadas e mais de 600 mil pessoas vítimas fatais do vírus. Para todos nós que perdemos alguma pessoa querida, deixo meu sentimento de carinho e solidariedade. Para viver nos anos de 2020 e 2021 foi preciso ter muita fé e muito *àsé* para seguirmos firmes!

Por outro lado, foi possível também criar novas formas de divulgação científica e do ensino à distância por meio da internet e das redes sociais. A Profª Patrícia Teixeira Santos, junto com suas alunas e professoras parceiras, construíram o canal do *Youtube* “Diálogos sobre História da África” que possui 110 aulas compartilhadas, em torno de 2000 pessoas inscritas e mais 17000 visualizações, desde junho de 2020. Essa iniciativa em conjunto com sua atuação marcante e acolhedora como Professora de História da África da UNIFESP, auxiliou centenas de jovens na graduação e na pós-graduação a continuarem ativos.

Os estudos africanos no Brasil são uma área recente no sentido institucional, pois a partir da lei 10.639/03 passou a ser obrigatório ensino de História da África nas bancadas escolares. Porém, há uma trajetória marcante ao longo do século XX, do florescimento do campo da historiografia africana construído inicialmen-

te com a articulação de professoras e ativistas integrantes do movimento negro e intelectuais correspondentes das lutas políticas nos países africanos. Patrícia Teixeira Santos é uma expoente nesta área, sendo um ponto de referência nacional e internacional sobre História do Sudão, Pesquisa e Ensino em História da África, missões, colonialismo e anticolonialismo.

Priscilla Marques Campos

Mestranda em História da África PPGH-UNIFESP

Editora-Chefe da Revista Hydra

Sumário

PARTE 1 – Infância e juventude nas experiências missionárias africanas – 19

I. Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas? Uma análise de trajetórias de mulheres resgatadas da escravidão na África central no contexto colonial – **20**

II. Reflexões sobre o ensino colonial em África: trajetórias da instituição escolar no antigo Sudão (1889-1952) – **36**

PARTE 2 – Narrativas Missionárias e trajetórias do Catolicismo em África: reflexões e desafios – 56

III. Descrevendo os muçulmanos: disputas narrativas e conquista espiritual do Sudão nos relatos do Padre Joseph Ohrwalder – **57**

IV. A vitória dos Cristianismos africanos no século XX: um olhar sobre a experiência do Catolicismo no Concílio Vaticano II – **85**

V. A “Civilização do Amor” - Paulo VI e as missões no contexto do Catolicismo Social: notas de experiências do Brasil e de Moçambique – **96**

Posfácio – 107

Referências Bibliográficas – 109

Só o que é humano pode ser verdadeiramente estrangeiro.

O resto é bosque misto, trabalho de toupeira e vento.

(SZYMBORSKA, Wislawa. *Um amor feliz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.)

PARTE 1 – Infância e juventude nas experiências missionárias africanas

I. Santas e Dóceis ou Insubmissas e Desgraçadas? Uma Análise de Trajetórias de Mulheres Resgatadas da Escravidão na África Central no Contexto Colonial (1870-1945)¹

Em 2000, na Basílica de São Pedro, ganhava a glória dos altares através do Papa João Paulo II, Josephina Bakhita, religiosa da congregação das Canossianas, resgatada da escravidão, que passou a ser denominada como a “Grande Irmã Universal”. Naquele ano, acreditava-se exaltar não só a África, mas o papel da mulher cristã negra na ação catequética e missionária da Igreja. Bakhita, a santa da África contemporânea tinha uma imagem, que foi estampada nos principais periódicos católicos e na imprensa laica, jovial, serena e com um olhar profundo que convida a quem a vê a se condoer e a se unir a obra católica do século XXI de se “salvar a África pela África”, ou seja, de promover vocações religiosas e laicas para se garantir o futuro do Cristianismo no continente. De acordo com um dos seus hagiógrafos, Roberto Zanini, a santa representa:

Bakhita traz consigo toda a história da África, antiga e atual: a escravidão, a exploração do Ocidente, os missionários, a colonização, o islã, os problemas da mulher, a busca do caminho do resgate, o diálogo possível com a Europa (ZANINI, 2002, p. 174).

¹ A publicação original desse arquivo foi: SANTOS, 2006.

Assim, desenvolvia-se uma ação romana de uma possível valorização e de destaque do papel do cristianismo africano, de acordo com entrevistas dadas por bispos, conselheiros missionários, agentes pastorais por todo mundo.

A ação de se canonizar Bakhita fora encarada também por uma das suas biógrafas, Maria Luísa Dagnino, como uma forma de “dar a voz” para os que não a possuem. Além disso, também era tarefa da autora ressaltar como que a personagem soube utilizar e vivenciar como ninguém “o valor do silêncio”:

08 de fevereiro de 1993. Outra surpresa – o Papa João Paulo II está na África para a sua décima visita apostólica. Quis concluí-la em grande estilo: enfrentando riscos ergueu corajosamente a voz em defesa dos sem voz. Expressou comovida admiração por todos os que perseveraram na fé e re jubilou -se com todos porque , no dia 10 de fevereiro de 1993, “Bakhita retornou a cás” justamente na capital do Sudão, Cartum. A Madre Geral das Canossianas – M. Elide Testa entregou ao Papa um busto com o relicário da Beata Bakhita. Na imensa praça Verde da capital, um milhão de jubilosos sudaneses, juntamente com o Santo Padre João Paulo II e ao acerbispo Gabriel Zubeir Waco, uniram suas vozes e corações para gritar: “Bakhita, welcome home!” – Bem Vinda a sua casa, Bakhita! (DAGNINO, 1995, p. 102).

Bakhita tornou -se, ao abdicar da sua voz em função da obediência, no discurso missionário e hagiográfico contemporâneo sobre ela, uma figura chave que justificava a ação evangelizadora contemporânea, sobretudo porque se enfatizou mais em todo processo de beatificação a sua origem “africana e servil”, do que as consequências da sua trajetória em Schio e sua interação com a comunidade local. Sua vida na Itália é encarada como uma passagem que se situa entre um início marcado pela “barbárie” da escravidão e do ambiente africano, e o final no paraíso celeste, como a “Grande Irmã Universal”.

Seu lugar subalterno na vida religiosa e social determinou todo o rumo e o futuro da trajetória da personagem, possibilitando identificá -la como uma figura

eternamente ligada ao continente, o que possibilitaria na construção da memória hagiográfica, a “possível volta para a casa” - a saber, o Sudão.

Para Dagnino, o fato de estar indelevelmente marcada pela sua origem africana, a despeito das interações e transformações que sofrera na vida pessoal, possibilitava ao hagiógrafo acessar a essência da “sua natureza”:

Da evidência dos fatos, pode se deduzir que Bakhita recebera da natureza um caráter dócil e manso, uma sensibilidade e delicadeza de sentimentos extraordinários – tinha uma forte propensão para amar e ser amada – tivera modo de gozar e padecer esta sua paixão tanto na família como depois, durante a sua vida de escrava. Apreciava o mínimo ato de bondade e de atenção afetuosa – quando lhe faltava, sofria intensamente.

(...) Muitos sublinharam a sua docilidade de caráter; essa porém, não a impediou de erguer-se decididamente contra as aliciantes promessas de uma vida mais fácil e na sua pátria, quando isso podia comprometer a sua fé católica.

Aquela que se considerava “como escrava, uma coisa de propriedade dos seus patrões”, quando foi colocada diante da alternativa de escolher um bem imediato e já conhecido, não hesitou em optar pelo desconhecido, mas para ela, existencialmente mais seguro. Sabia unir à ternura do seu coração e à mansidão de natureza um discernimento claro e uma inabalável força de vontade (DAGNINO, 1995, p. 67-68).

Suas “virtudes” a inseriam num lugar de pureza e de subalternidade que teriam transformado a sofrida existência, a partir do que se pode depreender da obra de Dagnino, na própria rememoração da Paixão de Cristo, para o bem maior da humanidade.

Sua ausência de ambição e a correção nos modos eram o exemplo vivo da dignificação das “funções simples”, exercidas por aqueles que não tiveram acesso às possibilidades mais amplas de educação e inserção social tal dimensão se remete profundamente à visão da *Rerum Novarum*, escrita há mais ou menos 130 anos, a respeito do bom governo e da liderança cristã sobre o operário e os demais tra-

lhadores subalternos. “Servir nas pequenas coisas” era a medida da grandeza das almas, na visão teológica de Leão XIII sobre o trabalhador, que se consubstancia com a valorização do papel do trabalhador doméstico e da sua educação para o mundo moderno, na perspectiva cristã do Pós Segunda Guerra Mundial². Foi dentro dessa visão mais ampla a respeito de Bakhita e do trabalhador doméstico, que sua canonização fora proclamada e apontada como o início de uma valorização de demais exemplos africanos de fidelidade ao Cristianismo.

No entanto, algo pesava sobre esse conjunto de iniciativas da Santa Sé que gerava um incômodo tão grande quanto o do “não reconhecimento” de possíveis santidades da África: ao mesmo tempo em que havia um investimento para que através de Bakhita, a África tivesse a hora e vez nos corações e mentes dos católicos – esse incômodo veio, de início pela própria reação da imprensa laica que questionava o que de heroíco havia feito a personagem? O que havia de sobrenatural em sua vida que justificava essa canonização? No ano de 2003, o Jornal *La Repubblica* de Roma, perguntava o que a santa africana e outras figuras canonizadas por João Paulo II poderiam trazer de novo, uma vez que não havia nada de “surpreendente” em suas vidas?

As respostas, em contrapartida, enfatizavam as dores de Bakhita, o fato de ter sobrevivido aos sofrimentos do cativeiro e principalmente, por trazer em si, de forma “inata”, a religião “natural”.

Perceber tais respostas no ano de 2003, me levaram a ver o que esta personagem significava realmente para os setores ligados à moderna evangelização dos povos, o que de fato era tão perceptível para seus postuladores que não era para nós, laicos, que vivenciamos a Guerra Fria, as lutas pela libertação da África e da Ásia, os protestos e lutas contra a ditadura na América Latina. Mergulhando no seu processo de canonização e nas publicações sobre essa personagem, emerge um

2 Sobre o investimento na cristianização do trabalhador doméstico por parte da igreja, ver BUTTA, 2004.

dado fundamental para a compreensão não só das ações religiosas, mas creio que também das práticas filantrópicas contemporâneas, que é o do fascínio que existe pela fase das campanhas anti-escravistas na África no século XIX e o despontar de homens e mulheres não brancos que foram imortalizados pelas revistas missionárias como os resgatados da escravidão.

A história de Bakhita, na verdade, é um portal que acessa a um processo histórico importante para a elaboração de estatutos e códigos de indigenato na África, que é a da tutela sobre os ex-escravos, em especial das mulheres africanas salvas do cativeiro no século XIX até o final da Segunda Guerra Mundial.

Essas personagens ocuparam, a partir de 1870, ano significativo na medida em que se pode perceber o aumento da ação colonial europeia, um lugar de destaque na literatura missionária e filantrópica. Suas desventuras eram relatadas em forma de confissões onde o leitor era convidado a participar da intimidade das suas dores, tendo a sensação de ser o único a poder decifrá-las, ao mesmo tempo em que a compartilhava com os outros. Era essa sedução com tom ao mesmo tempo intimista e público criava um vínculo salutar entre o cristão branco civilizado e o negro “nas trevas do paganismo”, relação que era vista como benfazeja pelo Papa Leão XIII já no final do século XIX, que impedia o homem moderno na tensão entre a religião e o estado, ser indiferente a sorte dos mais “fracos”. O difícil encargo do homem branco, de acordo com Kipling, ganhava uma profunda e significativa interpretação cristã, que condicionava a salvação das almas dos jovens das zonas rurais e das grandes cidades da Europa as das crianças das “regiões remotas” da África.

Na segunda metade do século XIX, pesava sobre as missões católicas e protestantes direcionadas para o antigo Vicariato Apostólico da África central, questões prementes, tais como, se seria possível o evangelho tornar-se nativo e se haveria a

possibilidade das futuras comunidades cristãs ganharem uma autonomia, se bem que subalterna, de produzir importantes quadros missionários locais.

Destaca-se que a primeira pergunta que consistia em tornar o evangelho nativo, entendia como nativo uma categoria resultante da aproximação conceitual das definições de gentio, presentes nas experiências jesuíticas do primeiro missionariado, datado dos séculos XVI ao XVIII, com as noções de raça e de hierarquia de populações que começaram a se gestar no início do processo colonial na África, a partir de 1870.

Portanto, poderia o evangelho ser um importante elemento civilizador que permitiria as missões católicas, na acepção de Comboni³ serem as facilitadoras do progresso dos povos africanos? Vários foram os exercícios para se responder a esta questão, tanto por parte dos padres católicos quanto por pastores. Contudo, um elemento que perpassava a todas essas respostas, era a ênfase na conquista espiritual e na disciplinarização do corpo feminino.

De acordo com Di Giorgio (1991) na segunda metade do século XIX, percebe-se na Itália católica, um investimento catequético na mulher, de acordo com a visão da restauração do Catolicismo, que enfatizava o corpo feminino como “templo sagrado do Cristo doméstico” e a vida matrimonial, como o “calvário cotidiano”, onde a mulher se uniria ao seu Salvador, suportando a tudo com força, docilidade, submissão e solicitude, para salvar não só a si, mas a todos os seus familiares.

Cristianizar o corpo da mulher era assegurar a vitória da fé, o estabelecimento da religião como norteadora da vida social, especialmente no contexto do processo de laicização dos Estados europeus ocidentais, ação que a Igreja Católica

³ Antonio Daniele Comboni nasceu em Limone Sul Garda em 1831 e morreu em Khartoum (Sudão) em 1881. Foi Vigário Apostólico da África Central e fundador de dois importantes institutos missionários: o ramo masculino, denominado *Istituto della Missioni per la Nigrizia* (atuais Missionários Combonianos do Coração de Jesus) e o ramo feminino, denominado *Pie Madri della Nigrizia* (atuais Missionárias Combonianas do Coração de Jesus) (SANTOS, 2002).

via como perniciosa, uma vez que relegava à esfera das suas ações ao domínio do privado. Conquistar a mulher, levá-la para auxiliar as atividades paroquiais, motivá-la a apoiar as ações missionárias nas terras dos “infiéis”, fazê-las mães e madrinhas dos futuros sacerdotes, envolvendo-as na busca de recursos para a manutenção dos jovens seminaristas, correspondia a um conjunto de ações que repercutiam um grande efeito no social, mostrando que o Catolicismo ultramon-tano poderia interferir nos rumos do político, através da tropa de choque que eram as mulheres católicas.

Além disso, com a restrição ao ingresso masculino para a vida religiosa, em função do serviço obrigatório na França, na Itália e na Áustria, as mulheres reli-giosas ganharam um grande destaque na vida missionária, assumindo polos mis-sionários, sendo professoras e catequistas e cuidando do cotidiano das paróquias e das missões, assegurando com isso o êxito missionário católico na Ásia e na África.

E a mulher na África, ou como, era conhecida nos periódicos missionários, a mulher nativa?

Esta aparece nos escritos missionários, ora como o exemplo da degradação da Maldição de Cam, ora como a esperança da “redenção” da África. Assim, Comboni aconselhava seus missionários a entrarem nos lares dos povos do Sudão, através das mulheres, das crianças e dos escravos, destacando de forma enfática, a importânciā da conversão das mulheres. Observador dos costumes islâmicos e dos povos do Nilo, o prelado percebia a importância econômica e social do trabalho feminino e não deixava de apontar para seus missionários que a conquista da alma da mulher nativa era a possibilidade de se construir o Cristianismo “doméstico”, a pequena missão familiar, fato que contribuiria para o enraizamento do Catolicis-mo no continente, conquistando as terras do Islã “para Cristo” (SANTOS, 2002).

Num primeiro momento, acreditava-se que o investimento na catequese da mulher nativa, deveria ser feito através do incentivo da criação e formação de reli-

giosas africanas. Essas, para que pudessem se contrapor, pela força do exemplo, à barbárie, precisariam, de acordo com os pressupostos do determinismo geográfico de Comboni, serem formadas fora da África, a fim de poderem se fortalecer e retornarem “civilizadas” e promotoras da fé cristã no continente (SCHERMANN, 1995). Nesse contexto, surge nos anos 70 do século XIX, uma importante figura para esse projeto missionário, a Irmã da Nigrizia Giuseppina Conde, jovem que assim como diversas meninas e meninos resgatados da escravidão, eram enviados para a Europa para viverem em orfanatos e estudarem em ‘Escolas para meninos negros’, a fim de retornarem, na fase adulta, como religiosas e religiosos nativos.

A exemplaridade da Irmã Giuseppina foi destacada por Comboni, no episódio em que narra o reencontro da jovem missionária com sua irmã de nascença que continuava imersa na “natureza selvagem” e “corrompida pelo Islamismo”:

Alegro-me com o nosso reencontro” disse (a irmã de Giuseppina), “mas me entristecevê-la cristã. Espero que se torne muçulmana como eu”. “Não, querida, pelo contrário, espero que se torne cristã”, disse Giuseppina.”Eu estive na Europa, passei muitos anos na Alemanha e lá me cobriram de benefícios e me fizeram conhecer o caminho que leva o Céu. Infundiram-me o amor pela Santíssima Virgem e me tornaram cristã”. A outra não aprovou as palavras da irmã, apesar de ter gostado de saber que Giuseppina esteve na Alemanha. No entanto, não queria que a irmã fosse cristã.

Giuseppina a convidou para me fazer uma visita, o que a outra refutou, por medo que eu a roubasse e a tornasse cristã. “Vem”, disse Giuseppina, “vamos ao encontro do nosso pai, verá como ele é bom”. Veio no outro dia, mas com muito medo. Desejava que eu permitisse que ela levasse a irmã para a sua casa, fato que eu refutei absolutamente. Pouco tempo depois, a irmã passou a visitar com freqüência Giuseppina e, por ora, parece muito disposta a se tornar cristã (COMBONI, 1989, p. 779-780).

Assim, de acordo com o prelado, as mulheres vagaram pelo deserto e se depararam com a missão católica onde pediram auxílio. Comboni teria dito a elas

que receberiam ajuda, desde que se convertessem ao Catolicismo. As mulheres se enfureceram e xingaram e cuspiram nele e nos demais missionários que estavam próximos. Com isso, voltaram a vagar pelo deserto em busca de proteção. Como não tiveram êxito e, constrangidas pela doença e pela fome, além do medo de perderem as crianças, retornaram para a missão e pediram para ser batizadas, confiando a guarda das crianças aos missionários, para “fazerem deles sacerdotes”. Pouco tempo depois, as mulheres faleceram e as crianças ficaram sob a tutela dos padres (SCHERMANN, 1995).

Com esse relato, Comboni conclamou a atenção para dois fatores que considerava importantes para o êxito da implantação do Cristianismo – o primeiro, fruto da influência da idéia de perfectibilidade de Rousseau, pela qual o “bom selvagem” traria em si virtudes inatas que poderiam ser despertadas em momento de desafio e violência, mostrando a “nobreza natural” do ser humano, como no caso das três concubinas. O segundo, era a exortação e a necessidade do controle disciplinar do corpo do “homem branco” que se permitia, fora do seu ambiente doméstico, experimentar prazeres com as mulheres africanas, sujeitando-as e levando a perder o papel civilizador europeu.

Tal fato foi demonstrado por Comboni, quando orientou aos seus missionários a conviverem com a desconfiança do “outro”. Ao referir-se aos “traficantes de escravos”, eleitos os inimigos do progresso civilizatório e perpetuadores das “trevas”, o prelado destacou:

Como os autores celerados destes horrendos delitos não pertencem, geralmente, a sua raça, mas são estrangeiros, aqueles desventurados selvagens habituaram-se a sempre serem traídos e maltratados das formas mais cruéis. Portanto, olham o missionário com desconfiança e temor, porque é estran- geiro. Por outro lado, os negros se manifestam aos olhos do mesmo como bárbaros, estúpidos, ingratos e brutais. Por isso, para poder estabelecer uma troca de afeto animadora, o missionário

deve se resignar em ver a resistência hostil, as tristes infidelidades e as sombrias traições (COMBONI, 1978, p. 265).

Diante da acentuação dos valores “inatos” existentes na humanidade da África, Comboni e os Padres de Nossa Senhora da África, instituto missionário fundado por Charles Martial Lavigerie, passaram a investir no resgate das mulheres da escravidão, conservando-as no continente, onde as mesmas, nas colônias anti-escravistas, deveriam ter o papel de “civilizar o território”, contrapondo e superando econômica e socialmente as terras do Islã e as regiões “pagãs”. As colônias anti-escravistas, experiências desenvolvidas por institutos missionários e sociedades filantrópicas e de Estados europeus, tornaram-se algo recorrente no norte da África e na parte central do continente, a partir da década de 1870, por ocasião do acirramento do combate franco-britânico à escravidão e as disputas pelo controle da mão de obra liberada da escravidão.

Assim, na década de 70 do século XIX, Comboni escreve para a Propaganda Fide, a fim de justificar a criação da colônia anti-escravista de Malbes:

Para afastar, pois, esses neoconvertidos da peste e da sedução muçulmana, buscamos, obrigamo-nos ao gravíssimo sacrifício de fazer a compra de vastos terrenos na planície de Malbes, que é abastecida suficientemente de água, além de fabricarmos casas e cabanas para instalar todos os mouros que foram convertidos no Instituto Masculino no Cordofan, e que possam se unir em matrimônio cristão com as mouras educadas no colégio das Irmãs. A cada família distribuímos um pedaço de terra para o cultivo de boa quantidade de grãos para semear, e assim possam viver independentemente e distantes da peste e da sedução muçulmana, sob a vigilância da missão católica e com o fruto do suor deles e com o auxílio das artes e ofícios que aprenderam na missão. Estas famílias católicas formarão, pouco a pouco, um vilarejo, um burgo católico que, com o passar dos anos, tornar-se-á uma cidade completamente católica, que será exemplo para as outras populações (COMBONI, 1989, p. 1336).

Essa experiência, no caso do Sudão, foi interrompida pela vitória do movimento mahdista em 1881, liderado por Muhamamid Ahmad Ibn Allah, que ostentou a conquista britânica da região por um período de 17 anos, durando até 1898.

Nesses anos mahdistas, os catecúmenos e catecúmenas, originalmente resgatados da escravidão, foram dirigidos para Wadi Halfa no sul do Egito e ante a possibilidade de se perder de vez os convertidos para o “pernicioso ambiente” islâmico, marcado pela presença das confrarias sufis, os missionários da *Nigrizia* apostaram na criação de duas colônias anti-escravistas: a primeira, com o nome de Gezira e a segunda denominada Leão XIII, que perdurou no Egito até o final da Segunda Guerra Mundial.

Nessas colônias impunha-se uma rígida disciplina de controle do trabalho, onde não deveria existir espaço para o tempo ocioso. Além disso, buscava-se intervir nas relações afetivas, a fim de se incentivar matrimônios entre os catecúmenos e o surgimento de famílias cristãs desde o nascedouro (SCHERMANN, 1971).

Contudo, não foram poucas as reações contrárias de jovens e mulheres catecúmenos que não aceitavam o controle sobre o direito de ir e vir e o fato de não poderem ter plenamente a posse dos seus sapatos, considerada símbolo máximo da autonomia. Os sacerdotes Carlo Tappi e Casemiro Giacomelli, que tiveram participação nos rumos das duas colônias, não deixavam de registrar as dificuldades geradas pela “insubordinação” e a reivindicação pela posse dos sapatos como o primeiro sinal de questionamento do controle missionário (SCHERMANN, 1971). Os maus exemplos das “insubmissas e desgraçadas” eram contrapostos por relatos de histórias de religiosas nativas, como Giuseppina Condè e também de uma importante religiosa da Nigrizia, que foi prisioneira dos mahdistas e que continua o seu trabalho missionário após a sua libertação, que se chamava Fortunata Quascè (SCHERMANN, 1971).

Juntamente com a história de Fortunata Quascè, era conhecida também a história de uma jovem albina, batizada pelos missionários com o nome de Bianca Lemuna. Esta era percebida pelos catecúmenos e pelos missionários como um “ser exótico” e com conotações sobrenaturais, uma vez que os religiosos que a receberam como tutores desconheciam o fato de que poderiam existir negros albinos nos anos de 1890. Bianca era apontada como um exemplo pela sua inocência, por querer estar sempre com as irmãs e por ter recusado os arranjos matrimoniais do general britânico Charles Gordon, governador geral do Sudão, com jovens da mesma “natureza exótica” de Bianca (SCHERMANN, 1971).

Um dos exemplos destacados pelos missionários da *Nigrizia* da humildade “natural” de Bianca, foi o episódio em que ela poderia escolher entre um pão preto e um pão branco para comer e Bianca opta pelo pão preto, dizendo que como era diferente das Irmãs, ela deveria deixar o pão “mais claro” para elas e o mais “escurecido” para si mesma (SCHERMANN, 1971).

Há quantos anos temos na missão católica de El-Obeid, capital do Cordofan, uma menina de cerca de quinze anos, de cor branco-avermelhada nascida de pais negros, da qual creio interessantíssimo fazer um sinal, seja pelo fenômeno extraordinário da anomalia de sua cor, seja pela sua qualidade moral, entre as quais resplandecem uma singular piedade, uma integridade e retidão de costumes verdadeiramente admiráveis, com um especial fervor para com a nossa Santa Religião, de comparar-se com os primeiros cristãos do tempo dos apóstolos.

O nome primitivo daquela jovem é Lemuna. Mas como nós damos aos nossos convertidos um nome cristão, fazendo servir o nome primitivo como sobrenome, e como foi imposto o nome de Bianca no Santo Batismo administrado no dia 7 de junho de 1879 pelo Reverendíssimo D. Battista Fracaro, Superior das Missões Católicas do Cordofan, assim ela se chama Bianca Lemuna.

(...) Seu pai que tem por nome Ninghina é de cor negra, sua mãe que tem por nome Gen-tid é também de cor negro-etiope e as irmãs que diz ter, uma é perfeitamente negra e a outra é vermelha, mas tende à cor dos abissínios. Seu pai Ninghina é um dos mais ferozes e enrai-

vecidos jialaba ou negreiro, que se enriquece com o sangue dos pobres escravos, roubando da sua pátria e entregando-os a outros jialabas. Enquanto estava ocupado com a caça dos escravos em uma terra longe da sua, a nossa Bianca veio a ser raptada junto com a sua escrava por um bando de negreiros traficantes de carne humana. (...) Foi então presenteada como um interessante presente ao Senhor Gordon Paxá, governador geral do Sudão, o qual, passando

por El-Obeid, teve o nobre pensamento de dá-la à nossa Missão do Cordofan para ser cristã e assegurar o seu futuro.

(...) Bianca apenas ingressou na nossa missão e foi instruída nas máximas da nossa Santa Religião por uma jovem religiosa oriental da Província de Damasco chamada Virgínia Mansur e teve por mestra a negrinha Fortunata Quascè, proveniente do Gebel-Nuba, e por ora é noviça do instituto das irmãs e que continua a sua instrução. Desde o dia no qual Bianca conheceu a nossa Santa Fé tornou-se uma fervorosa católica. (...) Fortunata Quascè, sua mestra, convidou-a muitas vezes para comer o pão branco das Irmãs, que é de frumento, porém muito inferior aos nossos pães na Europa, mas Bianca recusou-o sempre dizendo: ‘não é conveniente que eu, uma pobre escrava, coma o pão das Irmãs que são livres’. Há quem observe que ela no momento do batismo se tornou livre como as irmãs, porém ela disse: é verdade que agora sou cristã, mas eu nasci escrava e não é conveniente que eu coma o pão das irmãs que nasceram livres e que sempre foram cristãs; por mim convém comer o pão dos negros e eu sou feliz e bem aventureada por ser a serva das Irmãs (COMBONI, 1881, p. 36-44).

Além de Bianca Lemuna, ganhou destaque nesse período do controle mahista do Sudão, a história de uma jovem escrava que fora batizada como Josephina Bakhita. Como já foi dito, Bakhita veio a ser canonizada em 2002 pelas razões que tornaram Giuseppina, Fortunata e Bianca exemplos: a noção de uma religião “inata” e os valores da “docilidade”, da “obediência” e da “gentileza”.

Bakhita, de acordo com Ida Zanolini, teria nascido por volta de 1880 em Olgossa no Sudão e passara por vários donos até ser vendida para o cônsul italiano Calisto Legnani.

O mesmo a confiara a uma das famílias de comerciantes italianos, cuja esposa queria uma babá para sua filhinha. Dado o desejo da mãe de que a criança fosse educada na Europa, a Sra. Michelle levou Bakhita e sua filha para Veneza, confiando-as aos cuidados das Religiosas Canossianas, onde permaneceram por ocasião do retorno da mãe da menina para o Sudão.

No convento com as Irmãs, Bakhita se convertera ao Catolicismo e quando solicitada para voltar ao Sudão, alguns anos mais tarde pela Sra. Michelle, a jovem foi tomada pela “força do Espírito”, segundo Zanolini, fazendo ela relutar em seguir com sua senhora. Sua história tornou-se conhecida e acabou por envolver o Patriarca de Veneza que deliberou que Bakhita deveria permanecer na Itália, uma vez que no país não havia escravidão. Contudo, ela deveria ficar confiada aos cuidados das irmãs.

Posteriormente, Bakhita ingressou para a vida religiosa e foi destinada para a casa das Canoissianas em Schio no Veneto, onde permaneceu até sua morte em 1947. Na construção hagiográfica sobre Bakhita que deu argumento para seu processo de canonização, apontou-se que a mesma enquanto escrava e posteriormente como livre, sabia respeitar seus superiores e que chamava a Deus de “Paron”. De acordo com Zanini, comentando o depoimento de Bakhita para uma das religiosas canossianas:

O Paron. Exatamente como os patrões que ela teve enquanto foi escrava. Um Senhor a quem sempre se deve obedecer com solicitude, mas não por obrigação, nem por constrangimento, mas porque a “obediência agrada tanto ao Senhor... Como escravos era preciso obedecer pela força, senão, voavam chibatadas e eram muitas! Agora, obedecemos com alegria... e quando estou com ele, e onde ele quer, estou bem em qualquer lugar. Ele é o Senhor, eu sou a sua pobre criatura” (trecho do depoimento de Bakhita). Um Senhor bondoso, que nunca deixa o seu servo sozinho, mas guia-o a cada momento da vida. “Eu dou tudo ao Paron e ele vai cuidar de mim; é obrigado a fazer isso” (novamente a citando). Um patrão exigente, mas caridoso, pronto a suprir as neces-

sidades de quem o serve com amor. Assim, a uma pessoa que, com um pouco de superficialidade, se espanta pelo fato de ela sempre conseguir fazer a vontade de Deus com alegria e sem nunca mostrar cansaço, Bakhita responde: “Acha que é fácil contentar o Patrão? Mas eu faço tudo o que posso. Ele faz o resto (ZANINI, 2002, p. 20-21).

Por essa forma de se construir a trajetória de Bakhita, percebe-se que a jovem resgatada trouxe para sua vida religiosa os padrões de comportamento e a hierarquia de papéis vivenciada na sua condição de escrava. Contudo, nesse relato e na obra de Zanolini, bem como no primeiro manuscrito ditado por Bakhita em 1923, percebe-se que, de um lado, ela aponta a submissão ao Deus como seu Senhor e nessa margem de ações que ela desenvolve de subalternidade, exige, dentro do campo do costume, seus direitos conquistados no cotidiano numa relação direta com o seu Paron e com as representantes dele na Terra, no caso as religiosas Canossianas.

Tal relato, somado ao momento em que Bakhita se posiciona em querer ficar na Europa, foi visto pelos seus hagiógrafos como um arroubo de espírito e não como uma resistência consciente da personagem às condições que a aguardavam no retorno ao Sudão e, ao mesmo tempo, um apelo ao atendimento das suas reivindicações, embasada no direito adquirido por ser uma boa serva (PINHEIRO, 2002).

Bakhita foi canonizada como a santa da África contemporânea, como a “grande Irmã Universal” e, tais aspectos nos remetem para as ressignificações de antigas práticas subalternizantes das mulheres africanas, já no contexto pós colonial, onde a necessidade de controle do corpo das africanas se coloca ainda como condição *sine qua non* para o enraizamento do Cristianismo no continente.

Essa pesquisa sobre a ressignificação dos mecanismos subalternizantes da mulher africana se entrelaça com os rumos do destaque ao papel da mulher contemporânea na família cristã, tal qual imaginada no papado de João Paulo II. Esta

seria a guardiã dos filhos, baluarte da fé e santuário doméstico face à um mundo cada vez mais desafiador e emergente de ‘novas vozes’ e ‘rostos’ que, devido ao fenômeno contemporâneo da imigração proveniente de países da África e da Ásia para a Europa, transformam o panorama cultural, político e religioso da “Velha Europa”.

Este capítulo tem, por fim, o objetivo de apontar como o estudo dos mecanismos contemporâneos de subalternização da mulher negra africana, a partir do passado da experiência das “resgatadas da escravidão” precisa cada vez mais analisado e dimensionado a luz também da inserção subalterna dos países da África no processo de Globalização.

II. Reflexões Sobre o Ensino colonial em África: trajetórias da instituição escolar no antigo Sudão (1889-1952)¹

Instituição fundamental para o enquadramento das populações africanas na hierarquia das relações coloniais, a escola em África e sua história têm suscitado relevantes reflexões que permitem perceber o enquadramento dos corpos da criança e da juventude ao corpo e ao papel social que se esperava dos educandos, como súditos dos impérios e áreas de influência coloniais.

Em conjunto com as escolas coloniais, surgiam também as primeiras instituições escolares públicas na Europa Ocidental e na América Latina. O ensino se colocava como meio de conduzir povos e espaços periféricos do mundo para o rumo da civilização.

A proposta deste capítulo é convidar para reflexão sobre a instituição escolar, levando em consideração no seu processo o desenvolvimento das primeiras escolas de artes e ofícios, de alfabetização, dos liceus de ensino médio em África, pontuando que através dessa ampliação de horizontes pode-se perceber a circulação transnacional de princípios de subalternização de populações e estruturação de hierarquias sociais, através da constatação de conteúdos comuns que estavam presentes nas duas grandes experiências de educação que são contemporâneas e

1 A publicação original desse arquivo foi: SANTOS, 2012.

que, em alguns espaços, envolvem os mesmos agentes educadores e autores dos livros ‘para o ensino’.

Um conteúdo fundamental desse cruzamento do surgimento das escolas públicas e das escolas coloniais será o da educação para o trabalho, de modo especial, do que se denominava ‘educação artesanal’.

Para o exercício dessa análise que, em muitos momentos, para nós, poderá parecer o de olhar-se no espelho, foi escolhida a análise da trajetória da estruturação da instituição escolar no antigo Sudão, que no ano de 2010 foi dividido e tornou-se dois países: o Sudão do Norte e o Sudão do Sul².

Também nessa história do Sudão o ensino teve papel fundamental para legitimar as reivindicações de especificidades de povos e espaços no sul do país, que embasaram as reivindicações de separação e foram consideradas legítimas por parte da ONU e da opinião pública internacional.

Por esse motivo, o objetivo deste capítulo é analisar, no caso sudanês, a estreita relação entre educação, hierarquia de populações e designação de espaços geográficos, religiosos e sociais. Para tanto, ele será dividido em duas partes, as quais tratarão, respectivamente, da educação artesanal e do ordenamento do mundo colonial, e da criação do Comboni College e da administração colonial no fim do colonialismo.

Educação Artesanal e Ordenamento do Mundo Colonial

No antigo Sudão, a educação escolar ocidental foi introduzida pelos padres e pelas religiosas do antigo Instituto das Missões pela Nigrizia (atuais Missionários e Missionárias Combonianos do Coração de Jesus). Quando os primeiros missio-

² Sobre a criação do Sudão do Sul em 2010, sugere-se assistir a entrevista “O Sudão do Sul, o país 193º - Parte 2”. Disponível em: <https://youtu.be/chkUTPisk-0>. Acesso em: 10 dez. 2021

nários chegaram com aquele que veio a ser Vigário apostólico da África central, d. Daniel Comboni, o espaço que compreendia o antigo Sudão era marcado pela presença das zaiwas, os locais onde ficavam as confrarias sufis, rotas de peregrinação islâmicas, de deslocamento de populações por conta de escravos para as áreas otomanas e de oásis e pequenas mesquitas, onde as crianças eram alfabetizadas em árabe.

Nesse local de intensa circulação de pessoas, ideias, práticas e também de escravos, o aprendizado ocorria no desenvolvimento das relações comerciais, e as crianças, de modo particular, viviam situações de ensino na rotina do trabalho familiar, do aprendizado da leitura e da escrita nas mesquitas ou por preceptores (no caso das que eram muçulmanas). Além disso, a tradição oral ensinava as hierarquias sociais, de trabalho e da cosmogonia das diferentes sociedades, islamicadas ou não, que estavam nesse grande espaço territorial, cultural e político que foi o Sudão anglo-egípcio até o ano de 1954, quando ocorreu a independência e o fim do mandato britânico.

Os missionários católicos eram vistos como mais uns atores internacionais presentes naquele espaço, desconhecidos por conta da origem e da língua que falavam, mas que eram submetidos às formas locais de acordo, interação e negociação para a manutenção de sua presença no Sudão.

Essa fragilidade da presença da Igreja afligia os padres que tinham a preocupação de construir sinais concretos da ação missionária, como o aldeamento missionário, a Igreja, a escola e as unidades agrícolas. Para o missionarismo católico, a forma de o cristianismo estar presente significava o que Riolando Azzi (1987) definiu como cristandade, ou seja, que o estabelecimento do cristianismo deveria significar a alteração das condições da civilização material, tornando-se concretamente presente e alterando os rumos das relações da sociedade, convertendo-a para Cristo e tornando-a o sinal terrestre da Igreja celeste.

No entanto, esses missionários não alcançaram êxito, e o ambiente local, antes visto como sedutor e motivador da ação, passou a ser negado e hostilizado, sendo necessário então construir-se uma alternativa às demais sociedades existentes, construindo uma própria, que se fortaleceria por ser a negação das demais e por superá-las pelo contraste da sua eficiência catequética, escolar e econômica.

No ano de 1876 D. Comboni comprou terras e criou a colônia antiescravista de Malbes (SANTOS, 2000). Essa seria uma alternativa para a insegurança do próprio trabalho missionário, na medida em que as aldeias missionárias eram, por vezes, atacadas por mercadores de escravos, e era também um espaço que deveria claramente se contrapor às zawayas e às sociedades tradicionais que impunham, a cada instante, limites e negociações para a manutenção da presença missionária.

Contudo, o fato de estarem tão interdependentes dessas estruturas locais colocou esses missionários num papel privilegiado de mediação entre as sociedades islâmicas e tradicionais e as autoridades egípcias e otomanas que controlavam o Sudão e, posteriormente, as autoridades inglesas.

Em 1885, Comboni já havia morrido e suas missões foram convulsionadas pela revolta islâmica, liderada por Muhammad Ahmad Ibn Allah, considerado Mahdi (O bem guiado), que construiu uma série de políticas de alianças com os povos do Sul e do norte do Sudão e que impôs pesados limites às presenças otomana, egípcia e inglesa. Um grupo de missionários e seus catecúmenos foram feitos prisioneiros, e os missionários que escaparam com seus bens, com as populações dos aldeamentos e os catequistas, se transferiram do centro do Sudão para o sul do Egito, para as cidades de Wadi Halfa e depois Gezira.

O custo financeiro e moral dessa transferência foi altíssimo para os missionários, mas justificado para as autoridades eclesiásticas sob o princípio de que era necessário salvar o trabalho missionário católico e isso significava, concretamente, o deslocamento material, financeiro, de infraestrutura e populacional para

uma região ‘menos ameaçadora’ e já sob influência colonial britânica (SCHERMANN, 2005).

Nesse processo de deslocamento percebeu-se que o trabalho missionário não tinha a oportunidade de crescer pela via do proselitismo. O fundamental era conservar a cristandade já conquistada, e, para isso, a construção de uma escola de artes e ofícios se fazia de fundamental importância.

Na ausência da possibilidade de proselitismo e batismo, criavam-se escolas, construiu-se um prédio-fortaleza, abrigo do mundo externo, e controlavam-se os corpos dos jovens refugiados e das crianças com o ensino do trabalho manual, ‘adequado para os indígenas’, na medida em que direcionava a energia dos ‘instintos’ para a construção da civilização.

A escola de Gezira funcionou de 1889 a 1905 e foi dirigida nos seus primeiros pelo padre Casemiro Giacomelli. Apostando na educação dos sentidos e da sensibilidade, a escola, sob a orientação de Giacomelli, enfatizava o trabalho manual, a educação musical e o teatro para a elevação e o desenvolvimento de instintos superiores nos catecúmenos (ACR - A/145/8 – *Giornale Padre Casemiro Giacomelli*, 1882-1902).

A escola recebia crianças da sociedade circundante, que tinha, em muitos casos, laços de parentesco e religiosos muito próximos com os moradores da escola de Gezira. Os padres, já sob legislação britânica, recebiam em suas escolas crianças não católicas, as quais aprendiam nos ofícios o seu papel dentro da hierarquia de populações do Império.

Os materiais escolares e o mobiliário eram construídos, segundo os missionários, de acordo com as especificidades de tamanho e idade dos seus alunos. Essa preocupação também podia ser percebida nas missões dos Padres de Nossa Senhora da África (conhecidos como Padres Brancos) que construíram escolas na Argélia para crianças muçulmanas.

Nas escolas dos Padres Brancos ensinava-se a geografia colonial, alfabetizava-se no francês e se ensinava, investindo-se para isso modernos recursos educativos, a biologia do corpo humano (LEBLOND, 1938). Para estas aulas, em particular, as crianças tinham acesso a encartes do corpo humano, aprendendo, de forma lúdica, a fisiologia e a anatomia.

Nas escolas francesas do início do século, bem como nas italianas, as fotos e os relatos dos missionários eram muitas vezes censurados. A revista missionária dos Padres Combonianos, *Nigrizia*, chegou a ser censurada em algumas dioceses porque colocavam na sua capa homens e mulheres nus, que, mais do que ilustrar, demonstravam outra forma social de lidar com o corpo. Além disso, em muitas escolas religiosas e públicas do ensino elementar os encartes para estudo do corpo humano, semelhantes aos que eram usados nas escolas argelinas pelos missionários de Nossa Senhora da África, não eram permitidos. Assim como na censura das revistas, mostrar o corpo numa dimensão tão profunda e detalhada poderia despertar uma percepção de corpo que talvez extrapolasse as possibilidades do seu controle social e o impediria de ser ‘corretamente educado’ e ‘controlado’.

No entanto, nas escolas africanas sob responsabilidade dos padres brancos ocorria a forma inversa de ensinar. Trabalhando com a documentação produzida por esses missionários, como acontece com a dos padres da *Nigrizia*, percebe-se em muitos casos, especialmente nos que se dedicaram ao ensino, a percepção do que poderia ser chamado de um ‘darwinismo às avessas’. Ou seja, como as crianças não brancas tinham, do ponto de vista do olhar racionalista da ciência e do entendimento católico sobre o mundo não europeu, maior propensão para o desenvolvimento corpóreo e sensual, ele poderia ser amplamente usado na educação, apelando-se para uma aprendizagem afetiva, sensorial, que estimularia o uso do corpo para o trabalho e as expressões artísticas (ACR - A/24/2 – *Diario Colonia Anti Schiavista. Gezira*, 1894-1905). Assim, a educação para o trabalho

deveria utilizar também as expressões musicais, a dança, a pintura e a escultura, de modo que os ateliês missionários tornaram-se instituições importantes que incorporaram as concepções artísticas e estéticas locais para os seus ideais de educação, hierarquização de populações e construção das condições materiais do estabelecimento do empreendimento evangelizador católico.

Na escola de Gezira, a rotina era marcada pelo controle do relógio e pela administração do tempo que poderia ser considerado ‘ocioso’. Com base também na experiência jesuíta do controle do trabalho e da produção, a educação artesanal oferecida em Gezira destinava-se ao abastecimento das necessidades da escola e também à formação de súditos ordeiros e colaboradores da empresa civilizatória do trabalho, empreendida pelos ingleses.

Com base na experiência da escola de Gezira, que durou até 1905, foram estruturadas diversas escolas artesanais, as quais funcionavam muito interligadas às necessidades de autossustento e manutenção de infraestrutura do trabalho missionário.

Em 1910, os Missionários Combonianos, na época conhecidos como “Verona Fathers”, criaram no sul do Sudão a escola de artes e ofícios de Wau, que se destacaria pelo uso de moderna tecnologia e iria expandir a dimensão da formação técnica qualificada, dentro do processo de hierarquização de populações do sul, em referência a Khartum, onde se situava a administração do condomínio anglo-egípcio e o inglês era a língua da gestão, e o árabe, de comunicação.

Em torno da escola artesanal de Wau consolidou-se o ensino ‘para os povos do sul’, das línguas locais e da clara negação da expansão do ensino do árabe, uma vez que esta poderia trazer, no seu bojo, a ameaça do proselitismo islâmico.

Tal visão, corroborada pelos ingleses, alimentava mutuamente a divisão política e missionária do Sudão, onde as fronteiras estabelecidas por ambos se reforçavam e consolidavam o princípio de que o Sul deveria ter uma administração

distinta e subalterna ao norte. Para os missionários, tal divisão era interessante, porque de fato poderia permitir o desenvolvimento de um estabelecimento das bases materiais da cristandade e do êxito da presença católica nessa região de África.

Assim, consolidou-se primeiro na discursividade colonial e missionária o princípio da distinção do sul em relação ao norte, separação que deveria ser consolidada por um sistema de ensino que garantisse a subalternidade do sul, para não se chocar com os interesses ingleses, mas que ao mesmo tempo conferisse à Igreja missionária na região uma série de proteções e direitos de tutela, o que conferiria a possibilidade de êxito à ação missionária católica.

As escolas artesanais e os ateliês missionários traziam para o seu interior os artistas tradicionais dos diferentes povos do sul do antigo Sudão e conferiam a esses e aos catequistas locais o importante papel de construção da infraestrutura material e eclesial para a consolidação da tutela católica sobre ‘os povos indígenas’.

A educação passa a ser vista como meio para fazer esses povos retornarem à sua ‘essência primeira’, porém conduzida de forma moderna para o serviço ao trabalho e para a consolidação da ordem colonial/civilizacional.

As expressões afetivas das crianças e dos jovens, como o sorriso e a ternura dos gestos, são sinais publicados nas capas da revista *Nigrizia*, que reforçava no campo da narrativa o princípio de que a educação dos nativos deveria basear-se no aprimoramento dos “instintos primevos” e buscara elevá-los, através de uma educação afetiva e coercitiva do corpo, para o “grau da civilização”, já “intrínseco, porém ainda não revelado”.

As escolas artesanais eram hierarquizadas por idade e destinavam-se somente aos meninos. As mulheres e meninas eram alvo da catequese nos aldeamentos missionários e dos trabalhos domésticos dentro deles. O mobiliário era adequado à faixa etária dos alunos, e a sofisticação e modernidade dos instrumentos do tra-

balho e da técnica eram exaltados como forma de inserção da África no cenário internacional da produção feita com fins civilizatórios, e com trabalhadores “fiéis, dedicados e dóceis”, segundo os princípios do que a encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII (1891), esperava da relação entre patrões e empregados.

O primeiro princípio a pôr em evidência é que o homem deve aceitar com paciência a sua condição: é impossível que na sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível. É, sem dúvida, isto o que desejam os Socialistas; mas contra a natureza todos os esforços são vãos. Foi ela, realmente, que estabeleceu entre os homens diferenças tão multíplices como profundas; diferenças de inteligência, de talento, de habilidade, de saúde, de força; diferenças necessárias, de onde nasce espontaneamente a desigualdade das condições. Esta desigualdade, por outro lado, reverte em proveito de todos, tanto da sociedade como dos indivíduos; porque a vida social requer um organismo muito variado e funções muito diversas, e o que leva precisamente os homens a partilharem estas funções é, principalmente, a diferença das suas respectivas condições.

Pelo que diz respeito ao trabalho em particular, o homem, mesmo no estado de inocência, não era destinado a viver na ociosidade, mas, ao que a vontade teria abraçado livremente como exercício agradável, a necessidade lhe acrescentou, depois do pecado, o sentimento da dor e o impôs como uma expiação (RERUM NOVARUM, 2002).

O trabalho e a consideração hierárquica das obrigações dos superiores para com os subalternos deveriam suscitar em todo o mundo moderno o sentimento de obrigação recíproca. De acordo com a *Rerum Novarum*, tal obrigação recíproca deveria ser assentada nos valores cristãos do respeito à propriedade e à hierarquia social. No caso das colônias, no fomento à educação ao trabalho como forma de “castigo benemérito” para o “selvagem corpo” do homem africano.

O que uniria os trabalhadores da Europa e da África nos laços hierárquicos da subalternidade da relação com os detentores dos meios produtivos seria o princípio da caridade, apresentado no contexto do século XIX como o verdadeiro sentimento e elo de ligação que tornaria o trabalho o caminho divino para a ordenação do mundo e a hierarquização de populações.

Essa caridade deveria ser embasada em saberes produzidos sobre as sociedades não europeias, os quais deveriam circular e ser conhecidos nas escolas. Essas informações deveriam apontar que o reverso do desperdício e da revolta social era a perdição do mundo colonial, no caos e nas trevas, de uma existência sem a intervenção europeia.

Nesse contexto, saberes, imagens e experiências de África dos missionários começaram a ser ensinados em livros religiosos, textos de história e nos primeiros quadrinhos infantis católicos, os quais celebravam personagens emblemáticos que representavam o ‘mundo selvagem’. O interlocutor e narrador dessas histórias era, em grande parte, o padre missionário branco.

As crianças que dependiam da educação católica artesanal na Europa, filhas de operários em difíceis condições de vida e crianças africanas nas escolas de artes e ofícios, aprendiam com o trabalho manual a forma de inserção hierárquica e subalterna, em que as crianças não brancas eram ainda mais subalternas, porque hierarquicamente consideradas mais ‘necessitadas’ que as crianças pobres das periferias do mundo industrial italiano, francês e alemão.

Além disso, a preocupação didática com a infância nas escolas públicas e nas escolas coloniais começou na década de 1930 a ganhar um importante destaque. Autores e autoridades civis e religiosas ligadas ao processo de educação das massas circularam no universo didático das escolas coloniais e da educação dos filhos de operários, e, assim, crianças europeias e africanas aprenderam os mesmos conteúdos sobre quem eram os seus ancestrais. É celebre o relato de Leopold Sedar

Senghor, que veio a ser o primeiro presidente do Senegal: ele dizia ter aprendido na escola que “seus antepassados eram os gauleses”. No universo das colônias britânicas em África havia preocupação com a forte evasão escolar. Uma das razões apontadas era que elas não conseguiam se ver retratadas nos livros de história, que contavam o passado da nação colonizadora. A solução adotada foi a de acrescentar, ao final de cada capítulo, uma parte de mitos e fábulas africanos, onde as crianças aprenderiam sobre o seu passado (SCHERMANN, 2008). Acreditava-se que com o advento da escola e da administração colonial o ‘genuíno passado africano’ havia sido destruído, e que caberia à escola criar um novo passado para poder envolver e criar condições de controle sobre os insubordinados alunos das escolas artesanais e de educação elementar.

Se no sul do Sudão as escolas de artes e ofícios tiveram um papel importante de ordenamento e hierarquização de populações para o êxito do projeto colonial e do trabalho missionário, em Khartum foi criado em 1929 o Comboni College, fundamental para formação de quadros administrativos de alto nível e da elite local, que teve postos chaves na administração do Sudão no pós-independência, em 1954. No próximo item será analisado o papel dessa escola, bem como suas relações com a criação de quadros políticos que, já no outono do colonialismo na região, foram fundamentais para o processo de transição da independência e para a relação neocolonial com a Inglaterra em meados da década de 1950.

O Comboni College e a Administração Colonial no Fim do Colonialismo

Em 1898, o coronel Kitchner derrotou na batalha de Karari as últimas forças do Estado islâmico mahdista no Sudão, que durante 17 anos impusera fortes limites à expansão inglesa no coração da África centro-oriental, além de reveses militares e financeiros.

Coube aos missionários o legado da experiência mahdista de ordenamento e hierarquização das populações. Sobre essa herança os ingleses construíram a legislação colonial, e os missionários católicos e suas escolas e missões tiveram um papel importante na consagração e no aprofundamento de hierarquias de subalternização de populações dentro da administração anglo-egípcia.

Os missionários de d. Comboni herdaram esse legado, sobretudo porque alguns deles e algumas religiosas foram prisioneiros do Estado mahdista e, durante o tempo em que estiveram com o Mahdi, desempenharam um importante papel de mediadores com os demais prisioneiros. Além disso, na interação com o líder Muhammad Ahmad construiriam narrativas e experiências sobre a diversidade das populações que apoiaram o Estado mahdista. Essa participação foi valiosa para a construção das políticas territoriais e de controle de população do Sudão, no alvorecer do século XX.

O Comboni College foi criado como uma forma de consagrar a presença missionária, a despeito da não possibilidade expressa de proselitismo. A alternativa de abertura de escolas se colocava quando havia impedimento para o desenvolvimento da ação missionária proselitista. No entanto, a presença católica se adensou e se aprofundou com a escola no meio das elites sudanesas do norte do antigo Sudão.

Esse fato é tão eloquente que coube aos missionários professores do Comboni College a tutela dos filhos de Muhammad Ahmad até a fase adulta. Além disso, os principais quadros da administração colonial e pós-colonial foram formados na escola. Sobre a experiência de ser aluno de uma importante escola colonial que tinha esse papel de formadora de quadros administrativos e sobre o ensino recebido, gostaria de destacar aqui o belo relato do escritor Chinua Achebe, da Nigéria, que é bem ilustrativo:

Talvez seja mera coincidência, mas os ex-alunos do Government College de Umuahia tiveram um papel destacado no desenvolvimento da moderna literatura africana. O fato de que tantos colegas meus – Christopher Okigbo, Gabriel Okara, Elechi Amadi, Chukwuwmeke Ike, I. N. C. Aniebo, Ken Saro-Wiwa e outros – frequentaram a mesma escola deve chamar a atenção de qualquer um que tenha familiaridade com essa literatura. O que liamos na biblioteca da escola de Umuahia eram os mesmos livros que os garotos ingleses liam na Inglaterra – A Ilha do Tesouro, Os anos de escola de Tom Brown, O Prisioneiro de Zenda, David Copperfield. Eles não falavam sobre nós ou sobre pessoas como nós, mas eram histórias emocionantes. Mesmo histórias como as de John Buchan, em que os homens brancos lutavam heroicamente e derrotavam os repulsivos habitantes nativos, não nos perturbavam no início. Mas tudo isso acabava sendo uma excelente preparação para o dia em que teríamos idade para ler nas entrelinhas e fazer indagações (ACHEBE, 2012, p. 29-30).

Os jovens cristãos, que eram poucos, conviviam com jovens muçulmanos do Norte e coptas, o que configurava à instituição um ambiente de grande diversidade étnica e religiosa. O papel dos padres educadores era o de colaborar e formar uma juventude capaz de administrar as condições de coexistência da Igreja com a administração colonial britânica.

O Comboni College tornou-se modelo de ensino e formação de quadros administrativos e da convivência hierarquizante dos diferentes súditos coloniais. Acreditava-se que a força do exemplo e do convívio de alunos cristãos e não cristãos levaria estes últimos a serem progressivamente “trazidos para o seio da fé correta”, uma vez que esta, além de garantir a salvação da alma, dominava os códigos intelectuais e morais necessários para a inserção na ordem civilizatória do Império Britânico.

Sobre o papel da escola e a tutela missionária sobre ela, destaca-se o seguinte depoimento de um antigo professor da Escola, padre Francesco Cazzaniga, à Re-

vista Missionária Além-Mar, no ano de 1957, já no contexto da independência do Sudão:

Há quem atribua a salvação das missões no sul do Sudão, durante esse período crítico que estão a atravessar, ao nosso Colégio. O povo e o governo estimam-nos e conhecemo-nos só por meio desta obra.

Atualmente estudam na nossa Escola dois filhos do Mahdi; os filhos do ministro das Finanças, do ministro da Saúde, do ministro do Local Government; muitos filhos de deputados, dos chefes da política etc. Muitos dirigentes do país saíram do nosso Colégio. Consequências: benefícios, facilidades, auxílio aos missionários, apreciados e até amados.

Há trinta anos, o povo insultava o missionário, agora já não. Apesar do regulamento rígido, o povo prefere enviar os filhos ao Comboni College, devido à seriedade da formação cultural e humana que recebeu nele. Basta ver o horário escolar, para termos uma ideia disso: aulas das 7:10 horas até às 1:30, e das 16:10h até às 18:30, estudo. Praticamente os rapazes passam o dia inteiro com os missionários (COMBONI COLLEGE, 1957, p. 17-19).

No entanto, no alvorecer da década de 1950, marcado por grandes protestos e lutas nacionalistas que apoiavam os ideais nasseranistas de fim da presença colonial no Sudão e de união política com o Egito para o fortalecimento do pan-arabismo e da luta de independência da Argélia, muitos intelectuais muçulmanos oriundos do Comboni College, bem como os que estudaram na Inglaterra e em outros países do mundo árabe, defenderam a nacionalização de todas as escolas.

A divisão do país, consagrada pela divisão do caráter do ensino – escolas artesanais no sul e o Comboni College no norte –, era identificada como produtora da grande desigualdade e fonte de sustento das ações coloniais. Tal constatação levou os primeiros governantes do Sudão a nacionalizarem as escolas católicas no país, ação que já vinha ocorrendo em outros países africanos, atingindo também outras congregações missionárias. Diante disso, os Padres Combonianos publica-

ram no editorial da revista portuguesa *Além-Mar*, também de propriedade deles, o editorial intitulado “A Escola na África”, no qual expressaram os seus anseios e preocupações:

Muitas vezes, a Igreja arcou sozinha com todo peso da escola. Encontrando-se com uma vasta rede escolar, “teve um monopólio no campo do ensino, mas não considera como um direito este monopólio que, aliás, nunca pediu (Memorandum dos bispos congolese para a educação nacional, 1961). Foram as circunstâncias históricas que determinaram esse monopólio.

Hoje a escola católica em África é objeto de crítica por parte dos governos e vê muitas vezes postos em discussão os seus direitos. Em certos casos (Sudão e Congo Brazzaville) viu-se violentamente nacionalizada e os seus edifícios confiscados sem alguma indenização (A VOZ DA IGREJA, 1966).

A medida tomada pelo general Nimeri, que governou o Sudão logo após a independência, em 1954, foi a de nacionalizar as escolas, mas de manter a separação educacional no país, através da imposição da arabização da língua e dos costumes, como a única via de participação política, de direito de ingresso nos serviços públicos e de participação nos pleitos políticos.

Diante disso, as escolas católicas existentes no sul do Sudão tiveram o papel de continuar formando a mão de obra braçal que se dedicou ao processo de modernização do país, de construção de estradas e do oleoduto para a exploração do petróleo. Além disso, muitas populações dessa região migraram para os arredores de Khartum, em busca de melhores condições de vida e de trabalho, e permaneceram em situação de desabrigado e miséria, por conta da fortíssima concentração de renda em torno das cidades mais importantes do norte.

Tal forma desigual de construção da nação fomentou os movimentos de separação, o mais conhecido dos quais foi o SPLM (Sudan People's Liberation Movement), comandado por John Garang. Os Missionários Combonianos tiveram

aí grande importância, em razão do apoio e, em diversas situações, do engajamento mais político e mais efetivo no encorajamento a esse movimento, por conta da política de arabização do norte, que resultou também em diversos conflitos com os missionários, expulsões temporárias e confisco de bens.

A educação constituída nos moldes coloniais do desenvolvimento separado foi ressignificada como base para a sustentação da diversidade étnica do sul, que era vista como ameaçada pelo norte.

No processo contemporâneo, cujo ápice foi a separação formal do país em 2010, as missões combonianas no Sul e suas escolas foram chaves para a organização, reivindicação política e apoio de infraestrutura para o movimento de separação do sul.

As escolas, já na década de 1960, ampliaram-se para o ensino médio, e nos anos 1980 foi criada a Universidade de Juba, com forte apoio dos missionários católicos. O modelo da Igreja foi importante para o desenvolvimento do ensino secundário no sul do Sudão a partir da década de 1960, uma vez que era necessário formar quadros administrativos em níveis mais elevados para sustentar a presença da Igreja local, do ponto de vista político, e liderar os movimentos de contestação da arabização da cultura e da administração geral do país, empreendida pelo governo Nimeri.

Desenlace

O percurso das escolas artesanais e dos liceus no Sudão foi profundamente marcado pelos projetos missionários e coloniais para os diferentes povos desse importante espaço no coração da África centro-oriental.

O ensino das línguas locais e as visões sobre a infância africana eram condicionados ao papel que esperavam para a África dentro da ordem política inter-

nacional da primeira metade do século XX. A formação dos artesãos foi bastante enfatizada como forma de se criar uma sociedade alternativa às existentes no local. Contudo, no pós-independência essa orientação foi ressignificada, tornando-a um elemento de singularidade de uma “autêntica cultura tradicional não islâmica do sul.”

A produção didática e os prédios das escolas eram a possibilidade de materialização de um projeto de cristandade que não se efetivou pelo controle efetivo das sociedades ‘nativas’, mas pelo papel de mediação que os religiosos estabeleceram com as diferentes populações do Sudão e a ordem colonial britânica, que no Sudão funcionava em regime de *condominium* com o Egito.

Como o sentido cristão do trabalho foi o principal conteúdo que marcou as escolas artesanais que surgiram no contexto de estabelecimento de educação para as massas, envolvendo, em muitos casos, os mesmos educadores e autores didáticos, constituiu-se ao mesmo tempo, para crianças europeias e africanas, a hierarquia de trabalhadores brancos e não brancos, e o binômio raça-trabalho tornou-se a chave para a maior ou menor aproximação entre esses dois universos.

A criança proletária e a não branca foram aproximadas pela escola e pela educação para o trabalho, na leitura pela qual elas estariam nas periferias das sociedades modernas, no caso das primeiras, e da civilização, no caso de todas as crianças não brancas. Se o trabalho era a ideologia para o combate à “vadiagem e delinquência” na Europa, no mundo colonial, em especial na África, era a forma de controlar “os instintos e a barbárie”, etapas anteriores à visão capitalista e racialista de progresso do alvorecer do século XX.

Figura 1 – Prédio da escola de Gezira com o corpo docente, alunos e habilitações representadas – carpintaria, alfaiataria e sapataria.
Gezira, 1896. Archivio Fotografico Comboniano – Roma



Figura 2 – Aula de carpintaria na escola artesanal Saint Joseph.
Wau, 1910. Archivio Fotografico Comboniano – Roma



Figura 3 – Sala de aula da escola elementar – Missionários Combonianos, sul do Sudão, 1987. Fundo Nigrizia, localidades Nyala-Kalma-Bielil.



Devo mencionar um a um cada pássaro que voa
Ou que pousa na barreira abaixada da fronteira?
Se fosse um pardal — a cauda já estaria no exterior
E o bico ainda na pátria. E além do mais, como se agita!

(SZYMBORSKA, Wislawa. *Um amor feliz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.)

PARTE 2 - Narrativas missionárias e trajetórias do Catolicismo em África: reflexões e desafios

III. Descrevendo os Muçulmanos: Disputas Narrativas e Conquista Espiritual do Sudão nos Relatos do Padre Joseph Ohrwalder (1890-1900)¹

Considerada a maior revolta anticolonial do século XIX, a *Mahdiyya*, ou a Revolução Mahdista no Sudão (1881-1898), teve como um dos protagonistas o grupo dos missionários do Istituto della Missione per la Nigrizia (atuais missionários combonianos do coração de Jesus). Eles desenvolveram o duplo papel de explicar e categorizar a complexa realidade social e religiosa que se descontinava dentro do califado islâmico instituído em Ondurman por Muhammad Ahmad Ibn Allah (1831-1885), além de nela intervir.

Desse grupo destacou-se a figura do padre Joseph Ohrwalder. Foi ele quem assumiu os papéis de tradutor, organizador e mediador entre os europeus e os cristãos convertidos na África para a construção da ordem social e política na *Mahdiyya*, ou a Revolução Mahdista.

O objetivo deste capítulo é destacar de que maneira a construção da narrativa do padre Ohrwalder, bem como de alternativas de evangelização sob a *shariah* islâmica, aponta como a integração entre os missionários e o califa Rasul Allah foi possível graças tanto à disputa e às negociações em torno da disciplinarização dos corpos das “populações nativas” do Sudão como ao binômio admiração/repulsa

1 A publicação original desse arquivo foi: SANTOS, 2014.

nos campos doutrinários e textuais entre as autoridades religiosas do cristianismo e do islamismo.

Neste capítulo, serão apresentados o ambiente e o contexto histórico da conquista colonial do Sudão anglo-egípcio (atuais República do Sudão e Sudão do Sul) e o processo de missão católica nessa conjuntura. A partir dessa caracterização, serão analisadas as experiências religiosa, histórica e política do padre Joseph Orhwaldor, destacando de seus textos as formas de construção de mediação missionária numa realidade em profunda transformação e claramente adversa para o trabalho evangelizador.

Por fim, dar-se-á destaque à maneira como as narrativas sobre a experiência da Mahdiyya construídas por historiadores e missionários permitem perceber os processos de hierarquização de populações, de caracterização do processo colonial do Sudão e o papel do islã local como remodelador das relações colonizador/colonizado. No caso dos religiosos, no fim da Mahdiyya, em 1898, coube a eles o papel de informar os processos de hierarquização das diferentes populações, bem como de transmitir a herança política do que foi a história da Mahdiyya ou Revolta Mahdista no Sudão.

A Fundação da Cidade de Cartum e a Estruturação Missionária na Relação com o Islã

A administração egípcia se estabelece na década de 1820, com a chegada de funcionários, militares e comerciantes de diversas origens do Império Otomano e também dos consulados europeus, primeiramente na cidade de Cartum, fundada em 1824, e em seguida nas missões católicas que se estabeleceram nas regiões meridionais do Sudão, sobretudo de origem austro-húngara.

O Sudão, que outrora conhecera os sultanatos Funj, do Darfur e demais potências regionais, passa, então, por uma administração nova, marcada, no campo econômico, pelo desenvolvimento da produção agrícola de larga escala, com emprego da mão de obra das diferentes populações que estabeleceram acordo com emprego da mão de obra das diferentes populações que estabeleceram acordo com os administradores egípcios e que contavam também com a utilização da mão de obra escrava.

Isso resulta na expansão do tráfico interno de escravos, o que provoca processos de deslocamentos populacionais forçados no sul do Sudão, desestruturando antigas relações de poder herdadas dos sultanatos. Na região norte, onde se encontra uma grande concentração de populações arabizadas, os “turcos” - como os egípcios e pessoas de diferentes origens a eles ligados eram chamados localmente - reforçaram antigos papéis de liderança e de poderio econômico para as ordens sufis que lá existiam desde o período anterior à formação do sultanato Funj.

Além disso, as *zawiyas*, que eram centros rituais sufis, tinham também propriedades agrícolas que tiveram a produção direcionada para o mercado externo, atendendo às demandas egípcias. Cabe ressaltar que muitas delas tiveram seus limites territoriais ampliados devido ao aumento do prestígio dos líderes e das famílias dos homens santos das ordens sufis favoráveis à ocupação egípcia e colaboradores também dos processos de reestruturação das atividades agrícolas.

No campo das relações de troca e de comércio, a figura do *jialaba*, segundo Bjorkelo (1989), Holt (1958) e Hill (1959), também sofre uma transformação na interpretação do seu papel social, deixando de ter o sentido de comerciante de longa distância e passando a ser associado, devido ao incremento da escravidão, ao papel do traficante de escravos. Esse processo de associação dos *jialabas* somente ao tráfico fez que os grandes comerciantes ligados às ordens sufis no norte do Sudão buscassem se diferenciar conceitualmente dessa figura, o que concorreu

para tornar o terreno ainda mais pejorativo. Os *jialabas* passaram a representar, do ponto de vista da administração egípcia e das elites islâmicas do Sudão, grupos “semibárbaros”, porém necessários para o desenvolvimento da escravidão que abastecia os exércitos de ocupação e para a dinamização da agricultura.

A partir das formas de inserção das populações do norte e da zona meridional dos Sudão no projeto econômico egípcio, estruturou-se uma divisão territorial que respeitava os antigos poderes regionais. Foram criadas as províncias de Dongola, Berber, Cordofan e Sennar. Estas eram controladas por *paxás*² e por uma hierarquia administrativa e militar que garantia o recrutamento de soldados, a produção agrícola, o desenvolvimento da escravidão e o recolhimento de impostos.

A submissão de populações não muçulmanas ao pesado trabalho na lavoura de exportação, bem como a violenta extração de impostos, gerava nas populações e em lideranças locais um forte sentimento de descontentamento e revolta, que era “pacificado” por expedições punitivas.

Na década de 1850, além das modificações das estruturas fundiária, comercial e de poder, as missões católicas foram estabelecidas e logo se colocaram como potências regionais, empreendendo projetos agrícolas que rivalizavam com as *zawiyas* e com as populações não aliadas. Além disso, os religiosos iniciaram uma vigorosa campanha contra o tráfico de escravos, atividade que se tornou, em contrapartida, cada vez mais forte por gerar riquezas e compensar dificuldades de muitas populações empobrecidas pelo mau êxito na agricultura na zona meridional.

As missões católicas se intensificaram a partir dos anos 1870, com a fundação do Istituto della Missione per la Nigrizia, criado pelo vigário apostólico da África Central, Dom Antonio Daniele Comboni (1831-1881). O instituto foi a

2 Segundo Fluer-Lobban, R. Lobban Jr. e J. O. Voll, “Pasha” era o mais alto posto na antiga administração egípcia e na hierarquia militar, correspondendo ao título de governador geral. De acordo com o *Dicionário Houaiss*, a grafia em português é “paxá” (FLUER-LOBBAN; LOBBAN JR.; VOLL, 1992, p. 17).

principal organização a atuar em Cartum, Darfur e Sennar até o fim da Segunda Guerra Mundial.

Os religiosos da instituição tiveram uma importantíssima produção epistolar que tornou possível um conhecimento maior da diversidade islâmica no Sudão, resultando na fundação da primeira revista missionária italiana. Também foram inovadores na utilização da fotografia missionária.

No entanto, os missionários da *Nigrizia* ganharam destaque quando se tornaram prisioneiros do Mahdi e dos mahdistas, em 1882. Os limites do trabalho evangelizador e a fragilidade da condição feminina das religiosas num contexto de guerra europeia e colocaram a Inglaterra num papel de protagonismo. O país teve de resolver a situação de religiosos homens e mulheres, de diversas nacionalidades, católicos, prisioneiros de um poder local muçulmano e não súditos da Inglaterra, que estavam numa condição extrema de fragilidade e que encaranavam em si as contradições e os limites da conquista colonial e do poder “branco civilizado”.

Por outro lado, foi essa fragilidade que tornou os mesmos religiosos mediadores fundamentais da relação entre os poderes locais e a novidade advinda com a expansão colonial e a entrada das missões católicas. No próximo item, essas dimensões serão destacadas na análise da narrativa do padre Joseph Ohrwalder.

Descrevendo os Muçulmanos no Estado Mahdista: Os Relatos do Padre Joseph Ohrwalder

O apelo derradeiro do padre da *Nigrizia* Joseph Ohrwalder, prisioneiro do Mahdi entre 1882-1892, à opinião pública europeia de que a barbárie muçulmana na África deveria ser combatida foi um mandato claro para a Inglaterra iniciar o que se acreditava na época ser a “pacificação do Sudão”. Tal súplica correspondia aos anseios do general Wingate, que desejava um maior empenho britânico no

ataque aos mahdista e no estabelecimento do controle tanto sobre o Egito, que havia passado pelo movimento do general Urabi, quanto sobre o Sudão, que estava sob o domínio do califa Abdulahi.

Graças a esse pedido e a um relato publicado pelo padre Ohrwalder, a campanha na opinião pública para uma intervenção colonial direta, sob os auspícios de Wingate, aumentou significativamente. Foi nesse momento que o relato de Ohrwalder ao mesmo tempo contribuiu para a Inglaterra estabelecer o seu domínio no Egito e no Sudão e permitiu aos padres e às madres da *Nigrizia* a possibilidade de continuar a sua ação missionária na África.

Além disso, a obra de Ohrwalder teria influenciado toda uma construção posterior dos relatos de missionários prisioneiros na Mahdiyya, nos quais a ênfase no sofrimento e na situação de *escravos* seria a marca que garantiria uma dimensão martiriológica ao período em que permaneceram no “campo do Mahdi”.

No entanto, se é plenamente possível concordar com Zaccaria na sua análise a respeito do processo de produção da fonte de Ohrwalder, ainda resta uma gama de aspectos que perpassam tal fonte e que não foram analisadas pelo autor. Neles, percebem-se as interações dos agentes religiosos com o Mahdi e com as estruturas do Estado mahdista. Tais aspectos mostram o quanto, nos anos do “cativeiro” ou da “escravidão”, dada a incerteza do fim da Mahdiyya, os missionários, entregues a si mesmos, esboçaram táticas de sobrevivência e de interlocução tanto com o Mahdi quanto com o seu califa. Essas táticas demonstraram tentativas de integração em uma ordem social que escapava a todas as experiências políticas com os povos africanos vividas anteriormente pelos religiosos.

As fontes produzidas pelos missionários consistem na obra do padre Joseph Ohrwalder; nas cartas produzidas pelo padre Luigi Bonomi; na correspondência de Teresa Grigolini, madre superiora da missão de El Obeid, e da religiosa Concetta Corsi; nas cartas do próprio padre Ohrwalder durante a prisão; nos relató-

rios do padre Bonomi (1889); e nos diários escritos nos anos de 1930 por Teresa Grigolini e pela irmã Elisabetta Venturini.

A escrita desses diários e relatórios tinha o objetivo de explicar à Propaganda Fide e ao mundo a versão do que realmente ocorrera nos anos mahdistas, a fim de isentar ao máximo os missionários de qualquer investimento consciente naquele Estado que existira no Sudão. As cartas, escritas durante o evento, apesar do tom intimista e sofrido, destinavam-se tanto aos superiores quanto ao público num geral, uma vez que, com o tempo, muitas passaram a ser publicadas na revista *Nigrizia*. Isso só foi possível graças à colaboração de comerciantes árabes pagos pela sede da missão no Cairo. Eles conseguiram entrar nas áreas controladas pelo Mahdi e visitavam os missionários, levando notícias da Europa e correspondências.

Essa dimensão pública/privada das cartas convidava os leitores a viverem um *cativeiro* que acontecia em tempo real, fazendo-os adentrar no cotidiano do que era o Estado Mahdista por meio do “testemunho e do relato heróico e sofrido” dos prisioneiros que estavam na “linha de frente”.

Se para os europeus comerciantes, diplomatas e agentes consulares a missão de Cartum havia sido um refúgio, depois da vitória do Mahdi e da percepção de que os europeus deveriam evacuar a cidade e seus postos no interior, essa visão se transformou. De acordo com os depoimentos de Ohrwalder, Losi, Grigolini, Dichtl, Hanriot, para os missionários pesou o fato de deixar uma cristandade floriente nas mãos da “bufera mahdista”. A partir de então, as notícias e os relatos dos religiosos no “front” ganharam uma dimensão de “testemunho apostólico”.

As ausências e as dificuldades de conseguir notícias criavam uma comunidade de leitores aflitos pela libertação dos seus heróis cristãos, e, de certa forma, fazia-os esperar pelo iminente martírio dos *propagadores da fé*, que nunca veio. Percebe-se nas cartas dos missionários e dos seus superiores que havia uma expectativa pela salvação ou pela morte iminentes. Só uma ou outra opção daria um

fim digno para uma missão que fora destruída e seus catecúmenos reduzidos à escravidão, de acordo com Grigolini, Bonomi e Ohrwalder.

Essas cartas foram escritas ao mesmo tempo em que havia um esforço anglo-britânico, no campo da história, para explicar o que ocorria no Sudão. Por essa perspectiva, os relatos dos missionários e a narrativa histórica se alimentavam mutuamente e construíam um argumento que era muito mais uma crença de que o movimento mahdista era fruto da interação da *barbárie* dos povos *animistas* com o *fanatismo islâmico*, deflagrada pela *incompetência egípcia*. Assim, os olhares dos missionários prisioneiros repetiam, muitas vezes, nas suas cartas, destinadas ao público e ao privado, aquilo que era construído no campo intelectual a respeito da própria experiência histórica que viviam. Foi em momentos-limite, nos quais a necessidade de interagir com o Outro se fez presente, que apareceram nos relatos referências significativas que marcaram a riqueza da relação de alteridade com os muçulmanos.

Nos anos que antecederam a queda de El Obeid e Delen, importantes cidades onde estavam situadas as principais missões dos padres e das madres da *Nigrizia*, os religiosos tinham notícias das viagens proselitistas do Mahdi e da busca por alianças para combater os otomanos e egípcios. De início, encararam tal movimentação como mais uma “revolta indígena” contra as arbitrariedades egípcias, em que o aumento das taxações e do tráfico convergia com o período de seca e fome. No entanto, com o passar do tempo e com o aumento das adesões de muitos traficantes das zeribas, de povos que eram rivais entre si por razões de disputas regionais de mercado e de poder, e com a deserção de soldados das tropas otomanas-egípcias para o exército dos *ansar*, Ohrwalder passou a registrar o quanto a força da pregação do Mahdi conseguia criar um novo tipo de organização social que visava suplantar os laços construídos entre os otomanos-egípcios e os diferentes povos do Sudão:

Tais sucessos [do Mahdi] confirmavam para as pessoas a crença de que o dervixe transformaram em água as balas dos turcos. O seu poder crescia imensamente, nem tanto pelo aumento das armas, mas pela força moral que imprímia. Sempre novos adeptos corriam para ele, prontos a expor a própria vida (OHRWALDER, 1988, p. 45).

A figura do Mahdi e a construção da sua liderança messiânica causaram espanto e terror nos missionários, uma vez que ele acabou por se tornar uma voz a questionar a “inferioridade dos muçulmanos frente aos cristãos ocidentais”. A princípio, Muhammad Ahmad foi apresentado como um devoto ressentido da presença europeia, avesso às inovações modernas e às contribuições científicas e religiosas do “Ocidente”. Além disso, por volta de 1881, os religiosos ainda subestimavam o movimento e rotulavam os seus seguidores como uma multidão “perdida e desregrada” que o seguia em função do seu “carisma” e da fome que passavam. O Mahdi era visto como um líder que desejava proclamar a pureza da religião, assentado no apoio dos “nefandos traficantes de escravos”:

Há algum tempo, um dervixe de nome Muhammad Ahmad fazia falar de si. Ele havia percorrido o Sudão em hábito de monge maometano e havia suscitado o fanatismo religioso. Excitava as pessoas pregando a pureza da fé, afirmando que havia se corrompido aqueles que eram amigos dos cristãos. Ele conseguiu o apoio de muitos shayks e mercadores, fazendo-os prometer através do juramento que permaneceriam fiéis. Viajou também pelo Cordofan, onde se dirigiu particularmente aos ricos *jialabas* (traficantes de escravos) de El Obeid (OHRWALDER, 1988, p. 41-42).

O destaque dado por Ohrwalder à influência moral do Mahdi foi o aspecto que mais chamou atenção não só a sua atenção, mas também dos prisioneiros europeus da Mahdiyya. A partir da consolidação da liderança de Muhammad Ahmad, aliada às grandes vitórias militares contra os exércitos ingleses e egípcios,

os *ansar*, segundo os missionários, passaram a acreditar que o seu movimento e o seu líder tinham de fato as bênçãos *divinas*:

Depois dessa grande vitória, os árabes acreditavam ainda mais no Mahdi e eram persuadidos de que em breve haveriam de ganhar a Europa e o Mahdi haveria de esposar a rainha da Inglaterra. Olhavam para o Mahdi como um deus que fazia milagres (OHRWALDER, 1988, p. 32).

No entanto, se, por um lado, missionários como Ohrwalder e a madre Teresa Grigolini percebiam o aumento da liderança do Mahdi, por outro, na missão de El Obeid, dom Losi via tal movimentação como uma “convulsão indígena” que poderia ser resolvida com empenho britânico e egípcio. No entanto, tal intervenção não ocorria da forma “adequada” para o religioso e, cada dia mais, sentia-se a penúria econômica causada pelo avanço dos rebeldes (A/27/14/18 - Lettera D. Losi a M.R.P. Francesco).

O destaque de padre Losi à *ineficiência do governo* a respeito da possibilidade de proteção corresponderia, na verdade, a algo mais profundo. Como já havia sido apontado por Ewald (1990) no caso do Taqali nos Montes Nuba e por Nikkel (2001) no estudo sobre os Dinka, toda a rede de zeribas e a adesão de toda uma rede de autoridades/traficantes ao movimento mahdista. Diante disso, a perspectiva de obter êxito com uma intervenção vinda de Cartum ou do Cairo no Cordofan se tornava cada vez mais difícil.

Diante da ordem dada pela Propaganda Fide de colocar os missionários em local seguro, estes tiveram de decidir o que fazer com seus catecúmenos. Deixá-los, para dom Losi, era o reconhecimento do fracasso da missão e a possibilidade de vê-los se tornarem muçulmanos ou serem reduzidos à escravidão. Diante desse dilema, as missões de Delen e de El Obeid tardaram no processo de retirada e tal fato os tornou reféns das investidas mahdistas.

Nas cartas de dom Losi, em 1882, percebe-se o crescente desespero face ao aumento da desagregação da proteção egípcia e o quanto os ataques feitos pelos mahdistas aos Nubas afetavam a missão, uma vez que na dinâmica de sua constituição os polos missionários tinham o seu desenvolvimento imbricado com a sobrevivência dos povos que lhes eram próximos ou que os acolhiam.

Nossa posição aqui em Nuba não é mais sustentável: a Revolução impede a comunicação e, acima de tudo, as provisões: a fome que já existe vai crescendo e não se semeou na época em que era propício por causa da multidão de rebeldes e ladrões que infestam o campo. Estas são causas que por aproximadamente dois anos nos impedem de permanecer aqui. Os grãos de longe não podem vir pela mesma razão e, então, um retiro por um tempo é necessário. A Cristandade está na mesma condição da missão. Portanto, de bom grado, desce conosco para Cartum e assim não fica desamparada (ACR - A/27/17 - D. Losi. El Obdeid).

Havia a percepção do Mahdi como “falso profeta” e do caos que causava seu movimento da *hégira* para a ilha de Abba. O aumento do apoio das diversas populações *baggara*, que obtinham recursos cada vez mais pela *razzias*, se não atingia diretamente os missionários, afetava pelo menos aqueles que estavam em seu entorno.

Reorientação Espacial e Metodológica da Missão Face à Mahdiyya

A Mahdiyya, assim como o estabelecimento do domínio otomano-egípcio, significou um forte processo de deslocamentos populacionais. No esteio deles, vinham as missões de Nuba e El Obeid, antes do aprisionamento dos religiosos. Essa situação-limite, que se agrava à medida que aumentavam as adesões ao Mahdi, mostrava o quanto eram porosos os laços que conseguiam estabelecer e

como tinham a sensação de que o trabalho missionário, face a uma nova ordem que se impunha no Sudão, tinha de ser novamente estruturado:

Eu escrevi ao cônsul austríaco pedindo que obtenha para nós uma escolta do governo até Cartum. Mas já que o governo empenhou as tropas na guerra e na repressão da revolta e, sobretudo, porque, quando partiu a missão, metade da cidade gostaria de sair conosco, até aqui nos tirou pelo nariz com belas promessas e com várias desculpas. Depois nos arrastamos, comendo pouco na esperança de podermos nos mover de uma semana para outra. Também aqueles de Nuba encontraram-se em graves dificuldades, mas não posso mandar nada para eles. Através do correio e do telégrafo continuo a tratar da nossa causa com o cônsul, mas entre mandar, debater, receber resposta aqui não custa pouco tempo. Sabe-se bem o senhor com quanta angústia esperamos essa difícil retirada. Há dez anos que estamos aqui na porta em esforços sempre frustrados para entrar na *Nigrizia* e, agora, parece-nos não faltar mais nada, nem mesmo a língua aprendida. Isso é o mais mortificante de tudo. Nem todos os males, no entanto, chegam para prejudicar. O Senhor nos quer provar ainda um pouco mais e talvez queira que nos esforcemos em um outro local (ACR - A/27/17-5 - D. Losi a P. Sembianti. Fl. 20).

Diante da necessidade de “começar de novo” e tendo cada vez mais de contar com recursos próprios para defesa em uma terra que “nunca deixava de ser estranha” e cujos conflitos ganhavam cada vez mais uma dimensão global em função dos interesses imperiais britânicos na região, era preciso decidir novamente aqueles que deveriam ser “protegidos” e os que poderiam ser rechaçados pelas armas de fogo.

Não tinham mais esperança de retirá-los e o fizemos da mesma maneira que o Senhor quis: aqueles que estavam em Cartum telegrafaram a nós dizendo que estavam prontos para partir mediante uma permissão da Propaganda a d. Giulianelli. Aqueles de Nuba puderam nos enviar um negro com um camelo para que tivéssemos pelo menos um pouco de sal, café e açúcar, já que de fato estávamos em falta disso. Eles estão mais assediados que nós: *jialaba*, *baggara* e nubanos sempre em

torno, prontos para roubar coisas e escravos. São obrigados a andar em grupos com armas pelos rios e pelas florestas, com os rumores de guerra sempre presentes para extenuá-los. Portanto, se aqui está sempre mal, acolá está ainda pior. Nós estamos sempre sob o pesadelo de um massacre geral daqueles pobres irmãos. Arrastam-se diante das autoridades com sacrifício e humilhação para obter delas ao menos algumas providências. Em casa, invocam o Céu para que mostre o seu poder misericordioso (ACR - A/227/17-6 - D. Losi a D. Sembianti. El Obeid, 29 luglio, 1882. Fl. 21).

Para as sociedades filantrópicas italianas e austríacas, a “fraqueza” da missão era um motivo para fazê-la perder crédito, ainda mais com o aumento da popularização da trajetória do Mahdi. Foi com profunda preocupação que dom Francesco Pimazzoni fez o seu relato ao padre Sembianti, destacando como os custos do deslocamento das missões fez que os religiosos tivessem de ter o encargo de *sustentarem* “adultos que não tinham compromisso com o projeto cristão”, tornando o investimento econômico sem “sentido”.

Se aqueles que estavam no Cairo sob responsabilidade dos missionários, somados aos que padre Hanriot conseguira trazer, já mostravam a dimensão da “tragédia humanitária” que a missão se tornava, os êxitos do Mahdi e a demora do consulado austríaco na tomada de uma decisão efetiva com relação aos missionários que se encontravam em Delen e El Obeid fizeram que a possibilidade destes se tornarem reféns mahdistas fosse algo cada vez mais incontornável. A situação é descrita de modo pesaroso por dom Julianelli ao padre Sembianti:

Esta manhã fui até o consulado geral austro-húngaro para conhecer afinal como estavam as coisas. Ele, que estava a par dos assuntos internos do governo, disse-me que o Cordofan estava perdido e que os rebeldes estão a um dia ou alguma coisa mais de distância de Cartum. Como o governador não faz outra coisa senão pedir reforços, o governador chamou as tropas de Orabi. Ele enviou a Cartum dez mil homens (ACR - A/26/35 - A P. Giuseppe Sembianti. Fl. 6).

Diante do avanço mahdista em direção a Cartum, em 1885, da queda das missões dos Nubas e de El Obeid e do temor pela sorte dos europeus, comerciantes, diplomatas, traficantes e missionários que se encontravam na cidade partem para o Cairo com a proteção de Gordon. Três anos antes, em 1882, os europeus de Alexandria já tinham vivenciado “terror semelhante do outro” diante do movimento do general Urabi.

O regente consulado geral austro-húngaro e o cônsul em Alexandria me escreveram: em Alexandria as coisas vão bem, já que a cidade, ainda que reduzida pelas tribos árabes após o bombardeio, está agora nas mãos dos ingleses e não há nada a temer em relação à segurança pública. No Cairo, a tranquilidade por enquanto não foi perturbada. No entanto, os poucos europeus que lá permaneceram temem, no caso de uma derrota de Orabi, uma catástrofe igual àquela de Alexandria. Porém, lá está o Santíssimo Coração de Jesus (ACR - A/26/35 - D. Francesco Giulianelli a P. Giuseppe Sembianti).

A intervenção inglesa em um contexto caracterizado pela historiografia do final do século XIX como “salvadora” da “ineficiência egípcia” e com uma dimensão de “sacrifício” é contestada pelos próprios missionários no Cairo, empenhados em saber notícias sobre seus confrades no campo mahdistas. O padre Dichtl percebe que, apesar da aparência de abandono europeu do Sudão, as estradas de ferro avançavam nas áreas “em perigo”. Diante desse fato e do aumento do processo de expulsão e deslocamento de populações já então promovido pelos ingleses, o religioso destacou a necessidade de encarar a situação dos missionários prisioneiros e dos religiosos no Cairo a partir do prisma de inserção na globalidade do processo colonial britânico. Sobre as populações removidas pelos ingleses, Dichtl faz a seguinte consideração:

Em Dongola toda região estava tranquila, mas em pouco tempo as tropas foram retiradas. Nos dezesseis que estou aqui chegaram a cada dia dois ou três trens com resgatados ou refugiados. Esses chegam a

mais de doze mil pessoas. (“Refugiados” é quase o mesmo que “caçados pelos ingleses”, palavra dita por um alto funcionário que esteve em Dongola) (ACR - A/26/26 - D. Giovanni Dichtl a D. Vicentini).

Segundo Dichtl, o caos do Sudão proporcionava aos ingleses a possibilidade, aparentemente paradoxal, de aumentar seus investimentos em ferrovias na região. Por outro lado, autoridades inglesas como Emin Bey, a serviço do Egito, conseguiam exercer uma enorme influência sobre as populações próximas às fronteiras mahdistas - fato também percebido pelo padre Hanriot (ACR - A/27/5 - D. Leone Hanriot a P. Giuseppe Sembianti). Sobre a expansão dos ingleses no Sudão, Dichtl aponta que:

Aqui em Dongola, os ingleses fabricam e carregam continuamente materiais para a ferrovia. Diversos trens levam todos os dias esses materiais e diz-se que a estrada de ferro foi bastante prolongada, de tal maneira que quando o rio estiver alto e os vapores puderem navegar, em três dias poderá ir daqui até Dongola. Todos aqui riem da frase sobre o abandono do Sudão. Acredita-se que [a estrada de ferro] serve para trazer o Mahdi a Dongola e atacá-lo com fúria (ACR - A/27/26 - D. Giovanni Dichtl a Mons. Sogaro. Fl. 3).

Diante da dimensão que a Mahdiyya passava a representar para os britânicos no processo de constituição do seu domínio, Dichtl alertou Sembianti para a necessidade da missão ter de lidar com essa magnitude, apesar das dificuldades iniciais no contato com os ingleses:

Aqui é inútil. Não se vê, não se ouve ninguém e, além disso, não me agrada de todo o regime dos ingleses, que me vêm de má vontade. A razão disso eu não sei. Os comandantes de Assuan e Siut são cavaleiros, devo dizer, mas sobre os outros não tenho opinião, pelo que vi ou ouvi. Especialmente em Scella, depois que ocuparam toda a nossa casa, eu esperava um pouco mais de gentileza e, no entanto, encontrei menos do que em qualquer outro lugar (ACR - A/26/26 - D. Giovanni Dichtl a D. Vicentini).

Se, por um lado, o peso da Mahdiyya, da dimensão britânica a esse evento e da prisão dos religiosos já era bastante difícil para digerir e dar uma resposta aos colaboradores filantropos, a adesão de “velhos aliados” ao movimento mahdistas fora um golpe ainda pior na certeza de uma base de sustentação “nativa” para a sobrevivência da fé cristã.

No Darfur, no Sennar e numa parte do Cordofan, os Shilluk se excitaram para a revolta desse novo profeta de Satã. No Sennar, os rebeldes entraram na cidade duas vezes antes de chegarem os soldados do governo e romperem o telégrafo (ACR - A/27/5 - D. Leone Hanriot a P. Giuseppe Sembianti, Fl. 4).

Nos relatos de Ohrwalder e Grigolini, o Mahdi conseguia ajudantes entre seus antigos catecúmenos e, como já foi dito, entre populações que já possuíam mais de uma década de contato com os religiosos. De acordo com Ohrwalder, acreditava-se que essas comunidades tinham conseguido criar condições para resistir às “inflexões do islã”, já que muitas viviam sob a proteção dos missionários que as “isolavam” o quanto podiam da “corrupção religiosa”. Foi dessa forma que o religioso apresentou o êxito com os “seus negros” de 1880-1882, antes da *tragédia islâmica* (ACR - A/27/5 - D. Leone Hanriot a P. Giuseppe Sembianti, Fl. 37).

Tendo apresentado a visão idílica inicial na sua obra, Ohrwalder, nos capítulos seguintes do seu diário de prisioneiro, elenca os acontecimentos que foram funestos para a missão, apontando como os “nossos negros” revelaram outros sentimentos e posturas que mostravam o quanto o relacionamento anterior tinha seus limites e como a missão era vista como mais um poder regional que disputava alianças com esses mesmos povos. Além disso, Ohrwalder apontou como as prédicas do Mahdi atingiam populações e redes comerciais e religiosas locais que extrapolavam a área da ação católica, abarcando também “velhos inimigos”, como os traficantes de escravos:

Todos os indivíduos descontentes, paupérrimos, escravos, oprimidos, perseguidos e muitos ainda incitados pelo fanatismo) religioso associavam-se a ele [Mandi], acrescentando-se os esperançosos pelos despojos, pelos quais os dervixes, hábeis sublevadores, faziam as maiores promessas para esta vida e para a futura. Por fim tem-se o apoio de muitos traficantes de escravos. Estes últimos cresciam em preferência dos rebeldes. Desde o momento em que Gessi Paxá, com a sua vitória sobre Suleiman, filho de Zubeir, havia dado um golpe no comércio de escravos e havia estrangulado sem misericórdia todos os mercadores desse tipo que estiveram em suas mãos, como ele me contou, os sobreviventes puseram-se a salvo através da fuga. Astutos por natureza, eles tinham se aperfeiçoado. Para eles, os dervixes prometiam os despojos e a liberdade de comércio de escravos. Os que aderiram ao Mandi foram além, tornando-se fanáticos a tal ponto que estavam prontos a dar a vida por ele, embora não às cegas e sem um motivo razoável. Com isso comprehende-se como essa horda poderia comparar-se com as tropas do governo e até vencê-las, tanto que os capitães destas desprezavam os rebeldes e não se preparavam contra elas" (ACR - A/27/5 - D. Leone Hanriot a P. Giuseppe Sembianti, Fl. 45-46).

No entanto, à medida que as adesões de antigos soldados escravos do Egito e de populações das zonas meridionais cresciam, o caráter cada vez mais claro de combate à administração otomana e egípcia se fazia presente nas ações do Mandi.

Enquanto o Mandi se aparelhava de tal modo para a guerra, não esquecia as coisas da religião, desejando acima de tudo ser um reformador religioso. Dizia que os turcos tinham contaminado o islamismo e que ele havia sido chamado para reintegrá-lo em sua pureza original. Proibia as bebidas alcoólicas, às quais são dedicadíssimos os habitantes do Sudão, e punia os transgressores com oitenta golpes de chicote até sangrar. [...] A sua missão justificava para o Mandi todas essas inovações. Ele se declarava o último dos profetas e atestava que estava próximo o fim do mundo e com ele ainda vivo iria aparecer *Seidna Isa* que iria converter todos ao islã. Então, os homens deveriam se preparar para a penitência com orações e entregar-se antes à vida militar na guerra santa do que ao trabalho. Contava pouco acumular riquezas se o mundo estava para acabar. É fácil entender quais deveriam ser as

consequências de tais doutrinas: devastações e carestia (ACR - A/27/5 - D. Leone Hanriot a P. Giuseppe Sembianti, Fl. 53).

Desse relato de Ohrwalder, em que experiência pessoal, interpretação e argumento construídos na interação com Wingate e com Rudolf Slatin se fazem presentes, depreende-se uma série de informações sobre as quais uma centenária e profícua produção historiográfica construiu suas narrativas sobre as razões do surgimento e as especificidades da Mahdiyya.

Assim, um dos primeiros aspectos marcantes nas narrativas sobre a Mahdiyya foi a constatação do êxito de Muhammad Ahmad na construção de alianças com os diferentes povos do Sudão, como bem apontou Ohrwalder. Para os missionários, assim como para as obras produzidas sob os auspícios do general Wingate, a Mahdiyya tornou-se a convergência do fanatismo com a barbárie e com a “ineficiência egípcia”, mas, principalmente, foi fruto da “displícencia britânica”, que não reprimira a tempo o que veio a se tornar uma grande catástrofe humana e religiosa.

A obra de Dujarric, em 1901, destaca que a Mahdiyya teve uma grande inserção no mundo sufi e foi capaz de propor estabilidade econômica e religiosa a partir da garantia da continuidade da escravidão e da iniciativa de desenvolver um islã “purificado” das influências europeias, ao contrário dos otomanos. Além disso, a despeito de acentuar o fanatismo, o autor apontou como o forte processo de exploração e o crescimento agressivo da intromissão britânica fez que os povos do Sudão buscassem realmente no Mahdi urna nova era de justiça. Diante disso, tão importante quanto os ataques militares, teriam sido as campanhas difamatórias contra o Mahdi e contra o próprio profeta do islã, embasadas em relatos como os de Ohrwalder e o de Rudolf Slatin, que contribuíram para ressaltar a necessidade,

assinalada por intelectuais e políticos como Crespo, da “intervenção moral da Inglaterra”³. A respeito das campanhas difamatórias, Dujarric apontou que:

Esse exageros mais ou menos conscientes dos biógrafos do Profeta podiam ter a sua razão de ser, já que todos os meios pareciam bons para atrair sobre os homens do Sudão a execração do mundo civilizado. Mas hoje, com o Mahdi morto, o mahdismo está aniquilado e a Inglaterra, de fato, colocou a mão sobre o Sudão. Diante disso, no interesse da história, escreveu-se uma lenda mentirosa que serviu somente aos interesses britânicos, dando uma razão para a expedição contra os dervixes (DUJARRIC, 1903, p. 43).

Essa perspectiva da Mahdiyya como um fenômeno extremamente ligado à “ineficiência egípcia” e à “complacência britânica” marcou a produção historiográfica sobre o evento. Theobald, na sua obra *The Mahdiyya — a History of Anglo-Egyptian Sudan* (1881-1898), destaca como a mensagem do Mahdi, simples para povos que não eram teólogos, fez que estes últimos viessem a questionar as origens das arbitrariedades egípcias. A Inglaterra teria falhado ao vincular sua presença no Sudão aos esforços otomano-egípcios, e tal ato teria resultado na morte terrível de “implantação da civilização” eram um duro encargo a ser levado adiante (THEOBALD, 1967, p. 33-37).

A grande crítica a essa visão se estabeleceu a partir dos anos de 1960, quando, após a abertura dos arquivos da Mahdiyya no Egito e no Sudão, passou-se a contar com a produção epistolar do Mahdi e com as correspondências endereçadas a ele por autoridades diplomáticas inglesas, francesas e da Santa Sé.

3 Rudolf Slatin era um importante comerciante austriaco, com fortes relações com o vice-rei do Egito, e tornou-se pioneiro do Mandi. Durante sua estada no Sudão, produziu relatos sobre a experiência da vida na Mahdiyya (SLATIN, 1896). Angelo Crespi, intelectual italiano, escreveu sobre a função histórica do Império Britânico e o dever civilizatório para os povos considerados não civilizados (CRESPI, 1918).

Narrativas Missionárias, Visões sobre a História e a Hierarquização Social da Mahdiyya

Após a Segunda Guerra Mundial, estruturaram-se as importantes pesquisas de Richard Hill (1959) e Peter Holt (1958) sobre os processos internos ligados aos anos da consolidação do domínio otomano-egípcio e de como a estrutura desenvolvida, bem como a dinâmica do universo sufi, foi importante para a consolidação da Mahdiyya. Esta propunha urna outra ordem política, não só por causa da dita ineficiência egípcia, mas também pela existência de um projeto político e religioso que se estruturava em função das influências do pensamento Iddrisiano e Wahbita, vindo com as ordens sufis ao longo do século XIX, com as influências de outros movimentos reformistas, como o de Fodio, e com as transformações políticas resultantes do acirramento da exploração por parte do quedive nos anos de 1880 (HOLT, 1958; HILL, 1959).

A partir da consideração desses autores, iniciei as pesquisas sobre a construção do Estado Mandista e a interação com os missionários evidenciada nas fontes eclesiásticas. Esses documentos davam conta da participação cotidiana dos padres na construção dos códigos morais, na educação e na hierarquização de populações. Também constatei a importância das crônicas e dos diários do padre Ohrwalder, que era, durante o período da Mahdiyya, o responsável direto pelos missionários presos no campo do Mahdi.

Foi no convívio direto que o religioso fez importantes observações de como os mahdistas e as demais populações do Sudão foram construindo suas hierarquias e diferenciações, conjugando a relação raça/religião. O aporte e as informações trazidas pelos missionários como agentes educadores foram muito importantes nesse processo.

Um dia, depois da revista do exército, Idris me convidou para a casa dele para que tomássemos o café da manhã juntos. Durante o encontro, endereçou-me um discurso amigável, no qual deplorava os maus-tratos dedicados a mim e assegurava que o Profeta havia proibido expressamente maltratar padres e monges. Acrescentou que o Sudão já estava perdido para o Egito, que Gordon não poderia sustentar-se contra o Mahdi, que muitos xeiques e *fugaha* haviam já anunciado a sua submissão e que o Egito estava nas mãos dos mahdistas. Uma vez que eu coloquei para ele a dificuldade de uma marcha através do deserto, por Uadi Halfa, ele me respondeu que, mesmo que tivessem de morrer muitos homens, as forças do Mandi eram grandes demais para que pudesse ser dissuadido do objetivo estabelecido. Eu retruquei que os muçulmanos brancos não iriam querer reconhecer um Mahdi negro, já que, segundo a tradição dos muçulmanos, o Mahdi deveria aparecer em Meca, ao que ele me respondeu: “Allah Mochaez fi abidu” (Deus dispõe à Sua Maneira os Seus servos, querendo dizer: Deus poderia também fazer um Mahdi negro (OHRWALDER *apud* SANTOS, 2013, p. 198)⁴.

Ohrwalder, como missionário da *Nigrizia* havia vários anos, sabia das distinções étnicas feitas pelos traficantes árabes muçulmanos entre as populações árabes e as ditas “fetichistas”. No entanto, a sua narrativa destinada aos superiores e colaboradores filantropos homogeneizava árabes e não-árabes no Sudão, designando-os como “bárbaros” e “negros”. Isso transpareceu em outros relatos sobre o cotidiano da Mahdiyya (OHRWALDER, 1998, p. 111-127).

Na obra de Ohrwalder e nas memórias de Grigolini, percebe--se que não só os missionários, mas também comerciantes europeus e a “presença britânica” como ameaça permanente, tiveram um peso para o aprofundamento das distinções étnicas entre as diferentes populações do Sudão. Ressaltam-se aspectos como o “fetichismo” e a “sexualidade desregrada” dos Dinkas, Nuer, Azande e Shilluk como fatores de inferioridade destes frente aos muçulmanos árabes do norte do

4 As transliterações do árabe são do autor da narrativa.

Sudão e aos brancos de origem europeia e otomana. No entanto, no caso dos missionários, da mesma forma que Ohrwalder, ao terem de se dirigir aos superiores da missão e aos leitores europeus da Nigrizia, o termo negro era usado para englobar árabes e não-árabes, reforçando a tendência “natural” dos povos “africanos” para a “barbárie” e o valor da presença dos religiosos na Mahdiyya como um sinal de importância do “apostolado católico”.

Ohrwalder, no seu relato, destaca a sabedoria, muitas vezes desconcertante, do Mandi, o conhecimento do cristianismo, suas virtudes e encantos pessoais. No entanto, as barreiras do seu olhar racialista e do determinismo geográfico se fazem presentes na sua narrativa, mostrando que Muhammad Ahmad era o “melhor dentre os bárbaros”. Após a morte do Mahdi, em 1885, os padres Bonomi e Ohrwalder continuaram o papel de mediação entre a Europa e os mahdistas, agora liderados pelo califa Abdulahi. De todos os casos em que os padres foram intérpretes, o mais surpreendente para ambos foi o do jornalista francês Olivier Pain, que tentou enganar os mahdistas (com o Mahdi ainda vivo), dizendo que o “rei da França reconhecia o Mahdi”. É interessante destacar como Ohrwalder colocou nas sanções dos Fogara a sua própria descrença no reconhecimento de um líder religioso “negro” por parte de uma potência europeia “branca”:

O padre Bonomi ouviu que o europeu tinha vindo em treze dias de Dongola a El Obeid e que tinha fugido de Dongola porque os ingleses desejavam impedi-lo de cumprir a sua missão. Tinha o nome de Olivier Pain; fora mandado por Ziber, Paxá do Cairo, para levar uma carta ao Mahdi, mas a tinha destruído a mando dos ingleses. O objetivo de sua missão, ele dizia, era anunciar a submissão do Rei de França. De qualquer forma, ajudar com conselhos e com ações o Mahdi contra os ingleses. Depois desse primeiro interrogatório, Olivier Pain foi revistado e privado do dinheiro e de tudo o que tinha e mandado para uma cabana, onde era vigiado. Os três guias, da mesma forma, foram separados dele e colocados sob custódia. Os Fogara não acreditaram nas disposições de Pain. Parecia-lhes impossível que um europeu viesse ao Sudão para unir-se ao Mahdi; acrescentava-se a desconfiança da-

quelas pessoas em relação aos europeus, motivada pela superioridade destes frente a elas. Por tais motivos, os Fogara prenderam Pain como um espião inglês que veio para lhes trazer algum mal (OHRWALDER *apud* SANTOS, 2013, p. 199).

O discurso de superioridade, tanto no relato de Ohrwalder quanto no de Bonomi, destaca-se mais a partir do califado — ambos não conseguiam reconhecer em um califa “iletrado” condições para ser um governante. De acordo com Ohrwalder, as diferenças entre o califa e o Mahdi eram fortemente sentidas, daí ele apostar firme na criação de uma infraestrutura administrativa e no culto à memória do Mahdi, a fim de manter a pluralidade de povos e culturas unidos durante a existência do Estado mahdista Ohrwalder descreve o esforço do califa em unificar as diferenças em torno de uma trindade especial formada pelo profeta Elias pelo Mahdi e por Jesus Cristo:

Depois de três dias (Abdulahi) reapareceu e contou da sua catedra, na rnesquista, que fora levado até o terceiro céu, onde havia visto o Mahdi, o profeta Elias e “Seidna Isa” (Jesus Cristo). Tendo saudado o Mahdi, este o apresentou aos outros dois profetas. Encontrou Elias bronzeado pelo sol, cheio de fogo e com as mãos ásperas. No entanto, as mãos de Seidna Isa eram brancas e leves como lá. Os dois profetas estavam muito satisfeitos de ter conhecido “chalifat al Mahdi”. Abdulahi mostrou descontentamento com o Mandi, porque queria permanecer para sempre lá em cima, naquele belo Paraíso, e enviar um outro governante para o seu povo, uma vez que ele estava cansado e não podia mais governar os numerosos súditos já descontentes com ele. O Mandi, porém, encorajou-o a perseverar, prometendo-lhe força para que conseguisse manter todos contentes. Estava, de resto, completamente satisfeito com o governo do califa. Iria apresentá-lo a Deus, que já havia expressado o desejo de conhecê-lo (OHRWALDER *apud* SANTOS, 2013, p. 200).

O desafio imposto pela existência desse Estado islâmico fez os missionários do Instituto das Missões da *Nigrizia* optarem por ações que tentavam conciliar o

objetivo do seu fundador, dom Daniele Comboni, de uma expansão civilizatória com os próprios recursos e ideais católicos ultramontanos na África, e a necessidade de se remeter a um projeto nacional específico, fora do qual não teriam espaço real para a evangelização.

Diante disso, os missionários e, através deles, a Igreja no Sudão e no Egito conjugaram diversas ações que buscaram garantir o papel do catolicismo) como mediador espiritual entre o projeto colonial britânico, marcadamente laico, e a nova entidade de política criada pelos muçulmanos, por meio de estratégias de negociação que pudessem imprimir de alguma forma a presença dos valores civilizacionais cristãos nesse Estado. Além disso, os missionários precisavam novamente demarcar a importância de sua atuação no campo da disciplinarização e no controle dos corpos dos “nativos”, fundamental para o êxito da evangelização e do papel de mediação que vieram a realizar com o Condomínio Anglo-Egípcio.

Cabe destacar que tal aspecto do controle e da interferência da moral sexual e da integração dos diversos povos do Sudão ao mundo do trabalho e, portanto, do não ócio foram aspectos fulcrais no confronto desses agentes evangelizadores com as ordens sufis no Sudão desde o início do estabelecimento da presença cristã no final dos anos de 1840.

A função de mediação com o Estado mahdista e ao mesmo tempo com os britânicos concedeu à Igreja um papel de fundamental importância no encontro colonial (ASAD, 1986, p. 1-22). Essa categoria, pensada e analisada por Asad pela primeira vez em 1973, suscitou uma rica e profícua produção intelectual que ressaltou os processos de interações e acomodações entre *colonizadores* e *colonizados* e os relacionou com os mecanismos de constituição de práticas disciplinares que ensejavam o controle dos corpos dos homens não brancos.

A partir do destaque dado por Foucault, em obras como a *História da Sexualidade* (2002), ao fato de que o século XIX inventou e definiu a ideia de popula-

ção, Chatterjee (2004, p. 107) destacou como essa noção utilizada pelos diversos funcionários governamentais dos Estados coloniais tornou possível a constituição de instrumentos para abranger o maior número de “nativos” no conjunto das suas políticas. Diante disso, no caso do Sudão anglo-egípcio, a Igreja Católica pode gozar de uma posição ímpar no processo de hierarquização social que esteve intrinsecamente ligado ao estabelecimento de ordenamento de raças na administração colonial britânica (FOUCAULT, 1993, p. 73-95).

Tal abordagem influenciou a análise do próprio processo de constituição dos Estados coloniais, que, de acordo com Partha Chatterjee, produziram sujeitos, e não cidadãos, inserindo-os de forma diferenciada na ação governamental graças ao estabelecimento de sociedades políticas. Estas seriam formas de associação que congregavam segmentos heterogêneos da população, os quais na sua interação com o Estado, conseguiriam obter benefícios e formas de inserção na esfera política possíveis para aqueles que não são cidadãos. As sociedades políticas possibilitariam, em contrapartida, aos funcionários governamentais estabelecer uma “rede de vigilância ao longo da qual eram coletadas informações sobre cada aspecto da vida da população visada” (CHATTERJEE, 2004, p. 107).

O Estado mahdista que existiu no Sudão soube integrar a heterogeneidade de populações e de funcionários, missionários e comerciantes de origem otomana e europeia na sua unidade política, por ter estabelecido mecanismos disciplinares que produziram sujeitos que interagiam com as ações do âmbito governamental de forma rica e singular, garantindo a sobrevivência histórica dessa experiência política e religiosa. Além disso, tal Estado desenvolveu uma ação civilizatória voltada para os “não árabes” e “não muçulmanos” a partir do aprofundamento das formas de diferenciação e de discriminação existentes nas relações entre as populações “árabes” e “não árabes”. Esse processo foi favorecido pela interação

dos mahdistas com as visões racialistas dos diferentes prisioneiros europeus que atuaram na constituição das instituições sociais e políticas da Mahdiyya.

No desenvolvimento das práticas disciplinares, o Estado mahdista teve de lidar a todo instante com os conflitos com os europeus no seu interior e com a presença britânica que se manifestava pelo estabelecimento de redes de infraestrutura e de ferrovias nas áreas “resgatadas” da Mahdiyya. A existência do “outro” corno ameaça e ao mesmo tempo como portador de novidades com relação às técnicas, ao processo civilizador e às formas de governar, de acordo com as fontes missionárias, foi fundamental para a ampliação do significado das diferenças internas e para as definições de formas de intervenção externas. A experiência política do Estado mandista não pode ser vista sem se levar em conta a relação local com a globalidade da expansão colonial britânica (MIGNOLO, 2020, p. 67). Essa interação, juntamente com a noção do encontro colonial, será importante para dimensionar a constituição das práticas disciplinares que garantiriam a sujeição e a inserção da diversidade populacional existente no Sudão, objetivando, por meio da imposição da conversão e da moralidade sexual islâmica, o estabelecimento e a interiorização da obediência como virtude (ASAD, 1993, p. 125-170).

Se o *encontro colonial*, de acordo com Asad, não pode ser visto sem se, levar em conta as negociações e acomodações os diferentes segmentos das sociedades dos *colonizadores* e dos *colonizados*, não se deve esquecer que muitas vezes tais interações, segundo Dirks (1992), levaram a uma nova sinalização e ressignificação de antigas sociais existentes nas sociedades não europeias. Nesse sentido, é fundamental destacar o papel dos agentes mediadores⁵ desse processo e corno estes percebiam a complexidade do fenômeno do estabelecimento colonial e da inauguração do Império Britânico transcontinental.

5 O papel da Igreja como agente mediador é pensado de acordo com a perspectiva de Vovelle a respeito dos mediadores culturais. Ver: VOVELLE, M.. 2004, p. 207-225.

Para Dirks, ao contrário do que comumente se argumenta, no processo do *encontro colonial*, os colonizadores não eram conscientes plenamente dos limites do seu poder e tampouco obtinham consenso na relação com os *colonizados* por meio do monopólio da violência. A partir disso, percebe-se mais do que nunca como a Igreja Católica conseguia discernir a clareza dos processos de expansão e dominação empreendidos pelos seus pares europeus, mas não deixava de se sentir “ameaçada” e tentada a exercer um papel de intervenção clara em situações de transformação política e social das instituições “nativas”.

É importante destacar que, durante a Mahdiyya, o Mahdi e seus aliados (os *ansar*) participavam do relacionamento com os missionários a fim de produzir ações singulares que pudessem permitir a sobrevivência histórica da Mahdiyya. A interação entre missionários e mahdistas, mediada pelas trocas simbólicas, mostra o quanto a Igreja percebia as sutilezas e singularidades do Estado islâmico sudanês. Essa percepção levou a Igreja a elaborar estratégias como, do ponto de vista externo, criar espaços de combate contra os mahdistas e, do ponto de vista interno, estabelecer negociações com os muçulmanos a fim de ter maior participação no cotidiano da Mahdiyya.

A historiografia não ressalta depoimentos das fontes missionárias porque estas evidenciam muito mais as táticas de negociação e sobrevivência, baseadas no reconhecimento do poderio militar, assistencial e religioso dos muçulmanos, do que a inferioridade dos últimos ante a “valentia e supremacia” dos valores ocidentais que não deveriam ser negociados com o não europeu, mas sim impostos. Daí a ênfase, nos discursos dos missionários, no sofrimento e no cativeiro, que são insuficientes por si para explicar a sobrevivência dos religiosos dentro do Estado mahdista por pelo menos dez anos. Não se negam as dores individuais, mas são perceptíveis as tentativas de acomodação e de interação dos religiosos com o novo Estado.

Contudo, com a vitória britânica em 1898, o Instituto Missionário passou, por meio de seu principal periódico, *Nigrizia*⁶, a divulgar e descrever quem eram os muçulmanos que apoiavam o Mandi e como compreendê-los, mediando a construção destes últimos na opinião pública europeia e intermediando a inserção dos antigos seguidores do Mandi que haviam sobrevivido ao confronto com os ingleses na obra civilizatória britânica.

Esse processo de inserção e acomodação das antigas autoridades do Estado mandista na ordem colonial britânica colocou os missionários no importante papel de formação dos quadros da elite local, de educadores dos governadores gerais do Sudão e de integradores dos descendentes do Mahdi nos quadros mais elevados da administração colonial. Fruto disso nasceu uma colaboração entre os padres e o filho do Mahdi Muhammad Ahmad, que no período da Segunda Guerra Mundial escondeu os missionários italianos na terra do seu pai, a ilha de Abba, que outrora havia sido o local de “cativeiro dos muçulmanos”.

Essa “camaradagem” e essa solidariedade do filho de Muhammad Ahmad com os padres são um exemplo da consagração do papel de mediação cristã na ordem colonial e da criação de laços de interdependência nos quais o aval das escolas cristãs e do bom relacionamento com os sacerdotes contribuía para a construção de redes clientelares para a manutenção do *status quo* da elite islâmica próxima à família do Mahdi durante o segundo conflito mundial.

6 Conhecido até o ano de 1883 como Anais do Bom Pastor, que fora fundado nos anos de 1870 por dom Daniele Comboni, em Verona.

IV. A vitória dos Cristianismos Africanos no Século XX: Um Olhar Sobre a Experiência do Catolicismo no Concílio Vaticano II¹

Olhar para as histórias religiosas das diferentes sociedades africanas no século XX é observar os processos de apropriações e transformações que as diferentes linguagens e experiências do cristianismo sofreram em África, a partir do Colonialismo e também na relação com os missionários cristãos estrangeiros até o surgimento do clero, dos religiosos, dos pastores, profetas e profetisas cristãos africanos já nos primeiros XX anos do século XX.

As missões cristãs no continente chegaram no bojo e profundamente imbricadas ao processo de expansão da ideia de civilização, ligada às práticas, cultura material e comportamentos vivenciados na Europa ocidental cristã e capitalista (PRUDHOMME, 2016, pp. 77-111).

Porém, a diversidade das sociedades, bem como dos diferentes agentes religiosos que chegam à África, produziram experiências de vivência do sagrado, moduladas a partir da interação com o legado religioso já existente na vida social e cultural dos diferentes povos. Os diferentes esforços de traduzir conceitos religiosos estrangeiros suscitaram não somente a possibilidade da constituição de léxicos e novos espaços de comunicação e interação religiosos, mas a própria transfor-

1 A publicação original desse arquivo foi: SANTOS, 2019.

mação do Cristianismo, o trazendo para o campo das religiões que lidam e são integradas aos cultos ancestrais e linhageiros.

As missões no século XX pressupunham a necessidade de transformação das condições materiais dos locais a serem missionados, dentro do princípio que se acreditava ser a “eficácia missionária”. Na ação da interiorização e do relacionamento com as estruturas sociais e das cosmogonias africanas, elementos fundamentais de fortalecimento dos diversos Cristianismos africanos que passam a surgir.

Essa renovação teológica, ritual e religiosa foi, ao mesmo tempo, objeto de disputa e a possibilidade de sobrevivência não só do Catolicismo, mas das demais Igrejas Cristãs no contexto das lutas de libertação nacional, iniciada no fim dos anos 50 do século XX e que se estendem até 1975, com a descolonização das antigas áreas coloniais controladas por Portugal em África.

No final do século XIX e até o fim da Segunda Guerra Mundial, na maior parte dos países africanos, e até os anos 70 nas áreas controladas por Portugal, as instituições que organizavam a educação e a saúde nos espaços coloniais, foram constituídas pelos missionários cristãos.

Paradoxalmente, foram nessas instituições que se produziam processos de subalternização dos jovens e da população à administração colonial, que se constituíram importantes vozes públicas que tiveram um papel muito importante nas ações de contestação à expropriação do trabalho e do controle da terra nos regimes coloniais. Lá também se formaram agentes que tiveram atuação importante no desenvolvimento de literaturas modernas, nas quais os diversos tempos e concepções de compreensão do político, do social e do espiritual se inter-cruzam com os conteúdos aprendidos nas escolas e instituições da administração colonial. Com relação a isso, Chinua Achebe, ao refletir sobre a infância, nos diz como ele

transitava entre as linguagens da Igreja (Missão da *Church Missionary Society*) e a da Aldeia, que se torna símbolo da “Nigéria - terra da sua infância”.

Entre a igreja e a aldeia, havia por vezes uma diferença de assunto na linguagem falada, mas não na maneira de se expressar. Em ambas havia grandes oradores. Os cristãos da geração de meu pai, que pregavam aos domingos na igreja de Saint Philip, não eram todos oradores, mas um bom número deles era. Embora a Igreja Anglicana, numa tentativa equivocada de unificação, tivesse desferido um duro golpe contra a língua igbo, impondo a ela um mecânico dialeto da “união”, essa linguagem híbrida assim criada ficava entre as duas capas da Bíblia, e não vinha colocar peias no estilo dos pregadores mais sensatos, depois que liam seu texto obrigatório e fechavam a Bíblia. Um desses pregadores era conhecido por vir ao público na época das festividades da aldeia e alertar os verdadeiros crentes contra o grande mal de aceitar doações de alimentos passados sub-repticiamente por cima do muro dos vizinhos pagãos. Obviamente, havia um trânsito intenso nessas passagens. Os cristãos tinham suas próprias festas, é claro: a grande, o Natal, e a pequena, a Páscoa, embora os ministros nos dissessem o contrário (ACHEBE, 2012, p. 22-23).

As disputas e reinterpretações, embora tensas, ajudaram a consolidar formas próprias de ser cristão africano. E isto que parecia ser contraditório para os missionários estrangeiros em África foi o que garantiu a inserção e do diálogo das experiências cristãs católicas com a globalidade das demais comunidades religiosas cristãs. Isso ocorre, sobretudo, após o fim da Segunda Guerra Mundial: começa-se a reconhecer também que há diversos cristianismos na história europeia, e que há diversas formas de se compreender os paradigmas cristãos que passaram por leituras anteriores ao cristianismo e a persistência de práticas religiosas, a despeito da intensa admoestação e normatização da prática da vida ritual na Europa.

Perceber que esse fenômeno ocorreu em África - e com grande vitalidade e resistência, apesar das ações de normatização -, conferiu uma força e dinamismo às pastorais sociais e aos sacerdotes e religiosas, como autoridades do sagrado, que

os fez serem os principais mediadores nas comunidades rurais e nas áreas urbanas entre o fim da ordem colonial e o estabelecimento dos novos estados pós-coloniais no continente.

O reconhecimento deste fato foi elemento decisivo no caso católico, para que se observasse no Concílio do Vaticano II, a necessidade de se reconhecer a pluralidade das experiências cristãs fora da Europa e a necessária interlocução e promoção de um alto clero na África e na Ásia.

O Catolicismo Africano e o Concílio Vaticano II

O Catolicismo assumo no Concílio II o impasse: ou se identifica com a ordem civilizatória e colonial europeia e naufraga com tudo que vinha dessa experiência, ou, para se renovar, se transforma e se reorganiza com a emergência de um alto clero não branco e não europeu.

Na exortação de abertura do Concílio, iniciado pelo Papa João XIII, em 1959, e levado adiante pelo Papa Paulo VI, o convite à humildade do Pontífice que ‘faz o apelo para mudança’ é um ponto alto do movimento de transformação.

Com maior brandura, o humilde sucessor de Pedro e de Paulo no governo e no apostolado da Igreja Católica, nesta vigília de reunião conciliar, tem o prazer de dirigir-se a todos os seus filhos de todas as terras, do Oriente ao Ocidente, de todos os ritos, de todas as línguas, com a oração do XII domingo depois de Pentecostes. Não se poderiam colher expressões mais felizes e correspondentes a melhor harmonia de preparação individual e coletiva, e de súplica pelo sucesso do Concílio Ecumênico (CONCÍLIO VATICANO II, 1998, p. 25-26).

O líder religioso coloca-se como pastor de uma igreja universal, plural, de várias vozes. Essa é a grande construção do catolicismo no pós-Segunda Guerra

Mundial. Ao fim do conflito, ficou evidente a falência de uma construção política e de administração de povos não ocidentais, que foi a dos Estados Coloniais.

Junto com isso, algo que ficou muito claro foi a transformação das ideias de “ser branco” ou daquilo que “é do branco”. Durante a Segunda Guerra, tanto ser branco como fazer aquilo que é do branco tornaram-se formulações associadas a tecnologias de controle, arbítrio político e suspensão de direitos de populações, usurpação de terras e riquezas naturais e estabelecimento de códigos de ações que levaram a extermínios ocorridos dentro da própria Europa, promovido, contra populações que não eram “tão brancas” quanto aqueles que controlavam a tecnologia do terror e de acumulação de riquezas e poder de “ser branco”².

Criticar o legado do pensamento racionalizado e da participação do controle da tecnologia de administração de poder por “ser branco” e fazer aquilo “que é do branco”, levou as autoridades da Santa Sé a propor uma nova forma da igreja interagir com os povos não europeus. Doravante, a partir do concílio, não se usava mais o termo “pagão” para designá-los. Em paralelo a isto, se reconheceu que o Cristianismo não seria mais a religião de toda a Terra, mas poderia se tornar a grande mediadora dos processos de constituição de autonomia política das novas nações africanas e asiáticas, que surgiram com os processos de descolonização.

No processo de ampliar a presença nos novos países em detrimento de um fracasso projeto de hegemonia religiosa, se abre a possibilidade para o Catolicismo manter-se e expandir-se territorialmente em África e Ásia, pelo princípio da presença e coexistência com o pluralismo religioso, reforçando o seu papel de produtor de vozes públicas e de formação de lideranças políticas através das escolas e universidades católicas.

2 Construí essa análise, a partir das considerações de Michel Foucault em duas importantes obras que li ao longo do processo de escrita de tese de doutorado em 2004, *Genealogia del Racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado* (1993) e *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (2009).

E isto não se restringiu à África e à Ásia, mas se fez sentir na América Latina, através das ações das universidades pontifícias e das pastorais sociais católicas.

A revista missionária Nigrizia, dos Missionários Combonianos do Coração de Jesus, um dos periódicos sobre as missões africanas mais antigos, que data da segunda metade do século XIX, começou a estampar em suas capas a emergência deste novo clero não branco, que teria o importante papel de conduzir a experiência de uma igreja missionária colonial, para uma Igreja Católica Nacional e o mesmo tempo Universal, desempenhando a nível local o importante papel de mediação entre Estado e Sociedade.

Rituais e Sociedade à Luz do Concílio: a Vitória do Rito Zairense

Rituais são momentos nos quais o sagrado se traduz em experiência sentida e vivenciada no tempo cronológico, transformando-o. Devido a imensa importância para a centralidade para a religião, vocabulários, vestes, performances, espaço e símbolos ganham uma intensidade que proporciona a intervenção espiritual na vida cotidiana, ao mesmo tempo em que a eleva a dimensão do transcendente.

A sacralização do cotidiano e das relações sociais e políticas que vêm da experiência da vivência ritual foi um dos elementos mais importantes no confronto da ação normatizadora missionária com as sociedades englobadas nos espaços das missões.

A força performática das palavras proferidas e dos rituais experimentados transformam a própria visão sobre a ligação com o transcendente e dão novos e ricos contornos aos contatos com o universo ancestral dos descendentes.

Interiorizar o Cristianismo deveria passar fundamentalmente pela inserção nos espaços rituais. Sobre essa dinâmica, que merece um artigo específico, não será possível aprofundarmos neste momento. Mas, o que gostaríamos de frisar

em relação a isso, é que é neste espaço de celebração e de liturgia que se produz de forma profunda a ritualização do cotidiano transformado na interação com as sociedades africanas, possibilitando a emergência de um cristianismo africano com vigor e força de conduzir as igrejas vindas da Europa durante os processos coloniais, em instituições religiosas africanas.

Tal fato se consagra no reconhecimento, não sem muitos conflitos e disputas, do chamado rito Zairense, numa referência Zaire (atual Congo), destacando o presente e seu passado de ser a primeira terra cristã na África subsaariana, a partir da presença portuguesa no século XV, com a conversão ao catolicismo do rei do Congo e sua corte.

O reconhecimento e sanção oficial do rito Zairense a partir do Concílio Vaticano II abriu possibilidades importantíssimas para o reconhecimento das diversas formas locais de celebração de liturgias cristãs fora da Europa. Na América Latina, ofereceu uma prerrogativa poderosa, que permitiu o surgimento de rituais litúrgicos voltados para às populações afro-americanas (as chamadas Missas Afro) e de missas voltadas para a expressividade e performance das populações indígenas.

Esta abertura de novas formas de celebração na América Latina são frutos do avanço do catolicismo social favorecido pela conjuntura do Concílio Vaticano II e da própria necessidade de a Igreja na América Latina inaugurar uma nova presença, à luz do avanço das igrejas pentecostais e do medo do comunismo no continente, a partir da vitória da Revolução Cubana em 1959.

O rito zairense, falado em língua local e com as performances de corpo completamente diferente do rito católico romano na Europa, foi a consagração e o reconhecimento da vitória desta forma autóctone de ser cristão e a possibilidade de transição da Igreja Católica para uma nova forma de estar presente em África e no mundo, desistindo do projeto de hegemonia religiosa, e assumindo um papel público de mediadora “humanista”, uma vez que não percebia esta dimensão no

sistema capitalista e percebia a urgência de fazer proposições de uma nova ética de relações no mundo do trabalho, que pudesse se interpor ao avanço dos partidos comunistas e do apoio soviético aos movimentos de libertação na África e na Ásia.

Com isso, a Igreja se coloca num papel de mediadora, numa perspectiva que o Papa Paulo VI, que dá continuidade ao Concílio após a morte de João XXIII, propõe para o Catolicismo se colocar diante dos desafios globais de reconstrução do mundo no pós-Segunda Guerra e de vitória socialista em Cuba e China.

A postura de mediação era fundamentada no princípio não mais da hegemonia religiosa, mas da chamada “Civilização do Amor”, no qual o princípio da coexistência pacífica, no âmbito religioso, contrapunha-se a difusão dos discursos da violência revolucionária, sobretudo influenciados pela divulgação da obra de Frantz Fanon “Os condenados da Terra”, que apontava para a violência como único caminho de ruptura com o processo da alienação da dimensão pessoal e social do ser promovida pelo colonialismo, na perspectiva de Fanon das leituras que se seguiram de suas demais importantes obras, dentre as quais se destaca “Peles Negras, Máscaras Brancas”.

As possibilidades de reconhecimento dos rituais do cristianismo africano representaram um crucial reconhecimento da importância dos chamados “catequistas nativos”. Junto com o processo de reorientação missionária e doutrinária católica dos anos 60, isso contribuiu para a valorização do papel do leigo (homem e mulher não consagrados, membros da comunidade cristã) como aqueles que poderiam melhor empreender o desenvolvimento das pastorais sociais, ou seja, da atuação cotidiana no processo de mediação da construção da nova ordem política nos diversos países africanos, no contexto da descolonização.

Serão os leigos os personagens reconhecidos como protagonistas de uma nova evangelização, quando o mundo social reivindicava outra vez o papel do

“povo” como agente de transformação nos projetos de transformação política sob orientação socialista.

A respeito do novo papel social da Igreja, destaca Santos a passagem da reflexão publicada pelo Conselho Episcopal Latino-Americano em 1980:

Quando o mundo nos perguntar quem somos, nossa resposta será clara: somos os primeiros responsáveis por uma Igreja que está procurando, por todos os meios a seu alcance, estar presente no mundo, escutá-lo e dar resposta. Irmãos no Episcopado, porque não dizê-lo? Nossa mentalidade e formação, nossa maneira de pensar e agir são diversas e até opostas, na opinião de alguns. E apesar disso, não é hora da caridade? Hora da caridade que, no dizer de Paulo VI, deve ser assim vivida: “O cristão deve amar tanto a seus irmãos e dar-se-lhes completamente e encontrará um modo eficaz de dedicar-se a eles, em fazendo-se presente no processo do mundo em fase de desenvolvimento”. Ante às expectativas gerais - no momento presente somos espetáculos para os homens - somos pressionados a empreender a grande reforma: a caridade que tudo renova. Algumas vezes, quem sabe, o pessimismo, a passividade, a comodidade e o tédio contribuíram para a estagnação de alguns povos que procuram espírito, diálogo e amor. Repito: É a hora do Amor. Que à pergunta do mundo só tenhamos esta resposta, em palavras e ações: Somos testemunhas do amor (CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO, 1980, p. 22-23).

Os anos 60 e 70 do século XX suscitaram importantes construções políticas do chamado “poder popular”, sendo enfatizando a emergência dos movimentos sociais como produtores de vozes públicas. Nesse contexto, a Igreja Católica, tanto na África quanto na América Latina, desenvolve com força o papel de criação e sustentação de movimentos leigos na vida social. Dentre os quais, se destacam já no fim dos anos 70 e início dos anos 80 os que eram voltados para o diálogo entre “Fé e Política”.

O papel da antiga produtora e agenciadora de vozes públicas por parte da Igreja Católica foi novamente evidenciado, a partir da repressão aos movimentos sociais durante as ditaduras militares na América Latina e as guerras civis

em diversos países africanos, após descolonização. Do ponto de vista litúrgico, a promoção da celebração da “palavra e do pão” permitem a rearticulação de reivindicações sociais reprimidas ou subalternizadas no processo de constituição de estados autoritários na América Latina e dos governos africanos que enfrentavam os conflitos civis.

Produção Social da Memória das Igrejas nas Nações Africanas: a Ressignificação dos Antigos Arquivos Missionários

Provas materiais do êxito missionário e da conquista material e administrativa do “mundo colonial”, da “terra da missão”, os arquivos religiosos missionários se transformam com os processos de descolonização e reorientação dos rumos da Igreja Católica, a partir dos anos 60 do século CC, e no caso das áreas controladas por Portugal, a partir da segunda metade da década de 70 do século passado.

A documentação de caráter privado das ordens e congregações religiosas, bem como dos antigos arquivos administrativos coloniais, tornam-se hoje testemunhos de Igrejas e Alto Clero nacionais que se colocam como importantes mediadores na relação entre o Estado e a sociedade civil.

Esta relação entre o alto clero nacional e os estados africanos poderia ser compreendida na perspectiva apresentada pelo sociólogo indiano Partha Chatterjee. Ele enfatiza que o processo pós-colonial de criação de “sociedades políticas” nos antigos Estados coloniais ao sul do mundo, onde instituições e indivíduos se colocam como mediadores de ações no campo “governamental” com segmentos da população não incluídos na sociedade civil. Tal mecanismo, contudo, reforça e agudiza a exclusão social, na medida em que são os mediadores e não as populações, que têm voz e força política para negociar com os representantes do Estado (CHATTERJEE, 2004, o, 137-139).

Diante disso, a Igreja e suas instituições ganham uma grande importância política, mesmo que a maior parte das populações nos estados nacionais africanos não sejam majoritariamente católicas. Contudo, elas acabam por ser englobadas por ações promovidas pela Igreja para todos terem margem de acesso e negociação com o Estado.

Levando tudo isso em conta, a antiga documentação colonial utilizada, por exemplo, para cobrança de impostos e para se obter informações para o trabalho dentro das áreas missionárias, torna-se acervo para comprovar a historicidade da presença de determinadas populações em territórios, para protegê-las de ações de desapropriação de terras, entre outros usos sociais.

E, neste sentido, responde-se a uma pergunta que está sempre presente quando se faz reflexões sobre a trajetória da ação missionária: por que as missões persistem? A meu ver, porque foram ressignificadas como espaços importantes para englobar populações e colocá-las, sob a égide da Igreja, em diálogo e interação com os modernos estados africanos. Este processo não é pacífico e sem críticas, mas se desenvolve e reatualiza o papel da Igreja de produtora de vozes públicas e de parceria em políticas de ação social promovidas pelas políticas dos Estados Contemporâneos.

Além disso, no campo da celebração litúrgica e ritual, o cristianismo africano possui uma profundidade e capilaridade social que desempenha um papel muito importante na agregação da diversidade cultural e política dos diversos povos africanos, interagindo com os cultos ancestrais e com o cotidiano de forma agredora que coexiste e se dinamiza com os conflitos.

V. A “Civilização do Amor” - Paulo VI e as Missões no Contexto do Catolicismo Social: Notas de Experiências do Brasil e de Moçambique¹

A civilização do amor, proposta pelo papa Paulo VI, em meados dos anos 60 do século XX, constitui-se para os países e povos do chamado antigo Terceiro Mundo, uma oportunidade de renovação das relações sociais e políticas da Igreja Católica com os países da América Latina e da África, onde a instituição tinha forte papel de ter construído os espaços de educação formal, da assistência à saúde e de aproximação com os estados e governos. De acordo com Oliveira (1992), referindo-se à realidade eclesial do Brasil entre as décadas de 1940 a 1970.

Embora oficialmente separada do Estado, ela (a Igreja) torna-se a guardiã da ordem social, tendo seu papel reconhecido pelo Poder Público, que apoia suas obras benfeitoras, escolas e hospitais, admite seus sacerdotes como capelães militares, acata suas diretrizes sobre a legislação referente à família e aos bons costumes, e introduz o crucifixo nas repartições públicas. Sinal evidente dessa concordata implícita é a imagem do Cristo Redentor no ponto culminante da cidade do Rio de Janeiro, pairando sobre a capital da República. Tal entendimento polí-

¹ Este artigo é resultado da pesquisa de Pós-Doutorado desenvolvida na Università degli Studi di Padova, sob a supervisão do Prof. Dr. Gianpaolo Romanato, de fevereiro a julho de 2015. A versão em italiano foi publicada na revista *Notiziario Dell'Instituto Paolo VI*, n. 70, dicembre 2015. Em português, a publicação original desse arquivo foi: SANTOS, 2016.

tico assentava-se sobre o fato de a Igreja Católica desempenhar de fato uma função pública no campo cultural, oferecendo ao conjunto da população brasileira os ‘ritos de passagem’ (batismo, primeira comunhão, casamento e funerais) além de conferir solenidade aos eventos sociais e familiares (OLIVEIRA, 1992, p. 42).

Essa chamada ‘concordata não explícita’ pode-se perceber em outras experiências políticas da América do Sul, onde a Igreja ocupava um importante papel na parte da assistência social e da mediação dos conflitos políticos.

Em diálogo com as observações do sociólogo indiano Partha Chatterjee (2004, p. 137-139), a Igreja Católica na América Latina como um todo chegava nos espaços, onde a ação do estado era ausente ou pouco eficaz. Tal intervenção da Igreja contribuía para englobar populações e áreas desprezadas pela ação do governamental, num espaço de ordem e civilidade, garantindo a ‘governabilidade’ nesses Estados Nações, que tinham uma sociedade civil bastante reduzida e um considerável contingente social à margem da cidadania (CHATTERJEE, 2004, p. 137-139).

A reorganização pastoral com advento de novos bispos influenciados pelo Movimento do Mundo Melhor nos anos 1960 e pelas orientações do Concílio do Vaticano II, farão com que este papel de atenção social se transforme em ações de mediação face os conflitos políticos oriundos com os estabelecimentos de ditaduras militares nos países do cone sul das Américas e dando ao clero local ação de mediadores contra as violências institucionais e violação de direitos humanos ocorridos nos anos mais duros dessas ditaduras que em grande parte coincidem cronologicamente com o período do governo do papa Paulo VI na Igreja Universal.

As transformações dos rumos da Igreja empreendidas pelo Papa Montini eram realizadas a partir do diálogo com a nova estrutura eclesiástica que se desenvolveu com a nomeação de novos bispos e cardeais para dioceses importantes para

a América Latina e África, onde os conflitos sociais, a pobreza e as questões intelectuais levantadas pelos estudos do subdesenvolvimento, em conjunto com os processos de expansão do Socialismo, das Igrejas neopentecostais e as críticas das formas tradicionais de aliança Igreja e Estado nas Américas dos anos 1930-1960, e da coexistência com os estados coloniais na África, constituíram-se em grande fatores mobilizadores de mudança do rumo e da valorização das novas formas de organização eclesial, de expressão estética e ritual da fé e dos corpos dos crentes, que podiam trazer para dentro do espaço cristão duas gestualidades, concepções de beleza e interagiam nesse processo com a dinâmica da nova catequese cristã que se impunha num mundo, onde a mudança social poderia suscitar projetos de intervenção na vida cotidiana que não eram cristãos, sobretudo no que concerne ao Socialismo.

Na África dos anos 1970, as áreas que ainda estavam sob influência política e colonial portuguesa passavam pelo enfrentamento do conflito armado contra a antiga metrópole. Em Moçambique, exemplo emblemático dos embates dentro da instituição católica, a Igreja teve que lidar com o conflito dentro da vida consagrada em manter ou não a ligação com o estado colonial e os ordenamentos sociais constituídos pelo mesmo. Romper com isso foi um esforço fruto de profundos questionamentos entre os religiosos que olhavam para a própria situação institucional que tinha dois enquadramentos: a primeira da estrutura eclesiástica criada e desenvolvida sob a égide do Padroado, e a segunda que começou a crescer a partir dos anos 1960, com a vinda de missionários e congregações religiosas estrangeiras, sob a fidelidade direita da Santa Sé.

De acordo com Baritussio (1997, p. 131-148), até o final dos anos 1960, a Igreja em Moçambique tinha um forte caráter sacramental e interagia com os colonos e com os ‘nativos’ reunidos em torno das missões e nas escolas e paróquias nos centros urbanos. Constatar a crise com o estado colonial e redefinir os

caminhos foi um processo muito angustiante, onde os bispos tiveram um papel de grande importância junto e apoiados pelas congregações estrangeiras. Diversos religiosos portugueses membros dessas congregações e também das dioceses moçambicanas também fizeram uma opção por uma Igreja mais próxima dos povos da terra, mas sofriam oposição constante dos bispos e Padres ligados ao sistema colonial.

A guerra de libertação que eclodiu a partir do início da década de 1960 foi um divisor de águas, onde bispos nomeados pelo papa Paulo VI e membros da vida religiosa entusiastas da renovação da Igreja à luz do Concílio tiveram que tomar uma decisão clara com relação à presença colonial portuguesa em Moçambique.

Dentre esses bispos destacou-se D. Manuel Vieira Pinto que assumiu nos anos 1960 a diocese de Nampula. D. Manuel participou do *Movimento para o Mundo Melhor*, onde muitos prelados da América Latina também participaram. No desenvolvimento da sua prática pastoral criou o Centro Catequético Paulo VI na missão do Anchilo, que tinha o papel da formação pastoral e dos homens e mulheres de vida consagrada nas orientações do Concílio.

Diz Padre José Luzia, contemporâneo de Dom Manuel Vieira Pinto, sobre o prelado:

Com a chegada do Bispo Vieira Pinto ganha um novo e determinante impulso a recepção do Concílio Vaticano II em toda a colônia. Diz ele: ‘em 1968, iniciámos os primeiros encontros pastorais à luz do Concílio e lançámos os primeiros fundamentos da viragem que se impunha’. O facto de ele ter visitado Moçambique, como diretor do Movimento para um Mundo Melhor (de Portugal), em anos imediatamente anteriores à sua nomeação como bispo, a convite dos Bispos de Lourenço Marques (Maputo), Beira, Quelimane e Porto Amélia (Pemba), [mas não daquele que seria o seu imediato antecessor em 1967], muito contribui para que todos os missionários vissem nele a melhor esperança do aggiornamento conciliar. (Depoimento escrito de Padre José Luzia. Diocese de Nampula. 1º de setembro de 2015).

O Centro Catequético Paulo VI teve um papel importantíssimo de produção e publicação de obras catequéticas, missas e orientações para as comunidades das paróquias em língua Macua. Sob a direção do missionário Comboniano Padre Graciano Castellari, o Centro tornou-se uma referência numa nova forma de estar com as comunidades cristãs e com a sociedade moçambicana. O ideário da ‘civilização do amor’ de Paulo VI, passava na interpretação dos missionários que trabalhavam no centro catequético sob a direção do Padre Castellari, na necessária aproximação com as pessoas e o cotidiano delas.

Sobre o funcionamento do Centro Catequético dedicado a Paulo VI, diz Padre Castellari:

O Centro Catequético devia ser o motor de arranque para uma nova pastoral catequética, litúrgica e social. (...) O novo Centro nasceu sob a base de três opções formam um grande capítulo. Catequistas como sujeitos próprios e não derivados de evangelização, com o estudo da própria cultura, até então desprezada. Preparação de novos missionários no amor e respeito para com esta cultura, como nova Belém onde Cristo continua a encarnar-se. Por na mão dos cristãos, a celebração e a própria Missa (SANTOS, 2015. p. 44).

Essa necessidade vinha inicialmente de uma rejeição do povo aos religiosos estrangeiros que substituíam os padres da época colonial no serviço pastoral. Conseguir ficar e construir a confiança na reciprocidade foi uma decisão que o Padre Castellari relata em conversa com a autora desse livro em julho de 2015, a partir do desejo de ir ao ‘encontro’. O processo da ida em direção aos povos de Moçambique era embasado pela experiência eclesial e pelas leituras e interpretações dos documentos pastorais e orientações a partir do Concílio. Sobretudo vinha também de uma nova compreensão por parte dos missionários de que a tradicional forma de se pensar a constituição de cristandades havia modificado. Os religiosos construíram a missão ao mesmo tempo em que o estado moçam-

bicano estava sendo edificado. Isso era um grande desafio, que foi marcado por desencontros e conflitos com a ação do governamental. O êxito veio quando a população local se integra ao trabalho pastoral como catequistas, organizadores da vida comunitária e começam a integrar e a percorrer os caminhos da vida religiosa consagrada, surgindo um número importante de novos sacerdotes, religiosos e religiosas moçambicanas.

No depoimento escrito dado pelo padre José Luzia declara como o apoio e acolhida de Paulo VI a Dom Manuel Vieira Pinto foi de fundamental importância para o desenvolvimento de toda ação pastoral em direção a um Catolicismo Social em Moçambique:

Quando, entre 1971 e 1974 se agravaram os problemas com as autoridades coloniais por causa dos direitos do Povo moçambicano à independência que culminaram na expulsão do Bispo de Nampula e de 11 missionários Combonianos (entre os quais o 1º Diretor do Centro Catequético Paulo VI do Anchilo - P. Graciano Castellari), o Papa Montini era a referências incontornável das seguras e justas opções com que afrontávamos o poder colonial. O Bispo de Nampula atraíssou, então, no âmbito dos seus pares da Conferência Episcopal de Moçambique (CEM), uma dura solidão que só a fraterna companhia de muitos missionários, de todo o território (ainda colónia), suavizava. (Depoimento de Padre José Luzia a autora do livro, dezembro de 2015).

Quando, após a expulsão e o 25 de Abril em Portugal, naturalmente se adiantou para o Vaticano, onde sentiu o fraterno acolhimento de Paulo VI, de lá retornaria, relatando como os monsenhores vaticanistas o olhavam de soslaio e, num misto de alegria e tristeza, ele nos desabafava: ‘Só o Papa me entendeu’!

Pela sua dimensão profética, o Arcebispo Manuel Vieira Pinto falar-nos-ia sempre com muita saudade do grande e fraterno Paulo VI, alento do seu atrevimento pastoral, da sua dimensão profética! (Depoimento do Padre José Luzia, Diocese de Nampula. 1º de setembro de 2015).

Em paralelo no Brasil e nos demais países da América Latina as reflexões dos bispos em Medellín (1968) e Puebla (1979) mostraram as transformações institucionais afinadas a *Encíclica Populorum Progressio* (1967), reafirmando os valores da democracia e dos direitos humanos como direitos inalienáveis à vida.

Esse reforço veio da progressiva constatação de que o estado ditatorial interferia diretamente na dinâmica pastoral e social da Igreja, apesar do embate entre os bispos denominados *progressistas* (prelados que defendiam a continuidade do papel de criar espaços de uma atenção maior aos problemas sociais) e os chamados *conservadores* (que eram aqueles que criticavam o distanciamento da relação da Igreja com os estados vigentes e temiam que uma aproximação muito próxima dos problemas sociais levassem aos católicos a serem simpatizantes do Socialismo).

Face ao embate e as transformações da Igreja na África motivadas pelas lutas de libertação nacional dos anos 1960 e 1970, os bispos da América Latina reunidos em Medellín preocuparam-se em definir como responderiam as questões em torno do papel social do Catolicismo. Assim,

Quando mundo nos perguntar quem somos, nossa resposta será clara: somos os primeiros responsáveis por uma Igreja que está procurando, por todos os meios a seu alcance, estar presente no mundo, escutá-lo e dar resposta. Irmãos no episcopado, por que não dizê-lo? Nossa mentalidade e formação, nossa maneira de pensar e agir são diversas e até opostas, na opinião de alguns. E apesar disso, não é a hora da caridade? Hora de caridade que, no dizer de Paulo VI, deve ser assim vivida: “O cristão deve amar tanto a seus irmãos e dar-se-lhes completamente e encontrará um modo eficaz de dedicar-se a eles, em fazendo-se presente no processo do mundo em fase de aumento de desenvolvimento”. Ante as expectativas gerais - no momento presente somos espetáculo para os homens - somos pressionados a empreender a grande reforma: a que tudo reforma: a caridade que tudo renova. Algumas vezes, quem sabe, o pessimismo, a passividade, a comodidade e o tédio contribuíram para a estagnação de alguns povos que procuram espírito, diálogo e amor. Repito: É a hora do amor. Que à pergunta do mundo só

tenhamos essa resposta, em palavras e ações: Somos testemunhas do amor (CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO, 1980, p. 22-23).

A partir das conclusões de Medellín reforça-se o movimento de muitas pastorais sociais em direção ao ‘Catolicismo Social’ e a opção evangélica ‘preferencial pelos pobres’. Esse novo vetor da ação católica nos contextos nacionais da América Latina e das antigas missões na África surge embasado na ideia radical da *civilização do amor* de Paulo VI.

Esta chave de leitura proposta aos bispos e lideranças das pastorais pelo Papa Montini propunha-se a ser uma nova forma de estar no mundo e se pensar a globalização política e social. Questiona-se enfaticamente os discursos de supremacia racial dos primeiros 60 anos do século XX e condena-se a ações neo-coloniais na África e de estrangulamento das democracias na América Latina, na medida em que se propõe uma nova ética e forma de estar no mundo. A Igreja traz para si o papel de ser ‘pedagoga dos povos’ em direção a uma nova ordem geopolítica equitativa e mais equilibrada na administração da diversidade econômica e cultural.

É uma Igreja que passa a ser interlocutora dos regimes políticos e dos governos, assumindo um papel mediador claro, baseada na sua antiga experiência de ter criado no sul do mundo espaços públicos de educação e assistência. Recluta assumir explicitamente o Socialismo como uma possibilidade política onde isso poderia ser efetivo, do ponto de vista dos prelados, mas do lado dos agentes pastorais e muitos sacerdotes, a existência de uma utopia política em torno do Socialismo fará o mesmo a ser visto como uma alternativa para os católicos e não seguidores da Igreja, por possibilitar politicamente um avanço em direção a uma ideia de universalização da Igualdade.

No entanto, no caso da Igreja brasileira onde os avanços do Catolicismo Social foram muito mais visíveis e impactantes, segundo Scott Mainwaring, os

anos de 1975 a 1978 serão marcados por um acirramento da linha dura ditatorial, fato que levou a muitos sacerdotes e religiosos a assumirem a coordenação das pastorais, no lugar dos leigos, para poupar os da violência extrema do estado e na crença de que o aparelho repressor, por mais que não gostasse, teria que se conter com relação aos sacerdotes e religiosos.

No entanto, a repressão ditatorial avança na desestabilização da relação com a Igreja, ancorada nas leis de segurança nacional e de repressão às chamadas atividades ‘subversivas’. Diz Mainwaring (1986, p. 119-120):

Tornou-se mais difícil para os líderes leigos atuarem por causa da repressão, assim Padres e Freiras assumiram mais responsabilidades na defesa dos direitos humanos. Como resultado, transformavam-se cada vez mais em alvos da repressão. Numa espiral crescente, os bispos novamente se declaravam contra as injustiças. No final de 1970, afirmaram: ‘Somos testemunhas da trágica situação em que vive boa parte da população, especialmente no interior, no campo e na periferia das grandes cidades, por causa do irrisório nível de salários’.

O clima de repressão às reivindicações dos trabalhadores, a violação dos direitos humanos e a necessidade de abrigar em torno de si diversos movimentos sociais reprimidos e, ao mesmo tempo, levando jovens a serem missionários na África, fez com que a Igreja Católica do Brasil vivesse um movimento rico intelectualmente de produção de textos e projetos pastorais que tocavam nos processos que geravam e perpetuavam as desigualdades sociais, que passam a ser chamadas de ‘pecado’.

No Brasil, esses pecados mais graves eram o capitalismo desenfreado, a violação do direito dos trabalhadores urbanos e rurais e, no final dos anos 1970, o racismo institucional e nacional.

Essa produção intelectual terá como grande referência os textos do Papado de Paulo VI e, com isso, surgiram centros missionários e seminários diocesanos dedicados ao Papa Montini.

A lembrança de Paulo VI como o Papa da civilização do amor, do diálogo com o mundo e guardião dos direitos inalienáveis à vida, marcaram a história de diversas dioceses no Brasil e em Moçambique. O *Papa Pastoral* que saiu pela primeira vez do Vaticano em direção ao mundo mostrava uma Igreja que queria estar presente, participando e mediando processos de paz e fazendo dos seus bispos e pastores que não se recusavam a escutar.

A condução da Igreja durante o Papado de Paulo VI na África e na América Latina ajudou esta instituição a restituir um lugar de importância ímpar no cenário social e político das novas nações africanas e dos conturbados estados latino-americanos.

Com tradição de criar espaços públicos para a educação e assistência, a Igreja tornou-se a principal mediadora das sociedades ao sul do mundo no fim do processo colonial e no auge da guerra fria.

Paulo VI foi ao encontro dos que rejeitavam a Igreja, dos que não viam mais nesta instituição uma possibilidade de garantir a governabilidade de povos excluídos da dinâmica das diferentes sociedades civis, olhou com sentido privilegiado o sul do mundo. Com isso perdeu espaço na velha Europa, mas possibilitou o florescimento de vigorosas teologias latino-americanas e caribenhais., bem como acentuar o sentido pastoral da ação dos membros da vida consagrada, trouxe pela primeira vez na história os leigos para o centro das decisões da comunidade religiosa e social.

Tudo isso lhe custou e muito, mas trouxe em contrapartida o amadurecimento das conferências regionais e continentais dos bispos, das pastorais sociais

e de uma mediação nos processos de luta por democracia na África e na América Latina.

Os Papas que o sucederam ampliaram muitas das suas ações, como por exemplo das viagens, discursos sociais e de intervenção nas realidades consideradas ‘anti-cristãs’. A forma como foram realizadas essas ações e os significados disso para a presença social da Igreja na América Latina merecem uma atenção especial que infelizmente não poderá ser dada nesse livro.

O atual Papa, descendente de italianos, nascido na Argentina, ordenado sacerdote em 1969, dois anos depois da Encíclica *Populorum Progressio* (1967) retomou no atual papado uma profunda reflexão em torno de uma teologia social que vai ao encontro, que deseja escutar o mundo. Que faz escolhas e corre riscos, mas que fortalece com isso as instituições católicas no mundo inteiro. Face à atual crise mundial social e econômica que se atravessa contemporaneamente e se expressa de forma eloquente nos intensos processos migratórios, Papa Bergoglio propõe ir ao encontro numa clara retomada dos ideais da *civilização do amor* de Paulo VI.

Posfácio

Os artigos aqui apresentados possuem em comum a problematização da construção do estado colonial no Sudão remontando, necessariamente, aos processos de internacionalização desse espaço que surge como consequência da intenção do vice-reinado egípcio em ocupar, explorar a terra e a mão-de-obra escravizada regional, além da atuação missões católicas locais a partir de acordos feitos entre o Império Otomano e o vice-reinado do Egito com o Império Austro-Húngaro. Parte dos artigos da unidade I e o primeiro da Unidade II foram entregues e aguardaram suas publicações que ocorreram anteriormente a da tese, que foi editada e lançada pela Editora da UNIFESP em 2013". Por isso é possível perceber as referências e os autores utilizados para a escrita do material que resultou no doutorado defendido em 2005.

A partir disso, os temas que são abordados tratam necessariamente da descrição das populações, das inquietações ocidentais em relação ao absoluto desconhecimento das sociedades muçulmanas, das formas e disputas narrativas e intervencionistas de se querer enquadrar e compreender a diversidade das sociedades muçulmanas em nilotas. Foi abordado aqui de forma particularmente detalhada a forma da atuação do antigo Instituto das Missões pela Nigrizia, atuais missionárias e missionários combonianos do Coração de Jesus, tendo como ponto de partida o próprio fundador do instituto, o bispo missionário Antonio Daniele Comboni.

A redação desses artigos ocorre no contexto de finalização dos acordos de paz que vêm a partir dos conflitos do Darfur, da criação do estado do Sudão do Sul e dos conflitos que se seguem após o estabelecimento dessa nova entidade política no cenário africano. O objetivo dessa coletânea é, portanto, ajudar a percorrer uma temática de história colonial extremamente importante que é o estabelecimento da história da única forma de administração que existiu no contexto africano no século XIX - que foi a do condomínio anglo-egípcio - e compreender como essa entidade complexa traz uma sobreposição de histórias e experiências que permitem evidenciar a complexidade do Sudão e da própria História da África na passagem do século XIX para o século XX.

Esses estudos também evidenciam as mediações estabelecidas com os diversos povos sudaneses e como que desses espaços de negociação, conflitos e acomodações construiu-se um cotidiano colonial extremamente complexo em que forças muito diversas atuaram e mostram com isso que o estado colonial no Sudão foi baseado em relações muito mais profundas do que uma determinada historiografia ocidental muito orientada pela perspectiva de se identificar os estados africanos necessariamente como frágeis deixa evidenciar. Que esses artigos possam destacar a complexidade da experiência colonial africana a partir do exemplo sudanês e provocar importante reflexões sobre esse período fundamental da História não só da África, mas do mundo em que se delinearam os impérios coloniais e as estruturas administrativas tão diversas que marcam a história das colonialidades vivenciadas pela África dos últimos 30 anos do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial.

Referências bibliográficas

Manuscritos

Archivio Comboniano (Roma) – ACR:

A/24/2 – *Diario Colonia Anti Schiavista. Gezira*, 1894-1905.

A/26/26 - D. Giovanni Dichtl a D. Vicentini.

A/26/35 - A P. Giuseppe Sembianti. Fl. 6.

A/26/35 - D. Francesco Julianelli a P. Giuseppe Sembianti.

A/27/5 - D. Leone Hanriot a P. Giuseppe Sembianti.

A/27/14/18 - Lettera D. Losi a M.R.P. Francesco.

A/27/17 - D. Losi. El Obdeid.

A/27/17-5 - D. Losi a P. Sembianti. Fl. 20.

A/27/26 - D. Giovanni Dichtl a Mons. Sogaro. Fl. 3.

ACR - A/145/8 – *Giornale Padre Casemiro Giacomelli*, 1882-1902.

A/227/17-6 - D. Losi a D. Sembianti. El Obeid, 29 luglio, 1882. Fl. 21.

Bibliografia geral

A VOZ DA IGREJA – a escola católica em África. *Revista Além-Mar*, jun. 1966, n. 6, p. 5.

ACHEBE, Chinua. *A educação de uma criança sob o protetorado britânico: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ACHEBE, Chinua. *A educação de uma criança sob o protetorado britânico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ASAD, T. *The idea of an Anthropology Islam*. Georgetown: Center for Contemporary Arab, 1986.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power In Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins University Press, 1993.

AZZI, Riolando. *Cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

BARITUSSIO, Arnaldo. *Mozambico 50 anni di presenza dei missionari comboniani*. Bolognha: EMI, 1997.

BJORKELO, Anders. Prelude to Mahdiyya: Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821-1885. *African Studies Series*, Cambridge, 1989.

BUTTA, Nice Neves. A Casa da empregada doméstica. Monografia (Especialização em História do Brasil) - Departamento de História, Fundação Educacional de Duque de Caxias. Duque de Caxias. 2004.

CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, 2004.

Comboni College. *Revista Além-Mar*, jun. 1957, n. 12, p. 17-19.

COMBONI, D. Piccolo Rapporto sulla azione apostólica del Vicariato Apostólico dell’Africa centrale allá Pia Opera della Santa Infanzia di Parigi (Roma, 1877). In: FRANCESCHINI, L (org.) *Gli scritti*. Bologna: MCCJ/EMI, 1989.

COMBONI, D. Regole dell’Istituto delle Missioni per la Nigrizia (1871). In: CHIOCHETTA, P. *Daniele Comboni: cartes per l’evangelizzazione dell’Africa*. Bologna: EMI, 1978.

COMBONI, D. Relazione allá Società di Colônia (Colônia-1871). In: FRANCESCHINI, L (org.) *Gli scritti*. Bologna: MCCJ/EMI, 1989.

COMBONI, Daniele. Bianca Lemuna ossia una ragazza bianca-rossa nata dei genitori negri. In: *Annali del Buon Pastore*. Verona, 1881, fascícolo 25. p. 36-44.

CONCÍLIO VATICANO II: *Mensagens e discursos*. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões de Medellín*, 1980.

CRESPI, Angelo. *La funzione storica dell’ Impero Britanico*. Milano, Trevis: Feltrinelli, 1918.

DAGNINO, Maria Luísa. *Bakhita da escravidão à liberdade*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

DI GIORGIO, Michela. Il modello Cattolico: feminità e controrivoluzione. In: PERROT, Michele; DUBY, Georges (org.). *Storia delle donne in Occidente – l’ottocento*. Bari: Laterza, 1991.

DIRKS, Nicholas B.. *Colonialism and Culture*. Michigan: University of Michigan Press, 1992.

DUJARRIC, Gaston. *L’état mahdiste du Soudan*. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1903.

EWALD, J. J.. *Soldiers, Traders and Slaves*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1990.

FLUER-LOBBAN, C.; LOBBAN JR., R. A.; VOLL, J. O.. *Historical Dictionary of the Sudan*. London: The Scarecrow Press Inc, 1992, p. 17.

FOUCAULT, Michel. *Genealogia del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Buenos Aires: Editorial Allamira, 1993.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 36^a ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HILL, Richard Leslie. *Egypt in the Sudan, 1820-1881*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

HOLT, P. M.. *The Mahdist State in the Sudan 1881–1898. A study of its origins, development, and overthrow*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

KRAMER, Robert S.; LOBBAN, Richard Andrew; FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. *Historical dictionary of the Sudan*, vol. 85. Maryland: Scarecrow Press, 2002.

LABANCA, Nicola. Il razzismo coloniale italiano. In: BURGIO, Alberto. *Nel nome della razza: il razzismo nella storia d'Italia – 1870-1945*. Bologna: Il Mulino, 2000.

LEBLOND, Marius-Ary. *Lavigerie et les Pères Blancs*. Tours: Maison Mame, 1938.

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MIGNOLO, Walter D.. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NIKKEL, Mark R. *Dinka Christianity: The origins and development of Christianity among the Dinka of Sudan with special reference to the songs of Dinka Christians*. Nairobi City: Paulines Publications Africa, 2001.

Notiziario Dell Instituto Paolo VI, n. 70, dic, 2015.

OHRWALDER, Josef. *I Miei Dieci Anni di Prigionia. Rivolta e Regno del Mahdi in Sudan*. Bari: EMI, 1988.

OLIVEIRA, Pedro A. R. de. Estruturas de Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. Rio de Janeiro: Loyola, 1992.

PINHEIRO, Cláudio Costa. No governo dos mundos: escravidão, contextos coloniais e administração de populações. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 3, 2002.

PRUDHOMME, Claude. Christianisme, missions et cultures: défis et réponses, du XIXe au XXIe siècle. In: BOESPFLUG, François; FOGLIADINI, Emanuela. *Le Missioni in Africa, la sfida dell'Inculturazione*. Bologna: EMI, 2016.

RENAULT, François. Lavigerie, l'esclavage africain e l'Europe. Tome II - Campagne antiescalvagiste. Paris: Éditions E. de Boccard, 1971.

RERUM NOVARUM. *Carta encíclica de sua Santidade o Papa Leão XIII sobre as condições dos operários*. Trad. Manuel Alves da Silva, SJ. São Paulo: Paulinas, 2002.

SANTOS, Patrícia Teixeira. A “Civilização do Amor” - Paulo VI e as missões no contexto do Catolicismo Social: notas de experiências do Brasil e de Moçambique. In: RODRIGUES, André Figueiredo; AGUIAR, José Otávio (org.). *História, religiões e religiosidade: da antiguidade aos recortes contemporâneos: novas abordagens e debates sobre religiões*, v. 01. 1ed. São Paulo: Humanitas, 2016. p. 257-270.

SANTOS, Patrícia Teixeira. A vitória dos Cristianismos africanos no século XX: um olhar sobre a experiência do Catolicismo no Concílio Vaticano II. In: SANTOS, Patrícia Teixeira; SAMPAIO, Thiago Henrique; SILVA, Lucia Helena Oliveira (org.). *Olhar sobre a história das Áfricas: religião, educação e sociedade*, v. 01. 1ed. Curitiba: Prisma, 2019. p. 137-147.

SANTOS, Patrícia Teixeira. Descrevendo os muçulmanos: disputas narrativas e conquista espiritual do Sudão nos relatos do Padre Joseph Ohrwalder. In: ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. (org). *O Antropólogo e a sua Bíblia: ensaios*

sobre os missionários-etnógrafos. 1ed. São Paulo: FAP UNIFESP, 2014, v. 1, p. 69-101.

SANTOS, Patrícia Teixeira. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil.* Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SANTOS, Patrícia Teixeira. *O Sudão do Sul, o país 193º - Parte 2.* Youtube, 2010. Disponível em: <https://youtu.be/chkUTPisk-0>, Acesso em: 10 dez. 2021.

SANTOS, Patrícia Teixeira. Reflexões sobre o ensino colonial em África: trajetórias da instituição escolar no antigo Sudão (1889-1952). *Revista História Hoje*, 2012, v. 01, p. 139-155.

SANTOS, Patrícia Teixeira. *Regenerar a África com a África: o projeto de evangelização da África central de D. Daniele Comboni, vigário apostólico (1864-1881).* Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2000.

SANTOS, Patrícia Schermann. Santas e Dóceis ou Insubmissas e Desgraçadas? Uma análise de trajetórias de mulheres resgatadas da escravidão na África central no contexto colonial. *Revista de História (USP)*, 2006, v. 155, p. 145-160.

SANTOS, Patrícia Teixeira; FALCÃO, Nuno de Pinho. *Série Histórias Missionárias - Coleção Experiências de África.* Porto: Humus Editorial, 2015.

SCHERMANN, Patrícia Santos. Educação dos súditos versus a formação do cidadão: embates sobre a educação no Sudão. *Cadernos Penesb*, Niterói, 2008, n. 8, p. 13-35.

SCHERMANN, Patrícia Santos. *Fé, guerra e escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão.* Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2005. p. 340-381.

SLATIN, Rudolf Carl. *Fire and Sword in the Sudan. A personal narrative of Fighting and Serving the Derviches, 1879-1895.* Translate by: Francis Reginald Wingate. London: Edward Arnold, 1896.

THEOBALD, A. B.. *The Mahdiya: A History of the Anglo-Egyptian Sudan (1881-1899)*. London: Longmans, 1967.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ZANINI, Roberto Ítalo. *Bakhita: Mulher, negra, escrava e santa – uma fascinante história de liberdade*. São Paulo: Cidade Nova, 2002.



Tipografías

Caecilia

Adobe Garamond