



Priscila Rodrigues dos Santos

Retratos da evangelização batista:
as relações entre os missionários brasileiros e a diversidade de
saberes em Moçambique (1970-2010)

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em História Social da Cultura do
Departamento de História do Centro de Ciências
Sociais da PUC-Rio.

Orientadora: Prof. Regiane Augusto de Mattos

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2017



Priscila Rodrigues dos Santos

Retratos da evangelização batista:
as relações entre os missionários brasileiros e a diversidade de
saberes em Moçambique (1970-2010)

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em História Social da Cultura do
Departamento de História do Centro de Ciências
Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo assinada.

Prof.^a Regiane Augusto de Mattos
Orientadora
Departamento de História- PUC-Rio

Prof. Juçara da Silva Barbosa Mello
Departamento de História- PUC-Rio

Prof. Peter Henry Fry
Departamento de Antropologia -IFCS-UFRJ

Prof^a Mônica Herz
Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais PUC-Rio

Rio de Janeiro, 03 de fevereiro de 2017.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Priscila Rodrigues dos Santos

Graduou-se em Licenciatura e Bacharelado em História na Universidade Federal Fluminense em 2011.

Ficha catalográfica

Santos, Priscila Rodrigues dos

Retratos da evangelização batista : as relações entre os missionários brasileiros e a diversidade de saberes em Moçambique (1970-2010) / Priscila Rodrigues dos Santos ; orientadora: Regiane Augusto de Mattos. – 2017.

141 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2017.
Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura – Teses. 3. Moçambique. 4. Missão batista. 5. Interculturalidade. I. Mattos, Regiane Augusto de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Às almas santas e cativas do Cruzeiro do Sul.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço à minha família, em especial ao meu marido Claudio.

Agradeço à minha orientadora/diva Regiane Mattos, pela paciência e respeito ao meu trabalho. Meu carinho e estima à professora Juçara Mello, por sua compreensão e flexibilidade nos horários de sua disciplina nos momentos necessários.

Não posso deixar de agradecer às professoras Teresa Cruz e Silva e Maria Cristina Cortez Wissenbach, por suas aulas descolonizadoras na USP, pela leitura atenta do meu projeto de pesquisa e pelas sugestões imprescindíveis.

A Edna e ao Claudio, pelas risadas e generosidade no atendimento aos alunos do departamento.

Ao Professor Harley Abrantes, pelas cartas de missionários. Aos membros do grupo de pesquisa GEHA-PUC-Rio, pelo incentivo e trocas.

Pela inspiração e provocações, agradeço aos professores Marcelo Bittencourt e Peter Fry.

Meu muito obrigada aos meus estimados colegas, Luara Santos, Luana Mayer, Carolina Maíra, Ragda Ahmad e Marina.

Resumo

Santos, Priscila Rodrigues dos; Mattos, Regiane Augusto de. **Retratos da evangelização batista: As relações entre os missionários brasileiros e a diversidade de saberes em Moçambique (1970-2010)**. Rio de Janeiro, 2017. 141p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

A presente dissertação tem como objetivo central analisar as relações dos missionários brasileiros batistas com a diversidade de saberes moçambicanos durante as missões realizadas pela Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira, em Moçambique entre 1970 e 2010, contexto marcado, principalmente, pelo nacionalismo, a guerra civil/socialismo e a democracia/neoliberalismo. O intuito desse trabalho é mostrar diferentes narrativas e discursos resultados dessas experiências históricas. Desde a instalação da primeira missão na década 1970 até 2010, as interações entre os missionários batistas e os moçambicanos foram intercaladas por discursos da colonialidade e contornos de interculturalidade. Nos primeiros anos, os saberes moçambicanos foram vistos como uma ameaça para a construção do projeto político do pós-independência, marcado pelo ideal de “Homem Novo”, ou seja, pela construção de uma identidade fundada na homogeneidade cultural. Os saberes das sociedades africanas foram atrelados, então, às concepções essencialistas e estereotipadas, quase sempre, postuladas pelo racismo epistêmico. A partir de 1994 há a emergência da democracia e uma nova narrativa, que alia valorização da diferença e tolerância, é elaborada, ampliando os paradoxos e antagonismos entre saberes cristãos e não-cristãos.

Palavras-chave

Moçambique; Missão Batista; Interculturalidade

Abstract

Santos, Priscila Rodrigues dos; Mattos, Regiane Augusto de.(Advisor)
Portraits of the Baptist evangelization: The relations between the Brazilian missionaries and the diversity of knowledge in Mozambique (1970-2010). Rio de Janeiro, 2017. 141p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

The present dissertation has as main objective is to analyze the relationship between Brazilian Baptist missionaries and the diversity of Mozambican knowledge during missions carried out by the World Mission Board of the Brazilian Baptist Convention. In Mozambique between 1970 and 2010, a context marked mainly by nationalism, civil war / socialism and democracy / neoliberalism. The purpose of this work it was showed different narratives and discourses results of these historical experiences. From the installation of the first mission in the decade 1970 to 2010, the interactions between the Baptist missionaries and the Mozambicans were interspersed by discourses of coloniality and intercultural outlines. In the early years, Mozambican knowledge was seen as a threat to the construction of the post-independence political project, marked by the ideal of "New Man", that is, by building an identity based on cultural homogeneity. The knowledge of African societies was then linked to the essentialist and stereotyped conceptions, almost always, postulated by epistemic racism. Starting in 1994, there is the emergence of democracy and a new narrative, which combines appreciation of difference and tolerance, is elaborated, expanding the paradoxes and antagonisms between Christian and non-Christian knowledge.

Keywords

Mozambique ; Mission Baptist ; interculturality

Sumário

Introdução	10
1. Os batistas brasileiros em Moçambique no período da descolonização	19
1.1. Formação da missão batista brasileira em Moçambique	20
1.2. Os interlocutores e os pontos de evangelização	35
1.2.1 Perfil dos missionários	40
1.2.2. Caracterização dos territórios/regiões da missão	43
2. Missionários e crenças em trânsito: entre a colonialidade/ descolonial	57
2.1. Por uma epistème (anti-moderna/colonial)	57
2.2. Trajetórias missionárias: deslocamentos e redes transnacionais	63
2.3. Considerações sobre poder e religião em Moçambique	68
2.4. Faces da representação missionária: contradições da evangelização	78
3. Retratos da evangelização sul-sul: narrativas e os contornos da interculturalidade	88
3.1. Obreiros e novos Convertidos : mobilidade e agencialidade	90
3.2. A experiência batista entre os muçulmanos de Nampula	99
3.3. Lobolo e poligamia em vozes missionárias	106
3.4. Ser cristão em Moçambique: “Aqui é normal pastor com amuletos”	118
4. Considerações Finais	126
5. Referências bibliográficas	129
6. Anexo	140

*Não é tempo de reclamar
Nem tempo de chorar
Tempo de afirmar o nosso ser
Sem mendigar nosso direito ao poder
Abdias Nascimento*

INTRODUÇÃO

A expansão da missão dos batistas brasileiros em Moçambique teve como finalidade evangelizar os moçambicanos através do projeto missionário da Junta de Missões Mundiais (JMM) da Convenção Batista Brasileira (CBB) a partir da década de 1970. A problemática geral da pesquisa consiste em verificar a expansão do cristianismo batista entre as populações moçambicanas e discutir os mecanismos de evangelização empregados para a eficácia da propagação da crença. Para melhor compreender o crescimento do trabalho missionário batista, foi necessário fazer uma leitura analítica do fenômeno alinhado à perspectiva transnacional, que considera os fluxos e movimentos entre as culturas inseridos em uma lógica relacional que não se limita a ordem espacial.

Como hipótese inicial considerei que a expansão da missão batista em Moçambique decorreu dos seguintes aspectos : o ativismo de pastores moçambicanos, a mobilidade dos novos convertidos e ações coletivas de missionários batistas brasileiros em um espaço transnacional. A suspeita do ativismo de pastores moçambicanos procedia da constatação de que as igrejas locais eram dirigidas pelos nacionais formados nos centros teológicos construídos pela missão e também pela circulação crescente de africanos nas escolas batistas do Brasil.

A agencialidade e a mobilidade dos novos convertidos que entraram nas missões batistas possibilitaram o crescimento das igrejas em Moçambique, sobretudo entre grupos sociais cujas necessidades o Estado não atendeu satisfatoriamente.

Dessa maneira, a estrutura organizacional das missões - que inclui as instâncias hierárquicas (templos-sedes, igrejas-doadoras), os principais agentes religiosos (obreiros, fazedores de tenda e missionários) e as instituições de poder (Junta Mundial de Missões, Convenção Batista Brasileira) - incorpora uma dinâmica de circulação transnacional que se sustenta pela cumplicidade de seus agentes e pelas redes institucionais ou pessoais. Ao mesmo tempo, essa lógica teceu um emaranhado de imagens e crenças que se cruzaram, estabelecendo tanto relações de comunicação quanto de hostilidade e antagonismos entre os indivíduos envolvidos.

Examinei a expansão da evangelização em Moçambique por meio de testemunhos e relatos de missionários batistas brasileiros que participaram da Junta Mundial de Missões entre a década de 1970 até o momento presente. A partir da experiência e da trajetória de vida de alguns missionários, foi possível responder à seguinte questão: como se deu a circulação de práticas evangélicas batistas entre as populações de Beira, Maputo e Nampula e qual foi a relação estabelecida com os aspectos culturais moçambicanos?

Para responder tal questão, destaca-se a atuação de dois missionários batistas negros que foram a Moçambique na década de 1980: o missionário Sebastião Lúcio Guimarães e a missionária Noêmia Cessito. A trajetória desses dois religiosos é relevante para a pesquisa, o que torna pertinente discutir suas experiências e a produção do material evangélico que realizaram.

Os dados que apresento aqui foram coletados entre 2011 e o presente momento. Tratam-se de entrevistas realizadas com missionários portugueses, moçambicanos e brasileiros, ainda que meu campo de análise principal tenha sido sobretudo as narrativas de brasileiros. Do levantamento de material escrito, fiz uma seleção de seções do *Jornal Batista Vozes da África* e *África: Refúgio do cristianismo*, bem como dissertações de mestrado de missionários de missiologia do Centro Integrado de Missões (CIEM)..

Os trechos do *Jornal Batista (Vozes da África)* têm por propósito atender a dois objetivos específicos: apontar como se deu o projeto de evangelização da Junta Mundial de Missões (JMM) no contexto de construção da identidade nacional moçambicana e avaliar a participação de missionários brasileiros nesse processo.

No primeiro ano da pesquisa, minha rede de contato era muito reduzida. Ocupei-me inicialmente em entrevistar um missionário brasileiro que atuou em Moçambique e em seguida examinei suas crônicas e relatos de viagem. Também enviei para alguns missionários questionários com perguntas fechadas sobre temas específicos que pudessem responder minimamente interrogações sobre a relação da religião evangélica com os costumes moçambicanos.

Para análise do material e copilação das entrevistas, operei com os ensinamentos da história oral, uma vez que, ela é “entendida como metodologia, a história oral remete a uma dimensão técnica e uma dimensão teórica. Esta última evidentemente a transcende e concerne à disciplina histórica como um todo”

(FERREIRA, M & AMADO, J, 1998: VII). O corpus da pesquisa se constituiu em um conjunto de materiais que são cartas, crônicas de viagens e informações publicadas no principal veículo de comunicação dos missionários: o *Jornal Batista* da Convenção Batista Brasileira. Também analisei algumas narrativas dos missionários, por isso a memória de seus deslocamentos e trajetos foram reconstituídos por meio da história oral.

No que tange à técnica e aos materiais analisados, essa dissertação utilizou sete transcrições de entrevistas, cinco questionários, crônicas, dissertações de missionários e notícias do jornal batista. Pode-se dizer que a História Oral é um conjunto de procedimentos que orienta o pesquisador desde do planejamento do projeto até a análise crítica da experiência do grupo escolhido.

Nesse sentido, este estudo seguiu os fundamentos da História Oral, primeiramente na escolha da comunidade. Busquei missionários batistas brasileiros que foram a Moçambique entre a partir da década de 1970. Dos oito missionários presentes em Moçambique entre 1970 e 1980 que contatei, consegui entrevistar Noemia Cessito e Sebastião Guimarães.¹ Até o momento da escrita não obtive resposta dos outros missionários, mas como essa dissertação pretende analisar trajetórias e experiências de missão dos missionários, esses dois personagens já contribuem para a reflexão crítica sobre o processo de expansão de missões brasileiras em África e, particularmente, em Moçambique, no contexto do governo socialista. Apesar de não ter entrevistado todos missionários batistas pioneiros em Moçambique, realizei cinco entrevistas com missionários que estão em campo na atualidade, para os quais utilizarei pseudônimos a fim de manter a discrição e respeitar um pedido da Junta de Missões Mundiais.²

Para a elaboração das entrevistas, parti de um roteiro aberto (ver anexo), no entanto, como forma de organização do pensamento, dividi as perguntas em blocos-temas: num primeiro momento, abordei a história de vida de cada missionário e os requisitos para começar missões em Moçambique (currículo enviado à Junta de Missões, carta de recomendação de pastores de igrejas brasileiras; a preferência por missionárias casadas); relação das missões com o dízimo (visitação nas igrejas brasileiras para promoção do missionário em África).

¹ Os demais são Antonio Galvão, Valnice Milhomens, José Nite Pinheiro, Maria Ivonete da Costa, Raquel Barcelos, Jussara Pandove,

² André Oliveira, Otilia Lopes, Joana Mattos, Diego Silva

³ Num segundo bloco-tema, perguntei sobre os métodos e estratégias de evangelização (tradução da Bíblia, formação de obreiro nacional), indaguei sobre os projetos sociais ligados à evangelização (clínicas móveis, alfabetização de crianças, oferta de cursos à população local). Por último, no terceiro bloco-tema, perguntei sobre a relação dos missionários e das missões com a poligamia, *lobolo*⁴ e o culto dos antepassados. Como pergunta de corte (um dilema comum e explicativo da experiência de vida), indaguei: o que significa ser cristão em África?.

A partir dessa última pergunta, pude estabelecer um enredo em comum entre os personagens aqui tratados, que é a percepção de que ser cristão em África significa circular entre diversos pertencimentos religiosos: em Moçambique, religião é aquilo a que se adere, mas do que uma prática cultural institucionalizada.

As questões do estudo emergiram dessas temáticas, as quais serviram como referenciais para o ordenamento dos capítulos dessa dissertação. Os acontecimentos individuais e familiares, as motivações, reações e sentimentos durante a entrevista foram registrados em um caderno de campo, mesmo em se tratando de uma entrevista realizada através do programa Skype; Mantive, assim, as recomendações sugeridas para a pesquisa de campo.

Lancei mão de outras fontes que, com as entrevistas e recortes de outras fontes missionárias, possibilitaram-me perceber as tensões e a vivência da crença em múltiplas direções. Sabe-se que os interlocutores, ao narrarem os fatos, reelaboram a imagem de si, pois desejam deixar uma história ou um legado de sua trajetória missionária.

A narrativa oral tem sido analisada como uma evidência do passado e como uma construção social do presente, por isso os exemplos das histórias de vida aqui selecionados recuperam seletivamente os acontecimentos de forma subjetiva. As subjetividades dos depoimentos podem revelar as complexidades e contradições no cotidiano presente nas relações sociais e de poder.

³ No anexo está o roteiro como guia de entrevista.

⁴ O lobolo é a entrega por parte da família da noiva, de gado, dinheiro e outros bens materiais, simbolizando a união entre duas famílias. Era uma espécie de compensação pela perda, por parte da família da noiva, da força de trabalho de uma de suas mulheres, principal agente do trabalho agrícola e reprodução social. (ZAMPARONI, 2007: 79)

Sabe-se que, num depoimento, o que está em jogo é a memória do indivíduo, a qual é reconstruída em torno das lembranças, esquecimentos e silêncios, conforme Michael Pollack (POLLACK, 1989). A memória também se reconstrói associada a um lugar, como a família, a igreja ou a escola); nesse sentido entendo que realizar um trabalho de história a partir das experiências dos missionários é, antes de tudo, compreender seus sentimentos de pertencimento à comunidade evangélica.

É a partir da experiência vivida de homens e mulheres que adotaram Moçambique como um alvo de missão que discuto a história da missão batista brasileira, levando em conta que os estudos sobre crescimento de igrejas brasileiras na África adotam os discursos das igrejas e suas estratégias de comunicação como fonte de análise. Diferentemente, meu percurso foi o de buscar as motivações e a experiência de quem faz missões. Para isso, levou-se em consideração a diferença entre as três modalidades de história oral: de vida, temática e da tradição oral.

A história oral de vida se baseia em narrar o conjunto de experiência de vida de uma pessoa. A história oral temática, por sua vez, tem como recorte a opinião do entrevistado sobre algum fato específico. Já a história da tradição oral trabalha com a permanência dos mitos e com a visão de mundo de comunidade passada por gerações. (MEIHY, J. C. S. B. 1998: 45).

Esta dissertação procurou realizar uma história oral de vida, ainda que tenha tido como recorte um tema específico, as experiências dos entrevistados diante de costumes como apoligamia, o lobolo e o culto dos antepassados.

A investigação através da História Oral possibilitou a valorização da experiência individual e das subjetividades. Segundo Thompson,:

Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo. Estimula professores e alunos a se tornarem companheiro de trabalho. Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança. Propicia o contato- e, pois, a compreensão- entre classes sociais e gerações. E para cada um dos historiadores e outros que partilhem das mesmas intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e determinada época. Em suma, contribui para formar seres humanos mais completos. Paralelamente, a história oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo autoritário inerente a sua tradição. E oferece os meios para uma transformação radical no sentido social da história (THOMPSON, 1992: 44).

As mensagens missionárias aqui transcritas possuem narrativas improvisadas, no sentido de que sofreram um processo de adição, reelaboração e apuração ao serem prestadas para esta pesquisa. Procurei apresentar não uma justaposição de relatos individuais, mas a situação vivenciada pelos missionários brasileiros, acrescida de comentários articulados com a teoria de cientistas sociais do grupo de pesquisa modernidade/colonialidade e com as preocupações das epistemologias do Sul.

O relato pessoal, geralmente, é uma memória oficial de si mesmo que pode ser ideológica, mitológica e até “não-confiável”. Mas ele nos abre a brecha para que façamos uma história para além das instituições ou dos grupos seletos de historiadores. De acordo com Portelli,

A metodologia da história oral, em que as pessoas não revelam informações sobre elas mesmas a menos que queiram, porque está baseada na luta por igualdade e na busca do diálogo, significa também uma defesa dos direitos das pessoas de não revelar tudo a respeito delas próprias. (PORTELLI, 2000:70).

A entrevista feita com a presença do entrevistador é um tipo de coleta de dados que nos permite obter mais dados subjetivos, que se relacionam com os valores, as atitudes e opiniões dos sujeitos entrevistados. Isso é possível porque as perguntas não são formuladas de forma direta, podendo ter uma estrutura aberta. Assim, o entrevistador pode obter uma maior quantidade de informações sobre determinado tema, além de ser também um tipo de coleta de dados em que o entrevistado recorre mais à sua experiência de vida. Desse modo, as perguntas são feitas respeitando a sequência do pensamento do pesquisado, ou seja, há uma continuidade na conversa ainda que as respostas desviem do objetivo pretendido. Sobre isso, Minayo esclarece:

A entrevista aberta é utilizada quando o pesquisador deseja obter o maior número possível de informações sobre determinado tema, segundo a visão do entrevistado, e também para obter um maior detalhamento do assunto em questão. Ela é utilizada geralmente na descrição de casos individuais, na compreensão de especificidades culturais para determinados grupos e para comparabilidade de diversos casos (BONI;QUARESMA:2005:74 Apud MINAYO, 1993).

Há três elementos cruciais com que o pesquisador de História Oral deve se preocupar: a seleção da testemunha, o lugar da entrevista e o roteiro da entrevista. (TOURTIER-BONAZZI, 1991:233-245)

Conforme as orientações de pesquisadores de História Oral, procurei na entrevista ouvir em silêncio a testemunha e respeitar o tempo do entrevistado para que suas recordações viessem à tona, visto que não são imediatas. Como entrevistadora, preocupava-me o lugar em que o missionário estava, se sua rede de internet se manteria estável ou se o horário da entrevista não se tornaria inconveniente, considerando a diferença de fuso-horário de 5 horas entre Moçambique e Brasil. Assim, como forma de aproveitar melhor o tempo, deixava o interlocutor falar e o interrompia o mínimo possível. Uma vantagem da entrevista via Skype é que a testemunha parece sentir-se mais à vontade diante do entrevistador, já que geralmente a conversa se dá em seu ambiente doméstico, diminuindo-se o risco de tensão. Além disso, a casa e o movimento do local da entrevista podem refletir aspectos da personalidade do entrevistado. A missionária Noemia Cessito, por exemplo, demonstra bastante dinamismo: em sua entrevista houve diversas interrupções por pessoas que a todo momento precisavam do seu auxílio, além de um telefone tocando e de outras chamadas surgindo via Skype.

Um dado interessante é que, em quase todas entrevistas, os entrevistados estavam acompanhados do esposo ou da esposa no mesmo ambiente. Quando esqueciam um fato, logo o cônjuge gritava ao fundo, lembrando o interlocutor em questão de algum fato esquecido. Geralmente os missionários não viajam sozinhos para o país de missão; levam consigo cônjuge e filhos. Sobretudo, as esposas dos missionários entrevistados estiveram próximas no momento da entrevista, sendo também missionárias e realizando o trabalho em conjunto com o companheiro.

“Em suma, não existe recomendação particular quanto ao lugar, mas este condiciona o depoimento colhido. É preciso ter consciência disso e leva-lo em conta na análise, nunca esquecendo a influência que pode exercer a presença do esposo ou da esposa e o ambiente, seja qual for” (TOURTIER-BONAZZI, 1991: 181-189).

Para a seleção das testemunhas, busquei em revistas especializadas, imprensa e biografias de missionários que tivessem ido a Moçambique no contexto do imediato pós-independência, embora os que participaram desse

momento não tenham atendido ao meu pedido. Como a entrevista oral tem como finalidade a constituição de um *corpus*, o cruzamento das entrevistas às outras fontes da missiologia (carta, dissertações, jornal, crônica) constitui uma boa representatividade para a análise.

Para averiguação das fontes recorri ao arcabouço teórico e conceitual proposto pelas Epistemologias do Sul, uma vez que, trata-se de uma intervenção epistemológica para partilhar e criar conhecimentos não validados pelas Ciências Sociais. A preocupação dos pensadores dessa corrente é interrogar as estruturas ideológicas do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado de modo que a política de conhecimento repare os danos epistêmicos -políticos criados entorno dos conhecimentos não-ocidentais.

A ampliação do trabalho batista em Moçambique e sua relação com os modos de vida local foi avaliado a partir dos conceitos de interculturalidade e de decolonialidade que subjazem a Epistemologia do Sul. Nesse sentido, o objeto de pesquisa apresentado buscou interrogar construções discursivas enraizadas em valores universais, que na verdade são mais uma estratégia e um dispositivo através do qual o sistema capitalista se estrutura. Há dispositivos de conhecimento que bloqueiam contextos cognitivos de produção, por isso essa pesquisa procurou categorias alternativas para pensar as interações religiosas entre grupos diferentes respeitando a diversidade dos saberes e questionando discursos que promovem injustiças cognitivas.

É dentro desse contexto intelectual e da urgência em construir conhecimentos emancipatórios e de transformação que interpreto as fontes missionárias, dialogando com demandas políticas e culturais decretadas por organismos internacionais como a Unesco, no qual a diversidade cultural se encontra no centro do debate.

O presente trabalho foi estruturado em 3 capítulos. O primeiro capítulo apresenta um panorama geral sobre o processo de formação da missão batista brasileira, as influências teológicas de países como os Estados Unidos, os precursores da doutrina batista no Brasil, a história de vida (escola de formação, vínculos afetivos e profissionais) dos principais missionários brasileiros enviados pela Junta Mundial de Missões. Ademais, sistematizo a partir das informações do *Jornal Batista* a estrutura de instituições como a Convenção Batista Brasileira e a Junta Mundial de Missões as quais organizaram a missão Batista em

Moçambique. Também caracterizo as principais cidades em que os missionários atuaram e desenvolveram projetos missionários para especificar as estratégias de evangelização encaminhadas em bairros de Nampula, Beira e Maputo.

No segundo capítulo problematizo a construção de imagens subalternizadas do africano nas notícias do Jornal Batista, nos relatos e em materiais da missiologia distribuídos aos moçambicanos. Demonstro como a colonialidade do saber e do poder estão enraizadas nos projetos evangelísticos dos missionários entrevistados. Além disso, considere a ampliação das missões como fruto do resultado da organização de pessoas e instituições através de redes, a qual forneceu subsídios para o deslocamento de missionários brasileiros e pastores moçambicanos em um espaço transnacional.

No terceiro capítulo discuto o modo de ser cristão batista em Moçambique a partir das práticas culturais como o lobolo, a poligamia e o culto dos antepassados. E complexifico a correspondência entre os saberes batistas e moçambicanos através do debate em torno da diversidade cultural e da descolonização dos saberes.

1. OS BATISTAS BRASILEIROS EM MOÇAMBIQUE NO PERÍODO DA DESCOLONIZAÇÃO

Oh ...Deus me queria na África e eu não via a África como um continente fui ver a África como continente aqui porque tudo mundo fala da África. Moçambique é África, Nigéria é África, Angola é África. Mas quando você diz estou na África ninguém vê como um continente com mais de 50 países. (CESSITO, 2015:s.p.)

As histórias que serão contadas aqui se referem a um grupo de missionários batistas brasileiros que viajaram em missão pela Junta de Missões Mundiais para vários lugares da África, mas principalmente para Moçambique na década de 1970 e 1980. Eles se formaram em escolas teológicas do Brasil: Seminário Teológico Batista do Sul, Seminário Teológico Batista do Norte, Instituto Batista de Educação Religiosa (IBER) e Seminário de Educação Cristã (SEC).

São missionários que foram persuadidos pela proposta de evangelização do continente africano propagada por uma das maiores agências de missão chamada Junta de Missão Mundial (JMM), criada pela Convenção Batista Brasileira (CBB). Cada uma dessas instituições construiu uma história junto à comunidade batista brasileira. A CBB atualmente possui 1.350.000 membros, distribuídos em 7.000 igrejas e 4.000 missões, segundo os dados do site do órgão.⁵

Em linhas gerais, no começo de carreira os missionários apresentam um conhecimento superficial acerca da cultura africana. Nos centros teológicos nos quais foram formados não houve uma preparação complexa para lidar com os povos e culturas para que a Junta de Missão Mundial os encaminhassem. Isso se dá a despeito de haver, nas produções acadêmicas dos missionários, um profundo interesse em estudar tais culturas e formas para evangelizar sem desprezar as visões de mundo com as quais se deparam. Ainda assim, é visível na fala da missionária Noemia Cessito o pouco conhecimento sobre o universo político africano quando chegou em Moçambique na década de 1980. Noemia foi uma missionária designada pela Junta Mundial Mundial, no entanto, naquela época, mal sabia da multiplicidade de nacionalidades presentes no continente, revelando sua surpresa ao lembrar desse momento de chegada, conforme sua fala presente na epígrafe deste capítulo.

⁵ Disponível em :<http://www.batistas.com/institucional/quem-somos>. Acesso em 19 de novembro de 2015.

A partir de falas como essa, é possível discutir inúmeras questões, tais como relatar quem são os missionários recrutados pela Junta Mundial de Missões, indicar como se deu a formação teológica e quais eram suas perspectivas diante do projeto de evangelização para África. Com essas discussões colocadas, percebe-se melhor como se deu o processo de expansão das missões batistas brasileiras em Moçambique na conjuntura de descolonização. Nos capítulos posteriores, discutirei mais atentamente a relação entre a cultura missionária brasileira e as religiões de Moçambique.

Neste capítulo, analiso a expansão da denominação por meio do jornal batista e de registros escritos e orais dos missionários. Dos registros escritos, refiro-me às dissertações, cartas e crônicas produzidas pelos missionários. Dos registros orais, que nessa parte utilizei com menos frequência, observam-se memórias e lembranças das viagens que alguns missionários realizaram.

Apresento a seguir alguns aspectos da implantação das missões batistas por meio de informações jornalísticas da imprensa batista e de relatos.

1.1.

Formação da missão batista brasileira em Moçambique

Os batistas brasileiros, nos primeiros anos de formação da denominação, foram influenciados pelos missionários norte-americanos, que trouxeram consigo a ideologia do Destino Manifesto. Ela identificava a América do Norte como a Terra de Israel, responsável por divulgar o verdadeiro evangelho a todas as nações ditas pagãs. É interessante notar como os discursos se repetem no tempo histórico: se, no passado, os batistas norte-americanos propuseram uma evangelização agressiva por meio de conversão, expansão e proselitismo; atualmente esse cenário pouco se alterou, pelo menos no que se refere aos missionários investigados nessa pesquisa.

Em 1881, alguns imigrantes norte-americanos enviados pela Junta de Missões Estrangeiras (JME) se instalaram no Brasil para iniciar uma frente missionária. Desde essa época imigrantes sulistas se acomodaram em Santa Barbara d' Oeste, em São Paulo, para consolidar a evangelização dos nacionais.

No Brasil, esses imigrantes batistas celebravam o culto na língua inglesa. Somente após a chegada dos primeiros missionários (Ana Luther Bagby, Willian Buck Bagby, Zachary e Kate Taylor) foi fundada a primeira Igreja Batista do Brasil. A partir daí, foi necessário elaborar estratégias para promover a mensagem evangélica por todo território através da imprensa. Desse modo, surgiu o interesse em desenvolver um trabalho de evangelização em periódicos, prática comum entre movimentos protestantes do século XIV, que utilizavam as páginas da imprensa protestante como forma de divulgar um legado e consolidar um discurso intelectual religioso.

Em um primeiro momento, a Bahia se tornou um centro religioso batista. Os primeiros missionários norte-americanos entenderam que havia pouca literatura batista traduzida para o português e trataram de lançar obras clássicas do protestantismo na língua nacional, se esforçando também para produzir panfletos e de jornais.

Os missionários reproduziam os discursos das instituições nas quais se formaram, que, por sua vez, expressam ideologias e pensamentos teológicos do passado reposicionadas no tempo presente. Sabe-se, por exemplo, que o pensamento batista brasileiro se formou a partir de paradigmas advindos do missionarismo batista dos americanos que viviam no sul, ainda em meados do começo do século XIX. Quando esses sulistas vieram para o Brasil, trouxeram consigo a ideia de que o verdadeiro evangelho era praticado somente pelos batistas, e de que era necessário fazer missão em terras brasileiras para combater o falso cristianismo, representado pelo catolicismo.

A herança do protestantismo norte-americano esteve na base do pensamento batista e influenciou diretamente os primeiros batistas da Convenção Batista Brasileira, instituída em 1901. De lá para cá, os batistas sofreram com cisões e divisões, porém não se afastaram de suas concepções originais, principalmente após a expansão de teologias e práticas pentecostais.

Ao longo da história, a denominação procurou manter sua identidade evangélica batista, de modo a preservar alguns valores inerentes à sua liturgia, como os princípios da conversão, da regeneração e da transformação. Esses princípios foram herdados do modelo protestante norte-americano, que concebeu a conversão como um meio para a redenção dos pecados e o perdão, ou seja, uma maneira do ser humano renascer para uma nova vida.

Os batistas não se identificam enquanto parte da história dos protestantes históricos, apesar de serem alinhados a tal corrente na literatura canônica. No entanto, eles se posicionam como membros da cultura evangélica.

É bom dizer que o termo evangélico corresponde a inúmeras congregações e denominações. Similarmente, a denominação batista apresenta uma heterogeneidade significativa em seu interior.⁶ Existem os batistas independentes, que não respondem à Convenção Batista Brasileira, os batistas nacionais, os batistas regulares e os batistas reformados. Há ainda o grupo batista sem filiação e de orientação pentecostal. Percebe-se, assim, uma pluralidade de grupos que se reconhecem enquanto batistas, mas apresentam posicionamentos divergentes.

Cada grupo batista nasceu por influência de um grupo específico. Os batistas da Convenção Batista Regular surgem a partir dos batistas do Norte dos Estados Unidos, a Convenção das Igrejas Evangélicas Batistas Independentes do Brasil (CIEBIB) advém de igrejas batistas da Suécia em 1952, a Convenção Batista Nacional é fruto de uma dissidência da CBB em 1967 e a Convenção Batista Conservadora surge por dissidência da CIEBIB na década de 1980.

Diante da pluralidade batista na realidade brasileira, é importante delinear o perfil dos missionários que foram a Moçambique nas décadas de 1970 e 1980. Eles apresentam semelhanças entre si no que se refere ao currículo e à rede de contatos que os levam a Moçambique. Sua formação ocorre nas escolas teológicas, sendo que os principais seminários estão localizados em Recife (Seminário Teológico do Norte, Seminário de Educação Cristã), e no Rio de Janeiro (Seminário Teológico do Sul e IBER, atual Centro Integrado de Educação e Missões).

Quando se tratavam de missionárias mulheres, como Valnice Milhomens, se formavam, principalmente, no Seminário de Educação Cristã (SEC), localizado em Recife, capital de Pernambuco, ou pelo Instituto Batista de Educação

⁶ Segundo Hugo Assmann citado por Dowyvan, o termo evangélicos designa e recobre tanto as denominações protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional, Episcopal, etc.) quanto às pentecostais (Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus). Neste estudo foram consultados os missionários das Igrejas Batista.

Religiosa (IBER) na cidade do Rio de Janeiro, que atualmente é conhecido como Centro Integrado de Educação e Missões (CIEM).⁷

O SEC e o IBER são retratados pelo Jornal Batista como um celeiro de missionárias. Ambas são instituições seminaristas da União Feminina Missionária Batista do Brasil, que se dedicam ao preparo de moças e esposas de pastores para o trabalho missionário.

O Seminário de Educação Cristã (SEC) era a escola em que as mulheres podiam receber instruções para se tornar evangelizadora, pois até então as principais instituições teológicas só recebiam homens, como era o caso do Seminário Teológico Batista do Sul (Rio de Janeiro) e do Seminário Teológico Batista do Norte (Recife).⁸ Noemia Cessito se formou no IBER, atual CIEM, localizado no Rio de Janeiro. Quando terminou o curso no IBER, foi enviada para Moçambique para dar continuidade ao trabalho de evangelização. Hoje ela possui um trabalho de evangelização no distrito de Dondo, onde preside a Primeira Igreja Batista do Dondo, localizada em Beira.

Segundo as fontes da missiologia de missionários portugueses, foram as ações do Pr. Luis Rodrigues de Almeida e da sua esposa Maria de José Oliveira Pato que impulsionaram as primeiras missões da denominação batista em Moçambique a partir de setembro de 1950.¹⁹ Foi na antiga capital de Moçambique, Lourenço Marques, juntamente com outros quatro pastores, que fundaram a Primeira Igreja Batista de Lourenço Marques.¹⁰ Os primeiros batismos aconteceram e, em 1954, inaugurou-se um novo templo, que se deslocou para o bairro de Malhangalene, no distrito de Beira, em 1957.

Sobre esse fato, o jornal Batista publicou, em setembro 1971, na edição 37, a notícia de quando Valnice Milhomens completou seis meses em Moçambique, sob o título “Novas que vêm da África: seis meses de atividade”, retratando as obras missionárias nas vilas de Choupal, Salazar, Malhangalene e Maxaquene.

⁷ Em 1922, o CIEM era chamado de Escola Teológica para Obreira. Em 1941, seu nome foi alterado para Instituto de Treinamento Cristão para Moças, sob a direção da missionária Dorine Hawkins. Em 1965, recebeu o nome de IBER e finalmente em 2002 passa ser o Centro Integrado de Educação e Missões (CIEM). Disponível em: < <http://www.ciem.org.br/#!ociem/cluth> >. Acesso em 17 de março de 2015

⁸ Disponível em <<http://www.sec.org.br/site/institucional.php>>. Acesso em 17 de junho de 2015.

⁹ Nesse caso, trata-se de um resumo histórico não publicado realizado pelo pastor Eduardo Melo e o Pastor Tomás Zefanias, concedido a mim na entrevista com o missionário Eduardo Melo.

¹⁰ Pastor Luís Rodrigues de Almeida, Maria de José Pato de Almeida, António Rodrigues Tapada, Alexandre dos Santos Faia e Maria Amélia de Sousa.



Fonte: Jornal Batista, 12/09/1971, ed nº37.

No jornal, aparecem as imagens do pastor Luis Rodrigues de Almeida em um dos terrenos, bem como o preço desses terrenos: o da vila Salazar custou 24.888\$00 e o do Choupal, de 300m², 162.400\$00. Em Malhangalene, os missionários geralmente alugavam os quintais das pessoas para iniciar o trabalho, ainda que nem sempre a família que cedia seu quintal fosse evangélica.

É recorrente verificar nas páginas do jornal que as histórias da missiologia batista brasileira e portuguesa em determinados lugares se entrecruzam. Um exemplo é que os primeiros missionários batistas brasileiros que chegaram a Moçambique a partir de 1970 trabalharam em regime de cooperação com algumas frentes missionárias batistas de Portugal.

Antes da chegada da missionária, sabe-se que somente em 1968, com a ida do pastor português Orlando Caetano, as missões passam a ser realizadas entre a população moçambicana, mesmo porque o pastor Luís de Almeida não tinha uma quantidade considerável de membros que pudesse dividir o trabalho. O pastor Luís de Almeida comandava quatro igrejas até a chegada do pastor Orlando Caetano em Beira, quando este passou a pastorear uma igreja local.

Foi somente em 1970 que o pastor José dos Reis Pereira, da Convenção Batista Brasileira, procurou os batistas portugueses e moçambicanos para iniciar um trabalho de cooperação. Após esse contato, em 1971 chegou em Moçambique a missionária brasileira Valnice Milhomens, que foi à Beira colaborar com o trabalho missionário português.

A iniciativa missionária portuguesa em Moçambique desde a década de 1950 e, a partir de 1968, entre os moçambicanos, foi gradualmente formando pastores moçambicanos que assumiram os postos de evangelização após a saída dos missionários. Assim, em 1971, quando a missionária brasileira Valnice Milhomens chegou a Moçambique, já encontrou o trabalho de missionários portugueses em andamento, bem como o da Junta Richmond, com os missionários americanos Ernest e Janice Harvey, que saíram de Joanesburgo em direção a Lourenço Marques.

A imagem abaixo retrata a missão em Matola, atualmente bairro periférico da cidade de Maputo. Foi uma das primeiras missões dos portugueses entre a população moçambicana, visto que no período do governo da ditadura Salazarista (1933-1974), as missões na África portuguesa não eram permitidas entre os moçambicanos para não despertar um sentimento de autonomia. Abriu-se nesse momento uma frente missionária em Matola, dirigida pela Hercília de Melo, Raquel de Almeida e Palmira Soares. Ainda em 1971, inaugurou-se a missão Maxaquene em Beira, tendo à frente o pastor moçambicano Marcelo Boa, e em 1972 o pastor brasileiro da JMM Antonio Galvão chegou à Beira para substituir o pastor Orlando Caetano, que regressou a Portugal. No mesmo ano, também chegou ao local o pastor brasileiro José Nite Pinheiro para assumir a Igreja de Malhangalene.

Missão em Matola



Fonte: Arquivo Pessoal do missionário Eduardo Melo

O projeto de missão das igrejas batistas do Brasil para África se originou de duas juntas missionárias estruturadas pela Convenção Batista Brasileira de 1907, chamadas Junta de Missões Mundiais (JMM) e a Junta de Missões Nacionais (JMN). A primeira tem como objetivo levar o evangelho batista para além das fronteiras nacionais e a segunda trabalha para o crescimento nacional das igrejas batistas.

A Convenção Batista Brasileira (CBB) é uma organização que se formou por uma decisão da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos de enviar missionários ao Brasil. No entanto, essa primeira tentativa de tornar o país um campo missionário ainda em 1860 não rendeu bons resultados.¹¹

A CBB funciona como um Conselho representativo das igrejas batistas sem capacidade executiva e legislativa. Sua função é regular a Junta de Missões Nacionais, a Junta de Missões Estrangeiras, as Escolas dominicais, o Colégio e os

¹¹ Para conhecimento da Junta Mundial de Missões consultar <<http://missoesmundiais.com.br/>> e sobre a Convenção Batista Brasileira, ver <<http://www.batistas.com/>>. Para notícias sobre as ações missionárias em Moçambique, ver o acervo digital da Convenção Batista Brasileira:<<http://www.batistas.com/o-jornal-batista/acervo-digital>>.

seminários do Rio de Janeiro e Pernambuco, fazendo-os respeitar a Constituição da CBB.

Segundo o Estatuto da CBB, cabe à Convenção eleger comissões para cobrar a confecção dos seus balancetes financeiros, bem como fiscalizar as juntas missionárias. O estatuto da CBB dizia que as igrejas deviam detalhar onde desejavam que os recursos fossem aplicados; caso não apresentassem as especificações, a própria Convenção definiria o destino do investimento.

As Juntas têm contribuído significativamente para destacar o trabalho missionário batista frente às outras denominações evangélicas brasileiras, inclusive algumas Igrejas não batistas, como a Assembleia de Deus e a Presbiteriana do Brasil.

A Junta de Missões Mundiais passou a ser chamada assim após o ano de 1980, sendo anteriormente conhecida como Junta de Missões Estrangeiras (JME). Desde então, tem atuado em mais de 80 países da Ásia, América, Europa e África. Ela desenvolve diferentes projetos sociais, dentre os quais os mais importantes são o Programa de Educação Pré Escolar (PEPE), o Programa Esportivo Missionário (PEM), o Programa de Odontologia Preventiva e Educativa (POPE) e a Fábrica da Esperança.¹²

Cada um desses programas atende a um grupo específico. O PEPE atende crianças de 4 a 6 anos, recebendo para isso ajuda financeira de outras instituições, como a Associação Brasileira de Incentivo ao Homem (ABIAH) e a Sociedade Missionária Britânica. O PEM foi um programa criado para evangelizar jovens através do esporte, por isso criam-se escolinhas de futebol, de vôlei e de artes marciais, que atendem a população local. Já o POPE é um projeto que provê tratamento odontológico para crianças de 5 a 12 anos. Os missionários aplicam flúor e fazem pequenas restaurações usando um consultório móvel. Através do atendimento, os missionários se aproximam das famílias das crianças e apresentam o evangelho. Por fim, a Fábrica da Esperança é um projeto que ajuda crianças que estão nas ruas ou em situação de vulnerabilidade e lhes oferece apoio socioeducativo, tratamento médico e odontológico.

¹² Segundo a cartilha do programa, “O PEPE é um programa missionário, destinado a igrejas locais que desejam impactar comunidades carentes com o Evangelho a partir de um atendimento sócioeducacional e espiritual para crianças de 4 a 6 anos.”

Os batistas brasileiros que migraram para Moçambique nos princípios da década de 1970 foram escolhidos pela Junta Mundial de Missões (JMM), que é uma das principais agências missionárias atuantes em África. Nas últimas décadas, essa agência apoiou vários missionários batistas e financiou seus projetos de missiologia.

A Junta Mundial de Missões é uma organização que foi criada na primeira Assembleia da Convenção Batista Brasileira em 1907, tendo como propósito inicial expandir o trabalho missionário para além das fronteiras brasileiras. Em 1907, a JMM enviou para Portugal o primeiro missionário batista brasileiro, Pr. João Jorge de Oliveira.¹³ Somente em 1971 a JME chegou à África, passando a ser conhecida como Junta Mundial de Missões (JMM) em 1980. Em Moçambique, o trabalho missionário batista brasileiro se beneficiou da estrutura da Missiologia Batista Portuguesa, que já mantinha alguns missionários no país.

Segundo dados da pesquisa de Harley Abrantes (2014), em 1974, a revista *o Campo é o Mundo*¹⁴ divulgou um relatório da JME que relatou a presença de 8 missionários batistas brasileiros em Moçambique, entre os quais estavam Pastor José Nite e Cilceia Cunha Pinheiro, Albertina Ramos da Silva, Maria Ivonete da Costa, Lourenço Marques. Acrescento a esse conjunto os missionários Antonio Galvão e Raquel Barcelos, que segundo a literatura missiológica e o jornal Batista recebiam os missionários seguintes, que chegaram durante a guerra civil moçambicana nos anos de 1980.¹⁵

Era ainda a década de 1970 quando o Jornal Batista anunciava a ida da primeira missionária brasileira a Moçambique. Seu nome era Valnice Milhomens, apelidada como a “princesinha do Índico” por seus pares. Valnice se formou no Seminário de Educadoras Cristãs (SEC), no Recife, e teve grande participação na consolidação do projeto de evangelização da Junta Mundial de Missões para África, especialmente em Moçambique.

O Jornal Batista foi criado em 1901 pela Convenção Batista Brasileira com o objetivo de se tornar um veículo de comunicação de alcance nacional com o

¹³ <http://missoesmundiais.com.br/quem-somos/>

¹⁴ Criada em 1955, era um periódico que tinha a intenção de divulgar o trabalho batista em outros países. Continha, portanto, informações sobre os missionários enviados, campanhas missionárias e apelos para incentivar as doações.

¹⁵ GUIMARÃES, Sebastião Lúcio: Crônicas Missionárias. O dia-a-dia do campo africano. Viçosa, MG: Ultimato, 2001.

propósito de promover o aumento do quantitativo e qualitativo de igrejas e de fiéis. O jornal desejava ser uma ferramenta de formação ampla intelectual e religiosa para o leitor (ADAMOVICZ, 2008). O Jornal Batista tem sido considerado pela denominação como uma grande porta de voz da comunidade evangélica, que transpassa fronteiras nacionais, contribuindo para o crescimento do grupo batista e para a afirmação de sua identidade. A proposta do jornal era fornecer informações sobre os acontecimentos sob a orientação do cristianismo, divulgando os pensamentos ideológico-doutrinários de reformadores cristãos. Conforme Adamovicz (2008) o jornal serviu como suporte para implantar a consciência denominacional, promovendo a unidade entre os crentes batistas para expandir as missões no Brasil.

Nas primeiras décadas do século XX, quando o Jornal Batista foi publicado, houve uma preocupação em apresentar ao público uma sistematização das doutrinas dos batistas norte-americanos, e de propagar os princípios e modos de vida protestante para os fiéis. A fundação do Jornal Batista se deu no momento em que a denominação tinha como objetivo aumentar o número de fiéis e o quantitativo de igrejas. Acreditava-se que um veículo de comunicação de repercussão nacional ajudaria na instrução dos crentes e na promoção de um modelo ético-social (ADAMOVICZ, 2008). Além disso, os produtores do jornal tinham como objetivo angariar recursos e investimentos para as campanhas missionárias e recursos humanos para fortalecer o pensamento batista brasileiro. É, enfim, um jornal denominacional que procura implantar uma consciência batista e estimular no público um sentimento de coesão e unidade.

Os idealizadores do projeto editorial do jornal tinham como meta divulgar para a comunidade batista publicações e material educativo, além de utilizarem o jornal como instrumento ideológico para demonstrar a vocação cívico-missionário da corrente batista. Nesse sentido, o jornal Batista, desde a sua implantação, procurou promover uma discussão entre a comunidade evangélica sobre questões como civilização e progresso, fé e razão, modernidade e tradição, sagrado e profano, etc.

Tendo isso em vista, pode-se considerar o periódico como uma fonte documental que permite pesquisar o momento de instalação da missão batista brasileira, iniciada com Valnice Milhomens em Moçambique, sendo ainda

ferramenta para análise da comunicação e das interpretações de líderes batistas acerca da conjuntura e do universo religioso moçambicanos.

A IGREJA DA BEIRA TEM UM NOVO PASTOR

— O Pastor António Galvão substituiu o Pastor Orlando Caetano que regressou à Metrópole

Desde que se anunciou o regresso à Metrópole do Pastor Orlando Caetano, todos os que se interessam pela evangelização de Moçambique ficaram sob intensa preocupação, pois sendo poucos os obreiros nesta Seara do Senhor, mais empobrecidos ficaríamos, até porque a Beira fica bastante longe para com facilidade se promoverem deslocações de obreiros doutros lugares, para atender às necessidades pastorais duma Igreja que cresce continuamente em número e, por isso, em necessidades espirituais e pastorais.

Graças ao Senhor da Seara, o problema foi de pronto resolvido com decisão do irmão Pastor António Galvão de vir para Moçambique e aceitar o pastorado da Igreja da Beira.

O irmão Pastor António Joaquim Matos Galvão, nasceu em 24 de Dezembro de 1937 em Arcos-de-Valdevez, na linda e alegre província do Minho. Bem cedo,

(Continua na última Pág.



O Pastor António Galvão quando pregava na Primeira Igreja de Lourenço Marques

Fonte: Arquivo pessoal do missionário Eduardo Melo

Quadro: Primeiros missionários em Moçambique

Missionários(as)	Ano da chegada	Ano de partida	nacionalidade	Região
Luis R. de Almeida & Maria José Oliveira Pato	1950	1976	Portugal	Lourenço Marques (Maputo)
Orlando Caetano	1968	1972	Portugal	Beira
Valnice Milhomens	1971	1984	Brasil	Beira
Ernest & Janice Havery	1971	1975	E.U.A	Lourenço Marques (Maputo)
Antonio Galvão	1972		Brasil	Beira
José Nite Pinheiro		1975	Brasil	Malhangalene
Albertina Ramos da Silva	1973	1975	Brasil	Lourenço Marques (Maputo)
Maria Ivonete da Costa Lopes	1974	1975	Brasil	Beira
Noemia Gabriel da Silva ou Noemia Gabriel Cessito	1983		Brasil	Beira (Dondo)
Jussara Pandove	1984	1987	Brasil	
Raquel Barcelos	1987		Brasil	
Sebastião Lúcio Guimaraes	1984		Brasil	Maputo e Beira

O recorte temporal que abrange esse estudo (1970-1980) se relaciona com as publicações do jornal o Batista, pois a partir de 1971 foi possível identificar as primeiras inserções de batistas brasileiros em África, particularmente em Moçambique.

Na edição nº 11 do ano de 1971, o jornal Batista começa a publicar algumas notícias acerca do trabalho de Valnice Milhomens em terras moçambicanas. Na capa dessa edição há uma foto da missionária e um trecho de uma carta transcrita do pastor português Luís Rodrigues de Almeida, à época líder da Primeira Igreja Batista de Lourenço Marques. Nela, o pastor tece elogios a Valnice e destaca a fala de uma fiel moçambicana sobre a missionária brasileira: “essa menina tem uma grande fé, sabe falar, sabe o que quer, e deve ter um grande amor pelas almas perdidas para vir de tão longe ajudar-nos na evangelização de nossas terras...” (JORNAL BATISTA, 1971:1).

Nesse trecho, há uma clara intenção em demonstrar que Valnice tem a grande missão de salvar “almas perdidas” e propagar um projeto de sociedade assentado no evangelho. Na continuação da notícia, o jornal relata que a missionária foi à África por intermédio do missionário português Luís Rodrigues de Almeida, que recebeu uma carta dela pedindo para iniciar uma evangelização em sua localidade.

Os relatos do jornal sobre as missões em África buscam descrever as trajetórias pessoais dos missionários, apresentando as características dos seus agentes para que o público-leitor se identifique com o trabalho de evangelização e adote o missionário, doando-lhe recursos financeiros.

O responsável pela administração de recursos enviados aos missionários me respondeu que as ofertas e doações são distribuídas pela Junta de Missões Mundiais(JMM). E atualmente os investimentos missionários enfrentam determinadas barreiras para consolidar alguns projetos em função da fiscalização e burocracia, ele me disse o seguinte:

Atualmente, a junta é a agência missionária que atua na função de logística. Todo o trabalho missionário da Igreja Batista hoje no Brasil vem das ofertas das igrejas, enviadas por seus membros. Essas ofertas são enviadas para a junta e a ela as repassa para diferentes missionários, de acordo com as suas necessidades e projetos. E aí o dinheiro que você recebeu, esse dinheiro acabou...acaba sendo liberado na sua conta. Então, hoje há uma espécie de fiscalização dos valores que são enviados para Moçambique. Mas isso é algo de esse ano pra cá. Nos anos anteriores, a gente nunca teve esse barreiras de...quanto ao governo, sabe? Só que

em relação à organização do trabalho, o governo tenta [inaudível] fazer fiscalizações do trabalho. Pois o PEP é uma organização sem fins lucrativos....então nós não ganhamos nenhum dinheiro com as [escolinhas] do PEP. (SILVA, 2015: s.p)

Dessa forma, há uma explícita tendência das missões em assentar seus projetos no carisma pessoal de um líder, para que as igrejas-irmãs sediadas no Brasil possam investir e colaborar com os grupos no exterior. Nesse contexto, o jornal apresenta a vida de Valnice e suas dificuldades para se tornar evangélica, procurando comover os fiéis batistas, seja por meio de palavras ou por outras configurações linguísticas, como imagens e eventos. Essas estratégias simbólicas aplicadas pelos batistas brasileiros são um mecanismo herdado do missionarismo norte-americano, que se tornou difusor de um estilo evangélico que empodera o líder por meio de uma teologia empreendedora e se projeta em meios de comunicação e pela organização de redes de atividades.

Nos meses seguintes, Valnice continuava a ser a principal missionária em Moçambique e aparecia no jornal pelo menos uma vez por mês na coluna *Voz da África*¹⁶, na qual contava como caminhava o projeto de evangelização. Como correspondente da coluna, Valnice apresentava seu imaginário e impressões dos moçambicanos, tentando passar ao público sensações de progresso e alegria com o avanço dos trabalhos, apresentava alguns dados da evangelização e mencionava as palavras que proferia no culto para os moçambicanos.

Para chamar jovens para o projeto batista, a missionária organizava retiros de carnaval em Lourenço Marques e aproveitava o espaço da Primeira Igreja Batista de Lourenço Marques, liderada pelo pastor português Luís Rodrigues de Almeida, para chamar obreiros nacionais. Na passagem abaixo, Valnice relata como se deu o encontro com os jovens e seu ideal de luta:

"Na noite de 21 de fevereiro após o culto, ouvia-se o barulho dos jovens que partiam para o acampamento. Armaram-se as barracas de lona, o chão foi forrado com cobertores... Estava instalado o retiro. Quantos participaram? Praticamente todos os jovens das duas igrejas locais, aproximadamente trinta, sem falar nos adultos que lá apareciam nas horas das refeições e a noite, quando saíam dos seus empregos. [...]É tempo de luta intensa de combate contra o paganismo que assola esse continente. Aqui chegamos encontramos um Instituto Teológico com cinco alunos, um dos quais se encontra no Norte, servindo ao exército. São eles: Eduardo Melo, Telmo Quintaneiro,

¹⁶ Conferir o acervo digital do Jornal Batista, edição nº 16 de 18 de abril de 1971.

José Paulo Sanches, João Manoel e Artur Soares" (JORNAL BATISTA, 18 de abril de 1971, nº16).

O primeiro grupo de missionários batistas brasileiros, do qual Valnice faz parte, se dirigiu para a cidade de Sofala, na capital chamada Beira. Lá já existia a denominação batista portuguesa, instalada desde a década de 1950 com o pastor português Luís Rodrigues de Almeida, que já coordenava os trabalhos da Primeira Igreja Batista de Lourenço Marques.

O missionário português Eduardo Melo, mencionado no trecho acima por Valnice, também é testemunha do momento de instalação da missão batista brasileira em Moçambique. Ele me concedeu uma entrevista e relatou alguns fatos que não aparecem no jornal, dos quais tratarei mais tarde.

Os primeiros batistas brasileiros que chegaram em Moçambique na década de 1970 encontraram um trabalho significativo das frentes missionárias da denominação batista portuguesa, que desde a década de 1950 realizou missões, principalmente junto da população portuguesa que vivia em Moçambique.

O missionário português Eduardo Melo assim falou sobre os primeiros momentos da denominação batista em Moçambique:

"Naquela altura só havia aquela igreja, no início só havia aquela igreja, mas passado pouco tempo começou a desenvolver um trabalho de missionários a volta de Maputo e a Beira cerca de 1200 km acima de Maputo, antiga Lourenço Marques. E ali começamos um trabalho, mas ao mesmo tempo que esse trabalho estava sendo feito outros foram abertos em Moçambique e nos países vizinhos pela nossa igreja. Nessa altura todos os trabalhos eram entre pessoas portuguesas, vinha daquela questão que mencionei a ditadura, o governo não permitia que olhássemos o povo nativo". (MELO, 2016)¹⁷

O missionário procurou explicar que a ditadura de Salazar em Portugal foi um dos motivos que fez com que o trabalho de missão em Moçambique se realizasse apenas entre a população portuguesa. No entanto, o trabalho missionário se realizava principalmente nas cidades de Beira e Lourenço Marques (atual Maputo).

¹⁷ Esse missionário é muito importante na história da denominação batista portuguesa. De origem portuguesa, morou em Moçambique em sua infância, tendo ali chegado em 1946 e se convertido em 1951. Seu período de maior contato com Moçambique foi quando retornou em 1998 e ficou durante 16 anos envolvido com o trabalho de missões.

1.2.

Os interlocutores e os pontos de evangelização

A década de 1970 esteve marcada pela entrada e saída de missionários brasileiros da JMM, que circularam principalmente entre Maputo e Beira. Eles tinham como meta formar obreiros nacionais que pudessem ajudá-los no projeto de evangelização da Junta.

Em Beira, a formação de obreiros nacionais ocorreu no Instituto Bíblico da Beira. De início, sob os ensinamentos da missionária Valnice, formaram-se Semente Dango; José Chirimanhembra (na Glória), Inácio Xavier Sanga e Ângelo Dias.

“Com o regresso a Portugal de muitos obreiros que labutavam na seara do Senhor Jesus em Moçambique, as Igrejas Baptistas experimentam uma nova fase da sua história. Lutava-se com a falta de obreiros e a política vigente em especial as nacionalizações dos imóveis trouxeram um problema de gestão dos poucos imóveis que se dispunha. Ainda os recursos humanos eram escassos, levando a Igreja a ser dirigida pelos leigos, então existentes. A outra luta era pela afirmação da Igreja no seio dos nacionais, já que anteriormente era composta maioritariamente pelos emigrantes Portugueses e havia da parte dos moçambicanos uma suspeita quanto aos baptistas. Pastor Tomás Zefanias¹⁸

Uma das características da expansão evangélica na África Austral é a sua capacidade de desterritorializar seus projetos de missão. Nota-se uma intenção dos missionários em cristianizar regiões e promover pontos de evangelização onde não há acessibilidade da população aos serviços básicos de saúde e alimentação. Para além da questão social, cabe atentar para o fato de que a desterritorialização das práticas evangélicas não ocorre apenas pela mobilidade de seus agentes entre as fronteiras, mas pelo desenraizamento cultural e político dos indivíduos com o território.

¹⁸ Pastor moçambicano diretor da Convenção Batista Moçambicana entre 1992 a 1996. Trecho retirado do material concedido pelo missionário português Eduardo Melo após a entrevista.

Mapa –Divisão Administrativa de Moçambique



Disponível em: <mozambique-administrative-map-division-47477192.jpg>. Acesso em 30 março de 2015

Destaco do grupo dos missionários entrevistados as trajetórias de dois agentes religiosos que mais me chamaram atenção no universo evangélico aqui examinado: Noemia Cessito e Sebastião Guimarães. A partir da análise de suas trajetórias de vida de e considerando-se as cidades que visitaram, percebe-se o fluxo desses agentes religiosos e os processos de desterritorialização simbólico-culturais da religião evangélica entre as regiões de Moçambique e em países vizinhos, como Zimbábue, Malawai e África do Sul. Eram comuns, ainda, as idas e vindas para o Brasil para dar cursos de missiologia e participar das campanhas evangelísticas para arrecadação de doações nas igrejas.

Entre as décadas de 1970 e 1980, como demonstrei anteriormente, as missões batistas começaram entre os bairros de Maputo e Sofala, conforme as notícias do jornal Batista e os relatos dos missionários.

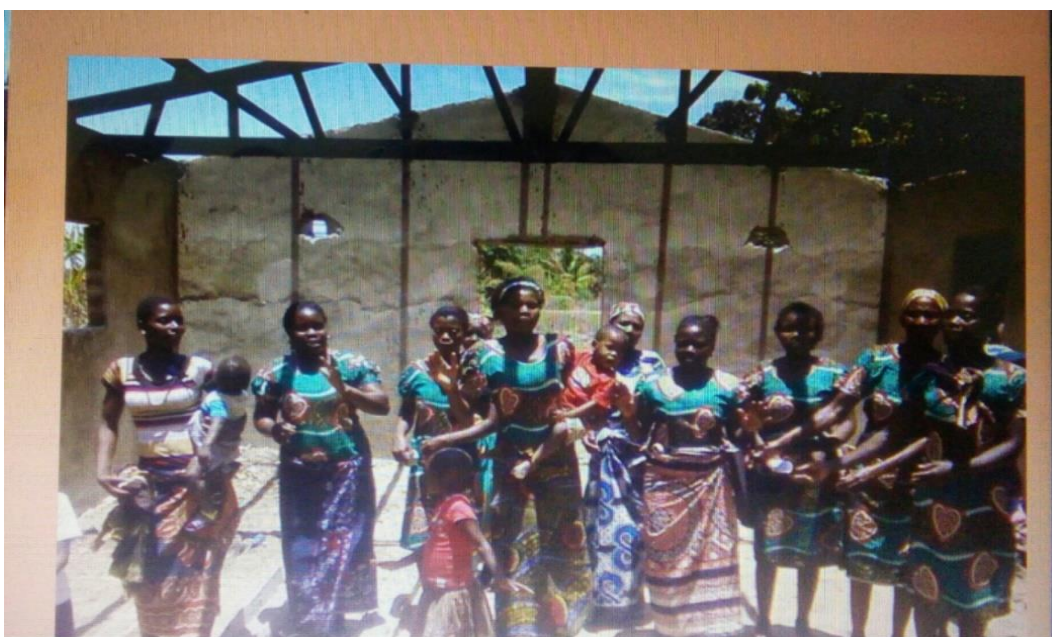
Observei que meus interlocutores circularam em algumas regiões das províncias de Maputo, Sofala e Nampula, principalmente entre os bairros periféricos, onde há falta de energia elétrica, desordenamento territorial e ruas de difícil acesso. Eles iniciaram a evangelização em cidades que possuem um certo ordenamento urbano em seu centro, como Beira, e em bairros e vilarejos como Dondo e Tica, onde ainda há pouca infraestrutura, como demonstra a imagem abaixo, que representa um templo recém-instalado no vilarejo de Tica:

Templo do vilarejo de Tica (antes da construção).



Disponível em: < <http://missoesmundiais.com.br/noticias/mocambique-templos-externos-e-internos/>>. Acesso em: 15 de abril 2014..

Vilarejo de Tica em Beira (construção do templo).



Disponível em: < <http://missoesmundiais.com.br/noticias/mocambique-templos-externos-e-internos/>>. Acesso em: 15 de abril de 2014

Nos bairros periféricos de grandes cidades como Beira, Nampula e Maputo, houve um programa de avanço dos projetos evangelísticos financiados pela Junta Mundial de Missões, que tem como característica principal evangelizar povos “não alcançados”. A partir da análise qualitativa das entrevistas, observei que a presença de pastores batistas em Moçambique faz parte de um processo de expansão evangelístico que se dá em províncias do Norte, Centro e Sul de Moçambique, bem como em direção aos países africanos vizinhos.

Existem fatores sociais e econômicos que contribuíram para a instalação de projetos missionários da JMM em alguns pontos de Moçambique. Em Beira, capital de Sofala, foram instalados institutos bíblicos para a formação de obreiros, nesse lugar a missão batista brasileira obteve maior respaldo da população. Já na região sul de Moçambique, principalmente na capital Maputo, o trabalho missionário encontrou maior resistência. Segundo alguns relatos, lá já havia uma consciência cristã difundida, que se deve tanto ao passado histórico de missão quanto à aproximação recente de novas correntes evangélicas, como a Igreja Universal do Reino de Deus. Os missionários batistas começaram a ter acesso

maior à região Norte após a década de 1990 e 2000. Na região Norte, existe um trabalho de evangelização que disputa espaço e poder com a influência islâmica.

As entrevistas dos missionários apontaram para o fato de que a região do Centro, onde está localizada a cidade de Beira, teve mais adesão ao projeto batista do que as regiões Norte e Sul. Nesse sentido, é importante contextualizar as condições materiais de vida da população desses lugares para melhor compreender o motivo da adesão da população às missões, tanto do ponto de vista social quanto simbólico-cultural. Quando perguntei sobre o trabalho de evangelização, o missionário Eduardo Melo me respondeu: “Ele ocorria nas duas maiores cidades ou a volta delas, focado claramente somente nesses dois lugares que era Lourenço Marques e Beira e a volta dessas duas cidades” (MELO, 2016).



Fonte: Jornal Batista, 12 de setembro de 1971, edição. 37.

Dessa forma, considerando a característica do projeto evangelístico da Missão Batista relacionada à mobilidade dos missionários e à fluidez de suas práticas, é interessante perceber esses aspectos dos lugares de ocupação dessas missões, estruturadas em cidades com características e historicidades distintas.

1.2.1

Perfil dos missionários

Apresentarei nesse ponto a história pessoal dos missionários batistas, buscando perceber a rede de contatos que propiciou a ida do grupo de entrevistados para Moçambique.

Valnice Milhomens nasceu em 16 de julho de 1947 no Maranhão. Vinda de uma família espírita, adotou a religião católica quando se mudou para Tocantins, por falta de um centro espírita no local. Ela completaria 24 anos quando decidiu ir a Moçambique como missionária. Sua conversão se deu após a morte de uma amiga missionária chamada Margarida Natividade, “a Tia Caíta”, a quem tinha grande admiração e respeito.

Com a morte da amiga, Valnice se sentiu na obrigação de continuar o trabalho de evangelização de Tia Caíta junto à JMN. Foi batizada aos 17 anos pelo pastor Samuel Mitt, na época secretário da Junta de Missões Nacionais. Foi a partir do contato com Margarida no curso Ginásio que se aproximou dos batistas.

Com a ajuda da missionária Beatriz Silva, após o falecimento de Margarida em fevereiro de 1964, Valnice se encaminhou ao curso de bacharel em serviço social e educação religiosa oferecido pelo Seminário de Educação Cristã (SEC), localizado em Recife. Assim, se aproximou mais ainda das atividades missionárias e, em 1970, se tornou a primeira missionária evangélica na África nomeada pela Junta Mundial de Missões da Convenção Batista Brasileira. Em Moçambique, a missionária permaneceu 13 anos, além de mais dois anos na África do Sul quando voltou ao Brasil em 1985.

No Brasil, a missionária construiu sua própria igreja, a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSEJEC). Antes disso, ela formou ministérios em Recife no ano de 1987 e em São Paulo em 1992, este último nomeado Ministério Palavra da Fé. Em 1994, ela conseguiu um espaço para o programa “A Palavra da Fé”, na TV Bandeirantes. Após esses ministérios, Valnice montou a INSEJEC no Brasil, instituição que segue um modelo de igreja em células inspirada em Israel.

Sebastião Lúcio Guimarães chegou em Moçambique na década de 1980 para consolidar o trabalho de evangelização iniciado pelas missionárias Valnice e

Noemia.¹⁹ Como os outros missionários, ele também se formou em teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul em 1976 e durante os anos de 1984 e 1988 foi enviado pela Junta Mundial de Missões (JMM) para plantar igrejas no interior moçambicano. Voltou ao Brasil em 1990 e foi enviado a África do Sul nos anos de 1993 a 1996 e 2005 a 2008.

Desde 2002, ele é professor visitante do CIEM e orienta trabalhos de mestrado em missiologia e educação cristã. Entre 1984 e 1986, trabalhou com plantação de igrejas em Maputo e foi diretor do Instituto Bíblico de Maputo. Sebastião passou por diversas instituições batistas, como CETEBES, CEADEMI e CEM, atuando como diretor, professor ou assessor de programas de treinamentos em missões transculturais.

Quanto à missionária Noemia Cessito, sua biografia é apresentada da seguinte maneira no site da JMM:

"No IBER, Suely e Pr. Calixto (missionários da JMM) lhe falaram sobre a Venezuela e Noêmia ficou muito interessada; aí ela sentiu que Deus a queria em Missões Mundiais. Começou a estudar Pedagogia e na classe lhe emprestaram um livro sobre a África. A parte do ritual, que falou muito ao seu coração pois eles não conheciam nada sobre Deus. Noêmia orou e pediu a Deus que confirmasse em seu coração a sua vontade. Em 1982, Noêmia se apresentou à Junta, e o campo indicado foi Moçambique, e seu coração aceitou com a certeza de que este era seu país, seu futuro lar e, no final de 1983, foi nomeada. No dia 15 de abril de 1984 chegava em Maputo, antiga Lourenço Marques. Casou-se com Pr. Jerônimo Albino Cessito, em 1990, e tem dois filhos. Agora, junto a sua família, Noêmia fixou residência em Dondo, *"onde Deus está construindo uma casa para eles"*. Junto a seu esposo, está pastoreando a Igreja Batista de Dondo, é presidente Nacional de Senhoras, trabalha com crianças, adolescentes e mulheres, e está muito feliz com o que Deus está fazendo através de sua vida".²⁰

Iniciei este capítulo com algumas falas da entrevista de Noemia Cessito, porque ela é uma missionária brasileira que permanece em Moçambique até os dias atuais. A história de vida de Noemia é interessante, porque ela construiu uma

¹⁹ Disponível em: <http://www.lucioguimaraes.com.br/resources/BIOGRAFIA%20PASTOR%20SEBASTI%C3%83O%20L%C3%9ACIO.pdf>. Acesso em 13 de abril de 2015.

²⁰ Disponível em: [http://missoesmundiais.com.br/mapaatuacao/projeto.php?SEQ_PESSOA_FISICA=135&SEQ_MISSIONARIO=68&CATEGORIA_MISSIONARIA=1&SEQ_PROJETO=88&AREA_RISCO=N](http://missoesmundiais.com.br/mapaatuacao/projeto.php?SEQ_PESSOA_FISICA=135&SEQ_MISSIONARIO=68&CATEGORIA_MISSIONARIA=1&SEQ_PROJETO=88&AREA_RISCO=Nhttp://missoesmundiais.com.br/mapaatuacao/projeto.php?SEQ_PESSOA_FISICA=135&SEQ_MISSIONARIO=68&CATEGORIA_MISSIONARIA=1&SEQ_PROJETO=88&AREA_RISCO=N). Acesso em: 20 de agosto de 2015..

vida matrimonial com pastor moçambicano Jeronimo Albino Cessito, que, em 2007, assumiu a direção da Convenção Batista de Moçambique. Sua história de vida é, portanto, um exemplo de como a experiência da evangelização pode ser vivenciada de modo fluido e móvel, o que dependerá do engajamento e da trajetória local do indivíduo ou do grupo frente aos seus contextos. Noemia chegou em Moçambique na década de 1980 e encontrou um trabalho semi-estruturado, deixado por Valnice Milhomens. Noemia Cessito foi enviada pela JMM para substituir Valnice, que havia regressado ao Brasil depois de passar treze anos em Moçambique e dois anos na África do Sul. Depois disso, Valnice Milhomens se aproximou de novos modelos evangelização que se afastam da corrente batista, especificamente da visão celular do governo dos 12, um tipo de gestão eclesiástica empresarial em que o culto se realiza na casa das pessoas.

Dos missionários atuantes em alguns bairros da cidade de Beira no período mais recente, pode-se destacar Diego S., que tem 34 anos, é casado e participa como membro efetivo da equipe de suporte financeiro da Junta Mundial de Missões. Diego desenvolve projetos em torno do Programa Socioeducativo de Alfabetização (PEPE). Sobre o processo de admissão de missionários pela Junta, ele afirma:

"Então, por exemplo, no caso, eu sou professor, então eles precisavam de um professor. Lógico que aí cabe um perfil do missionário, né [inaudível]...então, as práticas podem ajudar aquele campo específico. [Minha esposa é] médica, tá lá a parte que precisava de uma médica. Então foi enviado pra lá uma médica. Então é traçado uma espécie de perfil de acordo com a necessidade do país, da localidade desse missionário, é convidado a participar daquele local (SILVA, 2015: s.p.).

Joana Matos, mais uma depoente, tem 42 anos, é enfermeira e casada com um pastor moçambicano. Ela chegou a Moçambique em 2012 e se formou pelo Seminário Teológico Betel em teologia. Atualmente, trabalha em Maputo na área da saúde em as clínicas móveis, tendo desenvolvido anteriormente trabalhos na província de Gaza.

André da Silva, por sua vez, é um missionário nascido no Paraná e se tornou mestre em teologia em 1999, com 49 anos. Conselheiro da Juventude Batista de Rondônia e vice-presidente da Associação de Igrejas Batistas de Rondônia, foi para Nampula, Moçambique, em 2006. Ele trabalhou na logística

para atender a missionária Otília Lopes em Nampula, e foi evangelista em igrejas batistas de Roraima entre 1993 -1997. Seu bacharelado e mestrado em teologia realizaram-se em São Paulo, tendo sido ainda seminarista em igrejas do Mato Grosso (Dourados). Em Rondônia foi conselheiro, secretário e participou de associações vinculadas às igrejas nas quais atuava. André foi para Moçambique em julho de 2006. Atualmente, está na África do Sul e se prepara para iniciar um projeto de evangelização no sul da Tanzânia com muçulmanos e, no Norte, com a cultura Maasai.²¹

Outra missionária atuante em Nampula é Otília Lopes. Com 54 anos, iniciou-se na Primeira Igreja Batista de Araçatuba, São Paulo, tornou-se bacharel em teologia e fez treinamento em missiologia transcultural no CIEM. Após sua formação, Otília encaminhou seu currículo à Junta de Missões Mundiais, que examinou seu trabalho nas igrejas do Brasil como secretária e líder na associação de sua igreja, tendo efetivado, por fim, a missionária em seu programa de missões mundiais. Seu primeiro trabalho foi no Peru, onde ficou durante dois anos, tendo sido encaminhada para Moçambique em 2009. Atualmente, concentra-se em trabalhos em Nampula, especificamente nas localidades Serra de Mesa e Mutava-Rex.

1.2.2

Caracterização dos territórios/regiões da missão.

Existem interpretações que consideram que as cidades estão atreladas a uma lógica assimilacionista, segundo a qual a integração dos modos de vida urbano e rural foi uma resposta às tentativas de colonização. Produziu-se um urbano baseado na ambiguidade e na dicotomia de dois projetos de desenvolvimento urbano: a do colonizado e a do colonizador. Apesar de respeitar tais considerações, acredito que a configuração da cidade é também resultado de diversos movimentos sociais, que escapam à relação colonizado e colonizador, não sendo possível ignorar que o contexto do colonialismo português influenciou

²¹ Entre o povo Maasai, ocorre a evangelização promovida pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Disponível em: <<http://blogs.universal.org/bispomacedo/2015/02/18/universal-e-recebida-pela-tribo-maasai-na-africa-onde-homem-branco-nao-entra/>>. Acesso em 20 de setembro de 2016.

a construção dos espaços moçambicanos. No pós Segunda Guerra Mundial, as cidades moçambicanas estiveram marcadas por uma oposição: havia a "cidade do cimento", onde habitavam os portugueses em suas construções permanentes, e a "cidade negra" ou "cidade do caniço", que se caracterizava por construções precárias. A "cidade do cimento" apresentava melhor qualidade de vida e se ligava aos principais circuitos comerciais e de escoamento da produção. No caminho para a periferia habitavam portugueses, chineses e indianos ligados ao setor terciário, que tinham contato com a "cidade do caniço". Na "cidade do caniço" estavam habitações de madeira, zinco e caniço e predominava um tipo de habitação rural frágil onde viviam migrantes e grande parte da população negra.

O ordenamento socialista introduziu também um projeto de configuração territorial que se diferenciava da organização espacial desenhada durante a dominação portuguesa. No passado, as cidades eram construídas em torno dos centros de serviços, que mantinham relações com a metrópole. Tratavam-se de cidades que se formavam em função da exportação de mercadorias do interior moçambicano para outros países do *hinterland* e Europa.

A formação das cidades moçambicanas também é resultado das relações de dominação colonial e capitalista do passado, que impuseram um modelo de urbanização que favoreceu as relações econômicas e não as sociopolíticas. Quando, na década de 1980, o missionário Sebastião Guimarães chegou em Moçambique e circulou em regiões como Maputo, Beira e Nampula, o modelo socialista estruturava um tipo de urbanização que não esteve somente atrelado às demandas econômicas, mas em que o político passou a organizar o modo de desenvolvimento urbano (CASTELLS apud BAIA, 2009).

Vale sublinhar que, naquele momento, a política moçambicana investia no desenvolvimento rural por via do projeto de aldeias comunais, que tinha como objetivo diminuir as disparidades entre o campo e a cidade. Todavia, tal programa fracassou do ponto de vista social, porque os espaços dedicados à plantação nem sempre eram férteis e foram atingidos durante a guerra civil entre 1977 a 1992.

As capitais das Províncias atraíram a população rural graças à insegurança no campo, em consequência da guerra civil, e se tornaram lugares onde era usual entrever a influência mútua entre campo e cidade. Segundo Araújo (2003), a guerra colonial em 1970, guerra civil em 1980 e as calamidades naturais que adentraram a década 1990 em Moçambique foram fatores que converteram o

campo em um espaço repulsivo, desequilibrando a distribuição espacial da população.

No recenseamento de 1997, cerca de 29% da população era efetivamente urbana, o que representa, em relação à década de 1980, um aumento de 15% da população em aglomerados urbanos. Esse aumento, contudo, não foi acompanhado por um desenvolvimento de políticas públicas.

Com base no recenseamento de 1997, a cidade de Maputo apresentava uma população na idade de trabalhar de 547.998, na qual 4% eram de camponeses. 12% dos agregados familiares trabalhavam com a agricultura familiar e 18% viviam em palhotas tipicamente rurais.²²

A população rural incrementava os espaços urbanos e, em África, ocorreu um processo conhecido como implosão urbana, sobretudo a partir de 1986. Inspirado nas experiências das cidades agrárias da Ex-União Soviética, o Estado moçambicano incluiu as áreas periféricas nos centros administrativos da cidade, visto que eram as regiões que produziam alimentos para os mercados urbanos. Desse modo, para tal período, espaços rurais foram agregados administrativamente às cidades, criando em Moçambique um fenômeno conhecido como reclassificação urbana, que permitiu a expansão das fronteiras citadinas. Por isso, é muito comum em Moçambique a existência de cidades periféricas onde há práticas ligadas aos modos de vida rural e formas de ocupação dispersa característica do campo, e concentrada, típica do urbano.

"Na realidade, as áreas peri-urbanas das cidades moçambicanas, administrativamente consideradas espaços urbanos, são cinturas de território onde as características da sociedade rural se misturam com formas econômico-sócio-culturais urbanas. Em vários bairros desta cintura peri-urbana, a maioria dos seus habitantes sobrevive da atividade agrícola familiar, tal como sucedia nas áreas rurais de origem, assim como o tipo de habitação é semelhante àquele que tinham no campo" (ARAÚJO, 2003: 168).

As áreas peri-urbanas são áreas onde o Estado planificado reassentou parte da população que morava em áreas impróprias para a habitação ou quem estava sujeito a intervenção planificada. São regiões também onde houve um grande

²² Segundo Delma Neves (2012:34), agricultura familiar é uma categoria analítica: princípios de gestão das relações de produção e trabalho sustentadas em relações entre membros da família, em conformidade com a dinâmica da composição social e do ciclo de vida de unidades conjugais ou de unidades de procriação familiar.

crescimento das igrejas evangélicas, bem como lugares em que a população imigrante procurou moradia temporária para conseguir espaço na economia.

As transformações ocorridas nestes espaços [i.e, nas cidades]depois da independência nacional não eliminaram [as desigualdades] econômicas, sociais e de [produção espacial], pois a principal alteração foi apenas demográfica (...). [o centro da cidade] mantém-se com as mesmas características, mas mais [degradado] em termos de infraestruturas e serviços. Ela apenas deixou de ser branca, mas não deixou de segregar a área suburbana. Esta, por seu lado, manteve, e até agudizou, as características de precariedade e de espaço excluído, mas, ao mesmo tempo, adquiriu outras facetas resultantes do impacto dos fluxos migratórios (...) (Araújo, 2003: 169).

Dessa forma, esse é o contexto em que o missionário Sebastião e Noêmia Cessito chegam para dar continuidade ao projeto de evangelização da Junta de Missões Mundial iniciado com o pastor Galvão e Valnice Milhomens. Ambos recordam das travessias que fizeram entre as províncias moçambicanas e relatam os dispositivos que utilizaram para ampliar o número de batismos e de locais para a evangelização.

Dondo e Beira: “ Daqui não saio , daqui só Deus me tira”

Quando entrevistei Noemia Cessito ela me disse, ao final da entrevista: “daqui não saio, daqui ninguém me tira” (CESSITO, 2015: s.p.), referindo-se a Moçambique como o lugar em que construiu sua história pessoal. Essa afirmativa expressa não só sua realização profissional através da missão como sua satisfação pessoal em tecer uma trajetória atrelada à história moçambicana, lugar onde ela se casou com um missionário nativo e concebeu uma família.

O lugar de missão da entrevistada Noemia Cessito localiza-se na região central do país, formada pelas províncias de Manica, Sofala, Tete e Zambézia. A segunda maior cidade e capital de Sofala é Beira, que serve como ponto de escoamento da produção via Zimbábue, Malaiu e Zâmbia. A Província de Sofala possui 13 distritos e Dondo é um dos seus municípios. Na província de Manica, na vila de Gorongosa, está a sede do maior partido de oposição do país, RENAMO, e na cidade de Beira está o Movimento Democrático de Moçambique (MDM).

"Dondo é cortada pela ferrovia por onde começaram recentemente a transitar trens da Vale carregados de carvão. Com investimentos estrangeiros e melhoras na economia, ofertas de emprego estão aparecendo. "Há oportunidades, mas é preciso estar preparado", disse a professora moçambicana Helena Reich. Ela é casada com Edmundo, também professor. Segundo ele, na região cada pessoa vive com o equivalente a US\$ 1 por dia, ou cerca de 30 meticais, que é a moeda local. Com a malária e a aids, há na região muitas viúvas, algumas infectadas com o vírus. Júlia Bola, de 40, perdeu o marido há dez anos para a malária e, atualmente, faz parte da equipe que realiza visitas a soropositivas. Tem quatro filhos, mas só ficou com dois, porque os outros foram morar na capital, Maputo, com a família do marido. Agostinho, 12, um dos filhos, abraçou as missionárias vestido com a camiseta do Brasil que ganhou na igreja. Ele dorme em uma esteira ao lado da mesa e sofre de tuberculose. À noite, os adolescentes prepararam um culto típico de aldeia. Como faltou luz, usaram lamparinas com querosene. Depois de músicas e danças típicas, foi oferecido um jantar que é considerado banquete. As brasileiras comeram com as mãos, como é comum no país. No prato havia "shima," (receita tradicional, feita com farinha de milho branco e água), além de arroz, molho de tomate, peixe e matapa (caldo de couve, mandioca e amendoim)".²³

Cheguei à missionária Noemia depois de ler as crônicas missionárias de Sebastião Guimarães. Nos seus relatos, ele cita Noemia Cessito e descreve seus trabalhos nos hospitais de Moçambique. Após a leitura das crônicas e da entrevista com Sebastião Guimarães, percebi que existem elos de comunicação e arranjos evangélicos que propiciam a ida desses batistas brasileiros para Moçambique, Angola e África Do Sul.

Minha grande dificuldade foi estabelecer um ponto em comum dentre todos os missionários aqui investigados, considerando que, no começo da pesquisa, eu não tinha um mapa definitivo sobre as instituições às quais os missionários estavam vinculados. Ao longo do desenvolvimento da pesquisa e a partir da análise de diversos materiais, constatei que todos os missionários mandaram currículos e foram escolhidos pela Junta Mundial de Missões para atuar nas terras africanas.

Observei interligações das redes batistas do Brasil com outras denominações, como a Assembleia de Deus, mas não aprofundi essa questão, porque os missionários foram escolhidos por outras agências missionárias. Vale pontuar, ainda assim, que as missões batistas possuem uma história e vínculos

²³ Disponível em: <<http://gruposgate2.blogspot.com.br/2011/11/reportagem-da-revista-valor-economico.html>>. Acesso em: 15 de outubro de 2016

socioculturais com os moçambicanos, e esses elementos podem ser discutidos utilizando-se as trajetórias pessoais dos missionários.

A cidade de Dondo tem uma estimativa populacional de 157.594 mil habitantes, sendo 68,3 habitantes por km². A língua predominante é o Sena, segundo dados do ano de 2005. É considerada uma cidade semi-urbana, com 42% da população abaixo dos 15 anos e com uma taxa de 55% de urbanização.

A população tem como atividade o corte de bambu, lenha e o fabrico de carvão vegetal. Os principais grupos da região são os Senas (sudeste e Norte) e Ndaus (zona sul e sudeste). A maioria se casa a partir de 12 anos de idade e apresenta forte ligação com a crença Zione. Metade da população é analfabeta, índice maior entre as mulheres do que entre os homens, que possuem melhor inserção social e postos de trabalho.

Existe uma questão primordial que aparece nos estudos sobre evangelismo em contexto transnacional: “a estrutura de conexões pessoais em teia que permite que seus membros facilmente encontrem apoio nos novos locais nos quais entram com propósitos de evangelização” (ROBBINS apud ALVES; ORO, 2012: 16).

O distrito de Dondo, no corredor de Beira, onde a missionária Noêmia Cessito atua se localiza, tem importantes ligações rodoviárias com a estrada do Zimbábue via Chimoio (Manica), Maputo e Beira. É um território que apresenta grande dificuldade em distribuir água potável para a população, pois possui poucos poços, o que leva os habitantes a percorrerem grandes distâncias em busca de água. Além disso, apenas 10% da população possui energia elétrica.

O sistema de saúde é precário e não atende suficientemente a população. Há, por exemplo, apenas um profissional técnico para cada 2.130 residentes do distrito. É um distrito com uma atividade agroindustrial dominada pela monocultura da produção do açúcar, possuindo também plantações de horticultura, raízes (mandioca) e cereais (milho). Há uma rede de mercado local que atrai comerciantes de Beira e Maputo, mas as infraestruturas necessárias para o desenvolvimento da população são limitadas. A contrastar com essa realidade existem empreendimentos na região: a Açucareira Mafambisse, a Fábrica de cimentos do Dondo, Lusalite de Moçambique, Moçambique Florestal (MOFLOR), etc.

As famílias da cidade de Dondo ainda são as que apresentam melhores condições de vida quando comparadas às outras regiões. “A maioria das famílias

têm rádio (42%) e vivem em casa de latrina, e cerca de 15% tem casas com material duradouro (31%), energia elétrica(9%) e água canalizada(12%)”.²⁴



Disponível em: <<http://www.visitmozambique.net/pt/Provincias/Sofala/Mapa>>.

Acesso em: 16 de setembro de 2016

Maputo, Beira e Nampula: as viagens do missionário Sebastião

O período que Sebastião Guimarães chegou a Moçambique é o momento em que há grande conflito e instabilidade econômica e política devido as rivalidades entre a RENAMO e a FRELIMO, que desembocou em uma guerra civil de 16 anos. Foi nesse contexto que o missionário chegou a Moçambique para dar continuidade ao projeto de missão da JMM nas regiões de Beira, Maputo e Nampula.

²⁴ MINISTERIO DE ADMINISTRAÇÃO ESTATAL. Perfis distritais, 2005. Disponível em <<http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Mocambique/Geografia-de-Mocambique/Provincias-e-Distritos>>. Acesso em: 17 de novembro de 2016.



Disponível em: <<http://www.visitmozambique.net/pt/Provincias/Maputo/Mapa>>.

Acesso em: 10 de maio de 2016

Na verdade, as crônicas deste missionário são memórias escritas sobre esse momento, e descrevem sua trajetória e experiências em diversos pontos de Moçambique. Minha escolha por entrevistar esse interlocutor se deu após a leitura de obra publicada na internet, por meio da qual ele conta as dificuldades e desafios da evangelização em ambiente transcultural.



Disponível em: <<http://joaogil.planetaclix.pt/lou1.htm>>. Acesso em: 10 maio de 2016.

Sebastião Guimarães esteve em Moçambique no período da guerra civil, circulando entre as zonas Norte, Sul e Centro. Ele descreveu suas experiências principalmente em torno das cidades de Beira e Chimoio e na fronteira do Zimbábue. Não apenas este missionário brasileiro viveu uma experiência como essa, como também outros nos indicaram este mesmo movimento. Em vista disso, busquei refletir sobre a dinâmica religiosa destes espaços.

Ao analisar as anotações de viagem de Sebastião Guimarães, é possível notar a articulação entre os missionários e perceber a distribuição da missiologia batista pelo território, visto que é uma característica da missão batista brasileira o missionário visitar vários pontos de Moçambique e presenciar situações singulares de expressão da fé em meio ao conflito. Sebastião conta: “Conseguí telefonar para a irmã Raquel Barcelos, na cidade de Beira. Soube que a irmã Noêmia já está no Zimbabué. Não consegui obter nenhuma notícia da família em Maputo” (GUIMARÃES, 2001: 47).

O missionário ajudou a dar um curso com a duração de um ano (1985 a 1986) a turma de pastores moçambicanos no Instituto Bíblico de Beira. Ali

formou-se uma turma que se encarregou de evangelizar outras regiões: Nicolau Zeferino na Zambézia; Manuel Jemuce, em Cabo Delgado; António Pejissanhe Macanige; Pedro Pingo; Anselmo Basiquete Vilanculos, em Chimoio. A entrevista de Sebastião Guimarães, juntamente com suas memórias publicadas em um livro *Crônicas Missionárias: O dia a dia no campo africano* (2001), contribuiu para a análise da experiência missionária em Moçambique.

Missionários em Nampula e Tete na atualidade

Os missionários brasileiros que chegaram em Moçambique após a década de 1990 não são agentes religiosos com extensa carreira evangélica, como é o caso de Sebastião Guimarães e Noêmia Cessito. Mas eles apresentam uma coesão discursiva e profissional que pode ser exemplo do fluxo e da produção de uma rede religiosa de missionários batistas pelo território moçambicano na época recente.

As narrativas de missionários que possuem uma experiência de evangelização mais recente e com menor duração -- aproximadamente de cinco anos -- em Moçambique também foram objeto dessa investigação. Tratam-se de quatro brasileiros que foram enviados pela Junta Mundial de Missões para diferentes regiões, conforme quadro abaixo:

Quadro: Missionários enviados para Moçambique entre 2006 e 2012

Missionário/a	Ano de chegada	Lugar de missão
André	2006	Vilas do Centro e Norte (Nampula)
Otília	2009	Nampula (Mutava-Rex)
Diego	2010	Beira (Tica, Dondo)
Joana	2012	Maputo, Gaza

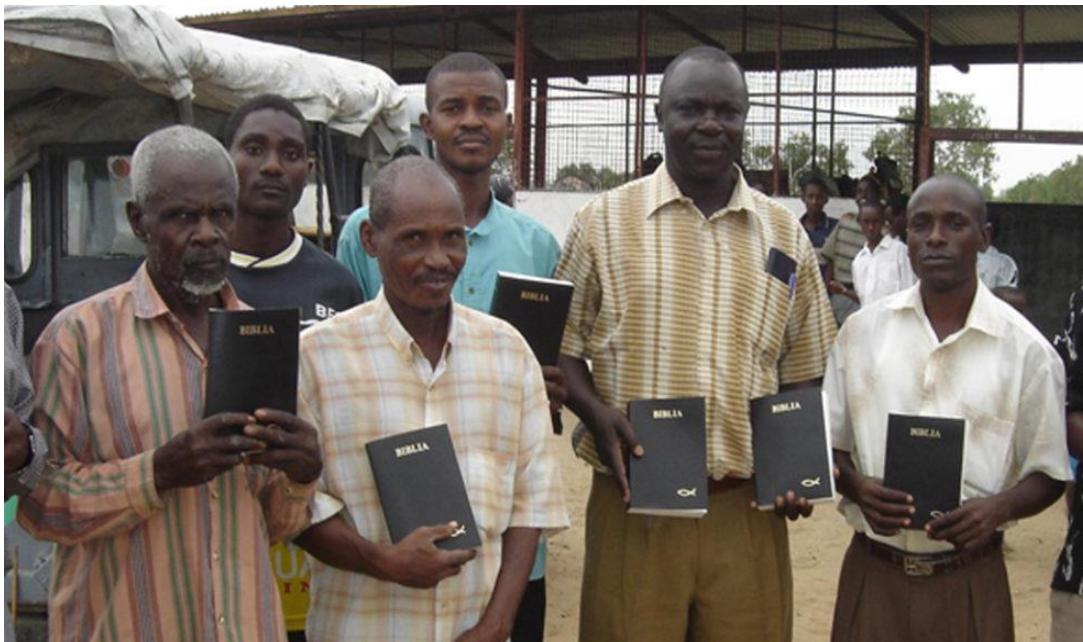
Geralmente são missionários formados em diversas áreas de conhecimento, como geografia, enfermagem, medicina, psicologia, pedagogia, que utilizam sua formação para fortalecer os programas educativos implantados pela Junta. Eles realizam um evangelho missionário baseado na alfabetização de

crianças, na oferta de cursos artesanais as mulheres e na evangelização de jovens por meio de escolinhas de futebol.

Nas entrevistas dos missionários que chegaram recentemente a Moçambique, é possível perceber que não há um distanciamento claro entre o passado e presente, como acontece com os missionários das décadas de 1980. A mobilidade temporária dos interlocutores do período recente em Moçambique fez com que a lembrança da chegada fosse ligada a motivos pessoais e sua saída à concretização dos projetos missionários. Isso se dá diferentemente de Noemia Cessito e Sebastião Guimarães, para quem o lugar, o tempo da partida e seus deslocamentos eram mais atrelados aos fenômenos sócio-históricos de Moçambique.

Os missionários enviados mais recentemente continuam com as missões no Norte moçambicano. Dois deles estiveram na província de Nampula e lá permaneceram com projetos evangelísticos entre as localidades de Mutava-Rex e arredores de Nampula.

Igreja Batista de Mutava-Rex em Nampula.



Disponível em: <<https://www.transmundial.com.br/missao-noticia-26072016/>>. Acesso em: 03 de junho de 2016

Projeto Nampula- Mutava-Rex.



Disponível em <<https://www.missoesmundiais.com.br>>. Acesso em: 03 de junho 2016.

Nampula é uma cidade não só criada por administradores portugueses, mas também habitada por europeus e seus descendentes, africanos refugiados e asiáticos.

Após a Independência, Nampula incorporou núcleos rurais e ampliou os limites da cidade administrativa, o que fez com que surgissem bairros em torno da zona central. Neles, podem ser encontradas várias formas de urbanização: bairros onde as famílias possuem empregos com atividades ligadas à indústria; bairros planejados, com pessoas vinculadas a pequenos empregos nas cidades ou instituições públicas e; moradores que desenvolvem a criação de gado e prática agrícola.

Os bairros recentemente constituídos não derivam da ação planejada de órgãos públicos; geralmente, surgem despidos de infraestrutura urbana, como serviço de canalização de água, saneamento básico, coleta de lixo:

"A urbanização contemporânea produz cada vez mais cidades com muitas diferenciações internas. Essas diferenciações expressas segundo zonas, comunidades e bairros distinguem-se umas das outras quer pelo espaço construído, pela composição da população e pelas características sociais relacionadas quer pelos problemas sociais derivados; elementos que – como ocorre em Moçambique – se repetem em cada cidade: morfologia social e espaço construído que sugere que a estrutura urbana é determinada por princípios gerais de localização e de uso de terra, apontando assim para a operação de forças, sociais e econômicas poderosas, modeladoras que encorajam

usos similares, senão idênticos, das parcelas de terra (...) dentro da cidade" (CLARK apud BAIA 2009: 23).

Segundo Baia (2009), não se pode relacionar o tipo da habitação urbano-rural com a ocupação e com categorias profissionais dos habitantes de Nampula. Contudo, há uma tendência da população em abandonar o núcleo central da cidade, devido à degradação dos serviços. Por isso surgiram habitações em que apenas grupos de funcionários públicos superiores e empresários conseguem pagar. É uma cidade atravessada por uma simultaneidade de modos de vida e tempos diferenciados, cujos processos socioeconômicos explicam as várias formas de viver e morar, que podem ser vistas como estratégia para sobreviver na cidade ou como uma recusa a uma cidade “ocidentalizada”

"Nesse contexto, a paisagem atual da cidade de Nampula resulta de um desenvolvimento socioeconômico influenciado por processos múltiplos e cumulativos. Depois da sua elevação a categoria de cidade, durante as décadas 60 e 70, o crescimento de Nampula esteve vinculado a um plano parcelado de 270 hectares. A cidade estendia-se desde a linha férrea Nacala-Entre Lagos, ao norte e a Estrada Nacional No.8 em direção ao sul. Os limites atuais da cidade, com 404 km², superamos limites da cidade colonial. Eles conformam um espaço urbano produzido pelas dinâmicas resultantes da migração rural-urbana, pela inclusão de áreas rurais dentro dos limites da cidade—designada por reclassificação urbana— num processo em que a centralidade da cidade prevalece e influencia as dinâmicas internas e externas ao espaço urbano" (BAIA, 2009: 50).

Dessa forma, Nampula é um tipo de cidade moçambicana que se caracteriza por uma urbanização desigual e excludente, na qual há o modo rural de habitação e sistemas de representação do urbano. Em suas periferias se manifestam as diferentes formas e contrastes entre modos de morar que são descritas em muitas passagens dos relatos e do material produzidos pelos missionários batistas.

A cidade abriga diferentes lógicas de constituição histórica e demonstra as relações entre o local e o global para a produção do espaço. No caso de Nampula, após a independência, com a Lei de Nacionalizações, moradores dos bairros centrais da cidade tiveram acesso à habitação com o abandono das propriedades pelos portugueses. Porém, Nampula cresceu e a disponibilidade de habitação é inferior à demanda, por isso houve o aumento de um mercado informal de compra

e venda de terras do Estado. Há também um sistema de repasse de terras via herança consanguínea, enquanto o que ocorre em bairros periféricos é a construção de moradias de caniços e zinco para aluguel. Nesse contexto, portanto, construir uma habitação ou comprar um lote possui um custo muito elevado para as famílias, considerando que um lote de 450 m² pode custar até 80 mil meticais.

Assim, é importante assinalar que as cidades onde foram iniciados projetos de evangelização apresentam determinadas características socioeconômicas que influenciaram as estratégias e os encaminhamentos doutrinários das missões. A falta de infraestrutura urbana e o acesso limitado aos serviços essenciais da saúde pública tornam esses bairros suscetíveis aos investimentos missionários uma vez que também as propagandas missionárias operam com imagens de carência e escassez afim de avultar as doações.

Na imagem abaixo composta por convertidos da região Norte do país percebe-se o reduzido grau de urbanização das áreas onde os projetos evangelísticos se instalavam.

Novos Convertidos após o batismo



Fonte: (GUIMARÃES, 2001:131)

MISSIONÁRIOS E CRENÇAS EM TRÂNSITO: ENTRE A COLONIALIDADE E O DESCOLONIAL

2.1

Por uma *epistème* (anti-moderna /colonial)

Segundo o filósofo e teórico cultural ganês Kwame Anthony Appiah (1997), “a África foi uma invenção do Ocidente”. No campo dos discursos, a racionalidade ocidental construiu esse lugar de fala que ganhou força no contexto de colonização. Assim, os estudos sobre ações missionárias em Moçambique organizaram suas análises nos moldes da *epistème* pós-colonial e dos estudos culturais.

"Os estudos culturais e pós-coloniais começaram a ser feitos na vertente da crítica literária, a partir dos anos 80 e os seus maiores representantes são Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri, Chakravorty, Spivak, ou Stuart Hall e Paul Gilroy. Tais estudos têm relações com o pós-estruturalismo [Derrida e Foucault], ao se referirem ao carácter discursivo do social; com a corrente pós-moderna [Lyotard], ao tratarem do descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos e também com os estudos culturais [desenvolvidos na Universidade de Birmingham], ao focalizarem a sua atenção às questões do racismo, gênero e identidades culturais. É nesta última vertente que acontece a convergência entre os estudos pós-coloniais e os estudos culturais. Os estudos pós-coloniais centram as suas atenções nos seguintes aspectos: 1. crítica à Ciências Sociais por meio da desconstrução de binarismo como entre o ocidente e o oriente [Said -1978]; entre o ocidente e o resto do mundo [Hall, 1996^a]; 2. alternativas epistemológicas, nomeadamente, crítica ao modernismo [Chakrabarty – 2000], elogio do híbrido [Bhabha – 1994] e crítica da concepção do sujeito das ciências sociais [Bhabha, Hall, Gilroy]. Os estudos pós-coloniais refletem bastante sobre o conceito de diferença e das identidades dos sujeitos" (COSTA, 2006:3).

Essa ênfase conceitual se caracterizou pelo intercâmbio de intelectuais árabes e indianos para o Ocidente na década de 1980, configurando uma tentativa de desconstruir o colonial e construir novas falas, linguagens e ideias para além do cerne “assimilação” e “mistura”.

Diversos grupos de pesquisadores da França, Inglaterra, Estados Unidos construíram alternativas teórico-metodológicas para desenraizar modelos eurocêtricos de interpretação nas Ciências Sociais. O resultado dessa gradual e intensa produção historiográfica para desmitificar as imagens subalternizadas dos

africanos e torná-los sujeito de sua própria história necessitaria de um balanço à parte.

Anibal Quijano e Walter Mignolo (2008) elaboraram algumas observações críticas às concepções pós-coloniais, uma vez que, para esses intelectuais, o pesquisador deve realizar uma desobediência epistêmica, desvinculando-se da geopolítica conceitual ocidental institucionalizada na política de conhecimento. De acordo com Mignolo (2008), os ensaios pós-coloniais são críticos às razões imperiais, todavia, dentro das regras do jogo imperiais e sob os prognósticos das categorias gregas e latinas. Em contrapartida, o conceito “descolonial” significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erege um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2008: 304).

Para contribuir para esse debate historiográfico foi fundamental “aprender a desaprender”, não me limitar a uma identidade disciplinar e questionar as retóricas construídas em torno de uma modernidade/colonialidade que “silencie e reprima categorias de pensamento articuladas em línguas e cosmologias que não são o latim e o grego, traduzidas nas seis línguas imperiais européias da modernidade ocidental (italiano, espanhol, português, alemão, inglês e francês)” (MIGNOLO, 2008: 314).²⁵

Consequentemente, interroguei a naturalização dos comportamentos eurocêntricos nas missões contemporâneas dos batistas brasileiros, entendendo a estrutura e o peso dessa ideologia para a construção de métodos de evangelização batistas em Moçambique. Os procedimentos evangelistas são paradoxais, haja visto que, sincronicamente, conservam lógicas coloniais e descoloniais em seus programas e condutas. Assim, dando continuidade ao projeto de descolonização do conhecimento, percorro outras categorias conceituais – interculturalidade, transnacional, rede – que se encontram mais abertas às complexas atuações dos africanos na constituição de um “saber inscrito no fazer” e na reivindicação de direitos epistêmicos. Esses não podem ser interpretados sem recorrer a outras disciplinas, principalmente antropologia e geografia, que vem postulando e

²⁵ Entre os principais integrantes do grupo de pesquisa modernidade/colonialidade formada por intelectuais da América Latina cito: o filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Anibal Quijano, semiólogo e teórico cultural norte-americano Walter Mignolo, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, a linguista radicada no Equador Catherine Walsh, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres, antropólogo colombiano Arturo Escobar. O grupo mantém diálogos e trocas acadêmicas com sociólogo norte-americano Immanuel Wallerstein.

redefinindo categorias como território\desterritorialização, que ampliam a noção sobre identidade e cultura sem enquadrá-las em políticas de identidade.

"A interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nacional nos EUA para conceder "cultura" enquanto até "epistemologia", interculturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A intercultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara, etc.) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é "uni-versal" (e suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (...)" (MIGNOLO, 2008: 316).

Percebe-se que as vivências religiosas não se dão por processos de ruptura, mas por meio de interações que podem ser conflituosas em certos momentos. Principalmente quando se trata do culto dos antepassados e do curandeirismo, que continuam a ser praticados pelos novos convertidos. Assim, essa pesquisa é antes de tudo um esforço para compreender os fluxos culturais e religiosos que se dão entre os missionários e os moçambicanos, já que, como disse o missionário André Silva em entrevista, "aqui é normal pastor com amuletos" (OLIVEIRA, 2015: s.p).

Para melhor compreender a reflexão aqui proposta, é preciso discutir as matrizes metodológicas que servem como suporte analítico e crítico para o desenvolvimento dessa dissertação. Primeiramente, sobre os fundamentos filosóficos que estruturam a pesquisa, deve-se estabelecer que este estudo está direcionado pelas bases teórico-conceituais do que se convencionou chamar Epistemologia do Sul.

É bom lembrar que as Epistemologias do Sul são, antes de tudo, um esforço intelectual para questionar a produção de conhecimento que construiu discursos a partir do pensamento europeu. Ademais, como menciona Meneses, "a expressão Epistemologias do Sul é uma metáfora do sofrimento, da exclusão e do silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo e colonialismo" (MENESES, 2009: 183).

Nessa abordagem, o que se critica é a ideia de um pensamento universal produzido por um lugar único, a Europa – especificamente a Europa que fala francês, inglês e alemão, que supostamente apresenta maior força epistêmica

quando comparada à Europa de língua portuguesa e espanhola. Não se trata de negar a produção do pensamento europeu, mas de questionar seu lugar de produção e enunciação, sabendo das especificidades de quem fala e de onde se fala, a fim de identificar as perspectivas contraditórias e plurais sobre um fenômeno.

Segundo Porto Gonçalves (2003), é preciso promover uma desprovincialização, ou seja, reconhecer novos lugares de enunciação, trazendo o espaço para a história e quebrar a racionalidade de uma temporalidade unilinear que silencia outras temporalidades.

Por isso, considero vantajoso falar de outro lugar, da América, em particular do Brasil, principalmente em um momento em que os movimentos sociais de indígenas e afrodescendentes trazem à reflexão acadêmica a necessidade de reaver velhos protagonistas da história a fim de superar a colonialidade do saber (Quijano, 2005).

"O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta idéia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da idéia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente" (TORRES, 2007: 131).

Falar de Moçambique a partir da experiência de brasileiros pode permitir reconfigurações epistêmicas e territoriais, sendo também é uma forma de discutir como as colonialidades do saber e do poder resistem nos discursos, mesmo após a descolonização. Nas palavras de Porto Gonçalves, "uma perspectiva emancipatória não pode ver a sua fonte, a diferença, como essência já dada desde sempre e para sempre, mas, sim, como estratégia cognitiva e política de afirmação e construção". (Porto Gonçalves, 2006:49)

Assim, considero fundamental posicionar meu tema dentro desse contexto epistemológico, tentando me afastar de concepções cartográficas que insistem em

enquadrar identidades e histórias que não devem ser definidas por uma fronteira, mas pela experiência de vida. Para Boaventura de Souza Santos, há urgência em construir epistemologias do Sul por meio das quais as Ciências Sociais desconstruiriam o caráter colonial, sob os quais os saberes estão submetidos (SANTOS, 1995). Segundo o autor, essas epistemologias propiciam uma série de intervenções na produção de conhecimento e atenuam a força da ciência moderna no meio científico, o que prejudica a valorização de saberes locais e cosmovisões múltiplas e plurais.

O colonialismo gerou uma dominação epistemológica que silenciou povos e culturas ao longo da História, ao passo que enquadrou a diversidade cultural em explicações mais universais de pensamento. Os outros saberes se tornaram secundários frente às construções culturais da ciência moderna, o que fez com que as epistemologias do Sul surgissem como uma crítica ao conhecimento polarizado norte *versus* sul, propondo, ao contrário, que o mundo é uma cartografia imaginativa. Tais padronizações epistêmicas contribuíram para a hierarquização das diferenças culturais.

Entende-se que essas diferenças culturais produziram noções de superioridade e inferioridade, que geraram classificações definidoras daquilo que é moderno, ou seja, das modernidades que se encontram na cultura ocidental, cristã e capitalista.

O campo disciplinar dos estudos africanos tem relação estreita com as epistemologias do Sul, porque procura romper com esquemas narrativos sobre os africanos, que sofreram e sofrem pressões imaginativas de instituições ocidentais. Por isso, há que se educar cientificamente, considerando que a produção científica também ajudou a criar paradigmas que contribuíram para relegar ao africano um papel de inferioridade e submissão frente aos processos históricos de seus países. As fontes históricas produzidas por missionários sempre constroem, de maneira arcaica, justificativas do ponto de vista moral e religioso de como melhor educar os africanos nos princípios cristãos. É uma realidade empírica sobre África e os africanos, cuja consciência ocidental é preponderante e reitera a hegemonia das ideias europeias. Nesse sentido, discutir a história da missão batista brasileira em Moçambique a partir do olhar do agente estrangeiro é reconhecer que existe uma ideia de que a cultura cristã está associada ao progresso e à superioridade frente às

outras religiões; no caso moçambicano, frente aos cultos islâmicos e dos antepassados.

A construção discursiva dos missionários apresenta algumas visões reducionistas sobre a experiência religiosa moçambicana: demonização de um inimigo desconhecido (espíritos dos antepassados), condenação do islamismo por promover a poligamia e não compreender o sistema dos médicos tradicionais como cultura.

Considerando-se tais questões, me proponho neste trabalho a apresentar um empreendimento cultural e religioso realizado por brasileiros para implantar um projeto evangelístico batista em Moçambique, cujas dimensões incluem uma cartografia específica, imaginário próprio, vocabulário, textos bíblicos aplicados e formação de especialistas e auxiliares. Os relatos de viagem dos missionários publicados em jornais e livros são um exemplo do esforço e da tentativa de representar a África sem o compromisso de descrever a realidade. Assim, esclareço que as descrições sobre Moçambique e seus costumes nos relatos aqui trabalhados estão pautadas por técnicas de representação que se baseiam em instituições, tradições, convenções e consensos da ordem batista.

Dado que analisei a trajetória pessoal de missionários batistas articulada com os processos de trânsito e diversificação religiosa que ocorrem em Moçambique, vale assinalar que a expansão das missões batistas do Brasil em terras africanas é um processo em curso. Desse modo, a leitura que aqui se realiza do fato não está fechada em si, pois os agentes religiosos e as relações com que eles operam com o campo religioso moçambicano estão em constante movimento.

Por se tratar de uma missão religiosa que tem como ferramenta o uso da internet, que se constituiu, nos últimos anos, como um espaço de difusão e de construção de laços e de projetos translocais e identidades transnacionais, é importante estabelecer que os missionários formaram redes ora apoiadas em instituições brasileiras, ora organizadas em torno de pessoas.

2.2

Trajetórias missionárias: deslocamentos e redes transnacionais

O processo de constituição de redes formadas pelos missionários batistas nas cidades moçambicanas se deu pelo interior de suas organizações religiosas, tendo sido facilitada pela Junta de Missão Mundial, agência responsável pela escolha e distribuição dos religiosos nas províncias. A JMM estruturou uma distribuição que aconteceu de forma descontínua, ou seja, tanto em cidades do Sul quanto do Norte e Centro. Dessa forma, as redes religiosas evangélicas no território moçambicano correspondem a um conjunto de pontos ou nós, que se conectam ou se “costuram” por meio do sacerdote/pastor que, por sua vez, se desloca fisicamente pelos pontos de pregação.

"As redes constituem assim um capital social que pode ser definido em função das relações de reciprocidade existentes na sociedade, baseadas em laços sociais onde factores como sexo, idade, religião e posição social dos seus membros definem as hierarquias e as relações de poder, e onde as normas vigentes e a confiança facilitam a cooperação e coordenação para benefício mútuo" (CRUZ E SILVA, 2002: 81).

Esses pastores, à medida em que se deslocam, viabilizam o fluxo de informações e bens entre as regiões, embora cada ponto ou nó seja delimitado por relações de poder advindas do cotidiano urbano, do campo de forças e das relações sociais.

Para melhor averiguar como se deu a expansão das missões batistas brasileiras em Moçambique, me deparei com três principais categorias que perpassam as trajetórias dos missionários no tempo presente. São os fenômenos das redes, dos fluxos e da transnacionalidade, os quais foram traços em comum das experiências de tempo e espaço compartilhadas pelos missionários em suas viagens e projetos evangelísticos.

Em consequência disso, considere o desenvolvimento das missões contemporâneas como também reflexo da organização das pessoas e das instituições em rede, como já indicam alguns estudos sobre fenômenos religiosos em cena transnacional (FERGUSON apud MARTINS, 2012; ORO; STEIL; RICKLI, 2012). As formas de viver da religião são facilitadas por meio da criação de redes sociais, que tornam o fluxo dos conteúdos religiosos e as trocas de

informações mais simultâneas. O principal exemplo da consistência da organização dos agentes religiosos sob o sistema de rede corresponde à vida missionária de um moçambicano que foi orientado pelo missionário Sebastião Lúcio Guimarães no mestrado em missiologia

Diante das narrativas dos entrevistados, fica claro que as práticas religiosas dos missionários brasileiros e moçambicanos transitam entre as culturas com as quais eles lidam. Apesar da presença de conflitos na vivência religiosa, há interações culturais que diminuem a demarcação das fronteiras identitárias nacionais e religiosas.

O deslocamento de pessoas entre fronteiras no contexto de instabilidade social e política, como é o caso da história moçambicana, não rompe com as referências simbólicos-culturais dos sujeitos. Ir por esse caminho de análise pode dificultar a compreensão e esvaziar o sentido de participação que cada indivíduo tem com a história política e social na qual se insere.

Chama atenção na amostra a atuação dos missionários em áreas da educação e saúde. Há professores da educação básica, professores universitários, enfermeiros e médicos. A frequência com que aparecem cargos ligados à medicina é significativa; quando não é o caso de a esposa dos missionários ser médica, geralmente são os filhos que seguem tal carreiras para ajudar os pais no desenvolvimento das missões. Como se nota na reportagem abaixo, publicada em um blog, os projetos sociais oferecidos nos lugares de evangelização precisam de missionários ligados às áreas da educação, para trabalhar com alfabetização, e da saúde, para atuar no combate e profilaxia de algumas doenças:

"Crianças ouvem histórias baseadas em passagens da 'Bíblia', traduzida em dialetos locais: Deus é Mulungo, ou Muluko. Durante três dias, 120 mães e seus filhos participaram de um encontro de mulheres cristãs em Nampula, norte de Moçambique, em convivência com um grupo de 14 mulheres brasileiras. Haveria depois reunião semelhante em Dondo, na região central do país. As brasileiras eram missionárias, de diversas profissões, que em sua viagem de propagação do cristianismo, um percurso de duas semanas, dormiram e comeram nos lugares visitados, contaram histórias bíblicas, ensinaram trabalhos manuais e culinária, deram assistência odontológica, fizeram palestras sobre saúde, entre outras atividades. Muitas das moçambicanas tinham vindo de aldeias distantes até 200 quilômetros".²⁶

²⁶ Disponível em: <<http://www.valor.com.br/cultura/1099496/o-evangelho-segundo-elas>>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2015..

Outro ponto é relativo aos missionários que atuam ou se aproximam de grupo políticos com temas ligados às religiões evangélicas, que ocupam espaços políticos ou participam de comissões. Recentemente, a missionária Valnice Milhomens participou da campanha da candidata à presidência Marina Silva, do Partido Verde, nas eleições de 2010. Ademais, prestam-se homenagens aos missionários ao longo de suas trajetórias em instâncias e instituições pelo governo federal, municipal e estadual. A missionária brasileira Valnice Milhomens, recebeu o título de cidadã Honorária de Brasília, em uma sessão na Assembleia Legislativa do Distrito Federal.

Em Moçambique, sobre a atuação de Valnice Milhomens, percebe-se que os vínculos dos missionários com representantes políticos são importantes para o encaminhamento de demandas e o desenvolvimento do projeto, conforme aponta a missionário Sebastião Guimarães: “Algumas igrejas, com seus pastores e bispos são políticos, a gente não censura. Mas, a maioria das igrejas não faz propaganda das coisas que estão fazendo. Por exemplo, a missionária Noemia Cessito (GUIMARÃES, 2011: s.p.).

Nas palavras de Diego S.:

"Hoje....hoje....hoje sim. eles estão aqui, chegaram ano passado, vai completar um ano agora, no mês de abril. É...eles vieram especificamente, eu sou professor de música também, então, ensinei muita...muita música, instrumentos musicais... e esses dois alunos eles se interessaram muito pelo curso de música e hoje, eles estão aqui no Rio de Janeiro estudando música, mas ao mesmo tempo têm cursos técnicos, [tão tentando] entrar na universidade também. Mas, a gente...hoje, assim, apoio financeiro pra que isso seja possível. [Aqui no Brasil] a gente conseguiu bolsa...curso de música...e [estão] estudando aqui Brasil". (SILVA, 2015: s.p.)

A agencialidade de pastores moçambicanos que vem ao Brasil para estudar missiologia e voltam para seus países para continuar um projeto evangelístico denomina-se missão reversa.

Um exemplo de missão reversa pode ser descrito pela trajetória do pastor moçambicano Alberto Mucanze, que chegou ao Brasil para cursar o mestrado em missiologia no Centro Evangélico de Missões em Viçosa– Minas Gerais- e

retornou para Moçambique para dar aulas e seminários no Instituto Bíblico Sofala localizado em Beira²⁷.

O missionário moçambicano Alberto Mucanze, em sua dissertação de mestrado²⁸ sobre a história do cristianismo protestante e o processo de alargamento da crença entre os séculos XVII e XIX, ressalta que: "Qualquer que tenha sido seu público inicial, o que respondeu pelo sucesso do cristianismo foi o efeito de formação de uma rede, à medida que a palavra era passada de um indivíduo para outro, de família para família e de aldeia para aldeia" (MUCANZE, 2008: 78).

A ideia descrita acima por Mucanze de que o sucesso da evangelização está interligado com iniciativas pessoais de aliança e colaboração, que ultrapassam o domínio das instituições religiosas, tem sido investigadas por diversos pesquisadores, os quais analisam redes pessoais responsáveis pela mobilidade de sujeitos e práticas que levam a desterritorialização das formas de representar pertencimentos (ALVES, D & ORO, P., 2012:15-36) .

Conforme o professor de antropologia Daniel Alves é relevante a importância de alguns líderes evangélicos e pentecostais como “nós de uma rede”. Segundo sua pesquisa, as redes de relações evangélicas surgiram ao longo da década de 70 como resultado da insatisfação de grupos evangélicos históricos os quais deram início a um movimento de renovação carismática que encaminhou algumas mudanças. Dentre as insatisfações pautadas pelo movimento era a impossibilidade de realizar um culto mais intenso. Em razão disso os cultos nos templos se deslocaram para as casas dos fiéis, inaugurando o que se convencionou chamar de discipulado. No discipulado o novo convertido é acompanhado por um pequeno grupo e, posteriormente, esse mesmo novo convertido formará sua rede de conversão, instituindo outro círculo de novos adeptos que serão assistidos. É um movimento de pequenos grupos de convertidos que define o discipulado, característica fundamental que favoreceu a formação das redes religiosas de evangélicos.

Em Moçambique, o discipulado foi aplicado pela missão batista brasileira fornecendo preceitos para a formação de redes em torno de pessoas. O ativismo

²⁷ <http://vigiai.net/artigos/pr-alberto-cachote-mucanze-carta-mensal-setembro-de-2010-2>
Acesso em dezembro de 2016

²⁸ <http://www.cem.org.br/site/cursos/pos-graduacao/dissertacoes/res-mucanze/> Acesso em maio de 2015

religioso de batistas moçambicanos em uma rede transnacional pode ser interpretado através de diferentes trajetórias, tanto pela história de vida de pastores moçambicanos que estudaram em instituições teológicas brasileiras, nesse caso o pastor Alberto Cachote Mucanze, quanto pela análise de pastores moçambicanos que se formaram em missões brasileiras e foram evangelizar países vizinhos a Moçambique como o esposo da missionária Noemia Cessito – o pastor moçambicano - Jerônimo Albino Cessito, que mantém ligações com o Zimbábue.

Alberto Cachote Mucanze tem contatos no Brasil em cidades como São Paulo e Mato Grosso do Sul. Entre os seus contatos estão o missionário Sebastião Lúcio Guimarães, que foi seu orientador de mestrado no CIEM, localizado no Rio de Janeiro. Antes de vir ao Brasil, em 2003 para dar seguimento a formação teológica, Mucanze era o pastor titular na Igreja da União Batista de Moçambique e atuou como bibliotecário no Seminário Teológico de Moçambique. Esse pastor publicou em sites algumas cartas do seu projeto missionário na cidade de Beira e nessas cartas²⁹ o missionário pediu apoio financeiro para o sustento de atividades no Instituto Bíblico de Sofala e também para a realização de viagens para o Brasil. No Brasil ele esteve vinculado à Igreja Batista da Filadélfia, em Campo Grande (MS), como pastor auxiliar e administrador. Desse modo, a relação do missionário com os batistas brasileiros se deu antes de sua formação teológica no Brasil. Foi a partir de seu ativismo como pastor local em Moçambique que se concretizou a formação de uma rede de evangélicos.

Outro instrumento que possibilitou a formação de redes foi o uso da internet pelos missionários, principalmente porque os sites da Junta Mundial de Missões e da Convenção Batista Brasileira divulgam os projetos desenvolvidos em Moçambique, possibilitando alianças pessoais e interlocuções.

Assim, a constituição de redes que giram em torno de pessoas também pode ser visualizada nas interligações de pastores brasileiros e moçambicanos, que como Mucanze, saem de Moçambique e, por intermédio das escolas teológicas, vem com a família para o Brasil para fazer mestrado em missiologia no Centro Evangélico de Missões (CEM).

²⁹ <http://vigiai.net/artigos/missoes-pastor-batista-em-mocambique-informa-2> Acesso em 30 de maio de 2016.

Os missionários brasileiros fazem parte de uma rede maior de missão, gerenciada pela Convenção Batista Brasileira desde a década de 1980 em Moçambique. Contudo, em contexto moçambicano, a missão direcionada pela Convenção Batista adquire uma característica ecumênica, já que aceitam missionários de outras denominações, como a Assembleia de Deus. Os grupos de missionários moçambicanos que voltam após a formação teológica no Brasil nem sempre continuam a professar a fé sob os parâmetros do discurso batista brasileiro. Não há uma centralização denominacional nas missões e os centros teológicos regidos pela Convenção Batista Brasileira aceitam missionários de outros ramos evangélicos.

2.3

Considerações sobre Poder e Religião em Moçambique

“O poder corresponde a habilidade humana de não apenas agir , mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo estiver unido (...). No momento em que o grupo, de onde originara-se o poder (*potestas in populus*, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, ‘o seu poder’ também desaparece”(ARENDT, 1985: 24).

Para melhor compreender a religião enquanto fonte de autoridade e poder, acredito que a definição da filósofa alemã Hanna Arendt é importante, na medida em que tenta ampliar a ideia de poder sem restringi-lo à dominação , dando-lhe um caráter autônomo, visto que, para o exercício do poder, há que se ter legitimidade perante o grupo ou comunidade. Se há um crescimento das igrejas evangélicas em Moçambique, isso ocorre porque existe um grupo que as legitima. As formas pelas quais os códigos religiosos se desenvolvem dependem de como o grupo vivencia ou flexibiliza um dado cultural.

Segundo o professor de antropologia Ronaldo de Almeida (2004), a expansão evangélica se deu nas sociedades indígenas do interior brasileiro, na África portuguesa e na América Latina. Nesses lugares, se estruturaram missões do tipo transculturais, que têm como característica principal missionários que não são da linha pentecostal, como os batistas, presbiterianos e metodistas.

Os trabalhos etnográficos e antropológicos sobre as missões evangélicas em território indígena no Brasil utilizam os conceitos de tradução cultural e

mediação para se referir às ligações entre a cultura cristã e a cultura xamã. As missões identificam o xamanismo como um elo com os espíritos demoníacos e, para os missionários, o erro dos indígenas seria não compreender essa lógica.

Para etnólogos e antropólogos que se ocupam em estudar missões transculturais no Brasil, os indígenas associaram a ideia do espírito xamã ao Espírito Santo. Essa flexibilidade e a transitividade dos símbolos foram os fatores que permitiram a expansão das missões transculturais entre as sociedades indígenas. Além do mais, a falta de rigidez nos fundamentos litúrgicos e a capacidade que os indivíduos possuem de circular por diversos pertencimentos religiosos ajudam na expansão das missões. Esses estudos se tornam importantes porque alguns missionários que estão em Moçambique tiveram experiência em missões transculturais nas sociedades indígenas do Brasil.

Segundo a antropóloga Linda Van de Kamp (2012), em seu estudo sobre o pentecostalismo brasileiro em Moçambique, a religião evangélica estimulou a mobilidade socioeconômica e cultural das mulheres moçambicanas e contribuiu na criação de novos modos de ser, principalmente nas relações de gênero, parentesco e matrimônio. As igrejas brasileiras pentecostais estão muito presentes em Moçambique, sobretudo nos centros urbanos, onde propagam a ideia que o mundo enfrenta uma batalha espiritual entre o bem e o mal, ou seja, respectivamente entre o Espírito Santo e os costumes dos antepassados.

A expansão evangélica se dá em duas direções, na América Latina e na África de língua portuguesa. Nesses locais, os agentes pregadores realizam missões transculturais que, na prática, correspondem a aproximar-se de um informante-nativo para conhecer a cultura, com o objetivo de traduzir a bíblia. (ALMEIDA, 2006).

Nos estudos sobre redes religiosas transnacionais, existem pesquisas que indicam que os laços entre pastores brasileiros e convertidos africanos são um exemplo de conexão religiosa dos últimos tempos (VAN DE KAMP, 2012). A partir desse fenômeno, renomados pastores e evangelistas têm construído carreiras internacionais por meio de campanhas evangelísticas na internet e em suas comunidades. Tal dinâmica permitiu a criação de projetos evangelísticos translocais e identidades religiosas transterritoriais. A utilização do termo "translocal" é feita para ampliar o local e não limitá-lo, pois somente se considera como tradicional o culto dos antepassados, enquanto existem outros sistemas que

circulam localmente, como o islamismo e o próprio cristianismo. Uma conceituação da translocalidade incide em construir uma postura descolonial do pensamento, uma vez que, a categoria permite pensar as múltiplas formas a circulação de discursos e práticas culturais e políticas entre Norte Global e dentro do Sul Global em diferentes escalas sem estar limitado as correspondências nacionais. (COSTA; ALVAREZ, 2009:876-589); (LAÓ-MONTES, 2007).

Porém, também procuro avaliar a transnacionalização religiosa da missão batista brasileira, considerando que há a desterritorialização das práticas religiosas, que não necessariamente se africanizam/indigenizam ou cristianizam. O que ocorre é a fluidez das ideias e das experiências, bem como o trânsito dos agentes religiosos. (APPADURAI, 2001 apud ORO,A; STEIL .C, RICKLI, J.2012:8).

Para analisar os fatores da expansão de correntes evangélicas não pentecostais como os batistas em Moçambique, tomei como ponto de partida a transitividade dos agentes religiosos, a fluidez ou não dos códigos culturais e os vínculos Sul-Sul (Brasil e Moçambique).

Conforme Ranger (1994), o sistema religioso passa por processos de interações, que, no caso do cristianismo zimbabueano, ocorreram a partir de missões que formaram escolas e instituições de desenvolvimento social, ou com base nas igrejas independentes africanas.

Ranger (1994) afirma ainda que as interações (ideológica, política, de migração e peregrina) formaram uma geografia mística religiosa no Zimbabwe contemporâneo.³⁰ Para o autor, as histórias religiosas, principalmente no que se refere ao culto do Mwali, sempre apresentam grandes-narrativas que esturam o culto, como as histórias de transição política e explicações políticas de devastações naturais e ecológicas.

A pesquisa de Ranger interessa ao presente trabalho por analisar questões religiosas de um país vizinho a Moçambique e que tem importantes ligações políticas e culturais com a história moçambicana. Antes de sua independência política em 1980, o Zimbabwe era conhecido como Rodésia do Sul, onde havia

³⁰ Segundo esse o autor, o Zimbabwe se tornou uma região com uma geografia mística, pois é um território que apresenta santuários que se relacionam entre si, foram centros religiosos no passado e hoje, após vários processos de interações, continuam a influenciar o sistema de crenças do país. Exemplos são os santuários de Salukazana e Mwali, que atraíram diferentes populações e se transformaram em centros de peregrinação .

um governo minoritário branco comandado por Ian Smith, que defendia um projeto de sociedade anti-socialista e se aproximava das concepções do apartheid da África do Sul. Foram os serviços secretos rodesianos da minoria branca, juntamente com camponeses moçambicanos e ex-militantes da FRELIMO³¹ (Frente de Libertação de Moçambique) que impulsionaram a criação de a resistência armada conhecida como RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), que veio a ser o principal partido de oposição em Moçambique.

Sobre a questão religiosa, Ranger (1994) demonstra que as religiões tradicionais africanas apresentam distintas formas que foram se transformando conforme o contexto social e político, elas não são homogêneas e apresentam especificidades. O mesmo vale para o cristianismo que não se apresenta em uma única forma e é dinâmico, pode se verificar cultos com o idioma cristão que possuem médios com a capacidade de incorporar heróis de guerra como acontece nas igrejas independentes africanas.

Há também movimentos proféticos com caráter pentecostal, cultos de espíritos (água, da fertilidade, de sereias e da floresta) que utilizam categorias do sistema religioso cristão.

A interação religiosa entre as crenças dos diferentes santuários rupestres presentes no Zimbabwe se deu por via política, quando guerrilheiros do ZANLA (Exército de libertação nacional Africano do Zimbabwe), no período nacionalista, decidiram inventar a religião shona. Locais religiosos do Zimbabwe têm ligações estreitas com os cultos do Mwla e Ndebele.³²

Há tempos o processo de interação religiosa vem ocorrendo na África Austral. As ligações entre diferentes culturas religiosas devem ser pensadas em termos de circularidade e flexibilidade, mais do que como processos de rupturas/continuidades, conforme utiliza Ranger para analisar o fenômeno de interação. São mecanismos de trocas culturais que acontecem antes de processos

³¹ A FRELIMO nasceu para reivindicar a descolonização de Moçambique e foi formada por intelectuais, estudantes e compatriotas vindos do exílio e do interior moçambicano. Como qualquer associação, ela apresentou contradições e dificuldades para articular as diferentes proposições no pós independência. A Frelimo surgiu a partir da influência de vários movimentos independentistas dos países circunvizinhos: Tanginica -1961 (composta por trabalhadores das plantações do sisal de Cabo Delgado); Zambia e Malawai (1964); moçambicanos do centro e sul radicados na Rodésia (MATEUS,1999:60-61)

³² O ZANZLA foi uma organização nacionalista que utilizou a província de Tete, ao Norte de Moçambique, como base de apoio no pós-independência moçambicano. Foi um exército formado para combater as forças rodesianas da minoria branca.

políticos contemporâneos. Concordo com Ranger quando ele afirma que cada contexto produz certas especificidades, como é o caso na conjuntura de guerras de libertação, momento em que, nos cultos de igrejas, espíritos de soldados voltam para cobrar a família de quem o assassinou através dos “mediuns evangélicos”, fator comum nas igrejas independentes africanas em Moçambique e no Zimbabwe.

Para a realidade da África Austral e em particular para a conjuntura moçambicana, prefiro discutir a constituição das missões transculturais dos batistas brasileiros na perspectiva da história transnacional, cuja tarefa é analisar a circulação de ideias e de práticas religiosas para além dos vínculos institucionais e das fronteiras políticas.

No campo religioso moçambicano, definir a religião evangélica em termos denominacionais se tornou um desafio inerente à pesquisa, pois as formas evangélicas possuem um padrão muito mais alargado em Moçambique do que se mostra no Brasil.

Depois da independência, o governo moçambicano inaugurou uma série de medidas que restringiram as práticas culturais locais consideradas tradicionais. Antes, o moçambicano precisava romper com a feitiçaria para ser considerado um “civilizado”. Mais tarde, no governo socialista, os curandeiros começaram a sofrer perseguição, pois o passado cultural moçambicano não atendia às propostas de modernização do Estado Nação (HOWANA, 2002).

Os missionários que chegaram entre a década de 1970 e 1980 passaram por grandes transformações sociais e culturais em Moçambique. O contexto de descolonização na década de 1970 foi marcado por intenso debate em torno da modernidade, que se estendeu até a fase socialista do governo, na qual as crenças religiosas eram vistas como atraso e empecilho para a construção do Homem Novo.

O agravamento constante da violência colonial e sua segregação propiciaram a formatação de um sentimento nacional a partir do qual as associações culturais moçambicanas maturaram concepções de africanidade e de valorização de sua cultura. Os jovens realizavam longos debates no NESAM (Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique) e discutiam a literatura de José Craverinha, Noemia de Sousa e Rui Nogar. Foi nesse espaço que eles promoveram os primeiros discursos anticoloniais (CABAÇO, 2007).

Para entrar na chamada modernidade, líderes como o presidente Samora Machel acreditavam que o progresso da nação moçambicana se daria apenas os usos e costumes tradicionais fossem eliminados. Durante algum tempo, o principal partido que se estruturou no pós-independência, o FRELIMO, apoiou tal assertiva.³³

A proposta ideológica da FRELIMO era construir o homem novo através da elaboração de uma educação revolucionária que superaria a ideologia da assimilação imposta no período colonial, reforçada pelo Estatuto do Indigenato até o ano de 1961. Por isso, para a FRELIMO, “seria necessário superar as superstições e o tribalismo³⁴ vindo da educação tradicional, a qual se passava de pais para filhos” (MACAGNO, 2009).

O projeto de modernidade dos guerrilheiros da FRELIMO deslegitimava líderes e cosmologias tradicionais, porque eles acreditavam que o poder tradicional não tinha força para promover uma ação anticolonial. Além do mais, os chefes tradicionais possuíam outra concepção de moçambicanidade, de organização política e de liberdade (CABAÇO, 2007: 399). As superstições, a educação ancestral e as divisões étnicas eram criticadas pelo governo porque eram consideradas heranças culturais do projeto colonial português que precisavam ser superadas para a construção da nação.

A grande questão desse debate diz respeito, por um lado, ao fato do governo defender a manutenção das fronteiras políticas instituídas pelo poder colonial como forma de consolidação do Estado. Por outro, se encontravam os chefes locais que defendiam as fronteiras etnolinguísticas enquanto divisão política.

Sobre esse contexto, o antropólogo Omar Ribeiro alerta que não há uma história da África, mas várias histórias africanas, que não devem ser divididas sobre o prisma da lógica mocinho *versus* bandido. A política fremilista nos primeiros de independência é marcada por divergências internas e suas decisões

³³ Segundo Dalila Cabrita Mateus(1999), a FRELIMO foi formada por uma minoria urbana do sul país. Alguns dos seus membros advinham do NESAM (Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique), dentre os quais: Joaquim Chissano e o próprio Eduardo Mondlane. O NESAM era formado por moçambicanos que tinham estudado na África do Sul, e era o lugar onde eles organizavam atividades culturais e sociais que promoviam ideias independentistas e anticoloniais.

³⁴ A Frelimo acreditava que o “tribalismo” foi criado pelo colonizador com o intuito de implantar a cisão porque ele fomentava as rivalidades étnicas,as quais enfraqueciam a unidade moçambicana,.

para a construção de um Estado Nação devem ser analisadas com cuidado. Segundo Omar Ribeiro, realmente houve uma política de reeducação da população para promover a ideologia do Homem Novo, em nome da qual foram tomadas medidas antipopulares para alcançar as metas de produção e reorganização econômico-social após a saída dos portugueses. Nesse sentido, algumas pessoas foram deslocadas forçosamente para os campos de reeducação, a ideia era esvaziar as cidades e levar os moçambicanos para o campo a fim de gerar renda por meio da produção de alimentos para subsistência, porém as condições do trabalho foram análogas à escravidão (RIBEIRO, 2008).

A população que era escolhida para trabalhar nesses campos eram aquelas julgadas como ociosas: prostitutas, curandeiros, feiticeiros, mães solteiras, testemunhas de Jeov, e presos políticos considerados aliados do sistema colonial.

"Isso ocorreu porque havia uma percepção, por parte de [Samora Machel](#) e de parte da Frelimo, de que uma cidade colonial como Lourenço Marques era forçosamente corrupta do ponto de vista de seus costumes, ou seja, uma cidade imoral, onde a mulher seria corrompida pela prostituição, e o homem africano, pelo álcool. Lutar contra o colonialismo significava também lutar contra esse tipo de comportamento" (RIBEIRO, 2008: s.p.).

Segundo Garcia (2001), “as mudanças não foram acompanhadas de uma transformação integral da sociedade” e as estruturas socioculturais, políticas e econômicas do período colonial foram mantidas e não sofreram um processo de ruptura.

Alguns missionários aqui entrevistados declaram que as ações socialistas da FRELIMO são responsáveis pelas políticas anti-religiosas. Porém, conforme Morier-Genoud (1996), o marxismo não pode ser o culpado pela relação de conflito entre Estado e Igreja no período antes de 1977, porque entre 1975 e 1977 não havia sido estabelecida uma teologia de Estado. Na verdade, o conflito foi gerado pela política de centralização defendida pela Vanguarda do Partido. Em contrapartida, as instituições religiosas apoiavam a descentralização do poder, porque desejavam ganhar benefícios e evitar o confronto. Por isso escolheram colaborar com o Estado, como estratégia para reaver estabelecimentos que haviam sido confiscados pela Lei de Nacionalizações de 1975.

É nesse contexto, em que essas duas concepções de modernidade concorriam entre si, que as missões batistas ganharam espaço entre a população

moçambicana e obtiveram vantagens junto à população, porque o cristianismo jogou com as lógicas locais.

Em Maputo, a feitiçaria era algo que não se podia se pronunciar, pois, para as representações coloniais, apenas o incivilizado conhecia essa prática. Os indivíduos aderiam às igrejas porque acreditavam que o Espírito Santo poderia protegê-los dos “males da tradição” (FRY, 2000 e 2005)³⁵. Sobre os espíritos da tradição moçambicana, o estudo de Howana (2002) é bem esclarecedor do ponto de vista das articulações culturais entre culturas diferentes. Segundo a autora, no século XIX os Ngunis de origem zulu (África do Sul) invadiram os territórios dos Tsongas (sul-moçambicano) e dos Ndaus (norte do Rio Save) e, com a invasão, os Ngunis reformularam as tradições dos Tsongas, que passaram a reconhecer os espíritos dos Ndaus e dos Ngunis como espíritos estrangeiros que detinham o poder de espalhar doenças e desgraças. As questões hierárquicas do plano espiritual foram transmitidas para a dinâmica social dos grupos: os Tsongas passaram a reconhecer os Ndaus e Ngunis como grupos com mais força e assim adotaram sua visão de mundo. Dessa interação surgiu a figura dos Tinyanga, que possuem a habilidade de incorporar os espíritos estrangeiros (Ndau, Nguni), bem como os espíritos linhageiros (dos antepassados Tsonga) para reestabelecer o equilíbrio social e curar males e doenças.

.Ocorre também que os espíritos dos soldados mortos na guerra (não linhageiros) costumam desorganizar a ordem social da família do espírito linhageiro (dos antepassados), porque esses espíritos morreram em combate, sem direito a ritual fúnebre e, com isso, passaram a se vingar dos descendentes dos antepassados. Então, restou aos descendentes agregar o espírito vingativo (estrangeiro ou não linhageiro) à linhagem de sua família através do casamento com uma das filhas, para que assim se tornem espíritos protetores e apaziguadores.

Essa dinâmica religiosa entre os espíritos vingativos e os espíritos dos antepassados continua ocorrendo em Moçambique, mas agora são os pastores das igrejas que aconselham as famílias que se sentem atormentadas por tais espíritos. Os pastores, principalmente das igrejas zionistas, realizam rituais de sacrifício

³⁵ O autor estudou uma igreja zionista localizada em Chimoio e concluiu que a mesma não ignorava a tradição, apenas fazia uma crítica social aos feitiços porque estes provocavam uma relação de mal-estar nas relações humanas.

com animais e de possessão para afastar os males da feitiçaria.³⁶ Sobre as ações dos espíritos, a missionária Noêmia Cessito afirmou:

"Comecei com escolinhas porque aqui morriam muitas crianças e uma coisa que eu entendi é que as crianças morriam era porque eram dedicadas aos espíritos. Então nós tínhamos que agir rápido ensinar essas crianças a se defender desses espíritos para os quais elas eram indicadas começamos com 40 crianças em uma escolinha chamada semente" (CESSITO, 2015: s.p.).

Os batistas brasileiros iniciaram as missões nesse contexto de pluralidade religiosa e disputa de projetos de modernidade. Talvez essa conjuntura tenha favorecido o crescimento da linha batista em Moçambique como uma religião mais legítima e oficial do que as religiões ancestrais. Além disso, o trabalho batista se propagou principalmente em Beira, capital de Sofala, e no centro de Moçambique, conforme notei nas entrevistas com os missionários. Na região do sul moçambicano o pastor português Eduardo Melo afirmou o seguinte:

"Em primeiro lugar no Sul havia muita desconfiança de quem chegava, portanto, leva-se mais tempo a ser aceitas. O povo era mais desconfiado, acreditava desconfiando, entende! Aceitava, desconfiando! Então as coisas não aconteciam se nós queremos implantar um projeto se nós queríamos desenvolver alguma coisa a curto prazo era quase impossível. No entanto, na zona norte é muito mais fácil as pessoas são mais amigas as pessoas são mais chegadas, as pessoas são mais abertas. Muito boa gente! O Sul está muito influenciado pela África do Sul, culturalmente falando, há uma certa arrogância. Não é uma arrogância indócil, há ali uma certa arrogância, as pessoas têm mais orgulho do que são. Não é mal! Mas, isso cria barreiras!" (MELO, 2015: s.p.)

A denominação Batista do Brasil se faz presente em Moçambique desde a década de 1970. No que se refere às ações batistas de outras nacionalidades, a missão batista portuguesa começou antes na década de 1950, mas a presença batista em Moçambique se dá desde a década de 1920, quando os missionários suecos da Scandinavian Independent Mission ocuparam a região Norte (MORIER-GENOUD, 2002).

³⁶ Os zionistas são um movimento religioso advindo da África do Sul, implantado por um missionário americano quando trabalhadores moçambicanos retornavam das minas sul africanas traziam consigo o modelo religioso zionista. Em descrição de uma cerimônia da Igreja Bethelem, localizada na cidade de Chimoio, foi possível perceber a interação entre os arquétipos da tradição moçambicana e os espiritualistas ziones. De fato, os zionistas combatem a tradição, contudo, incorporam os elementos da tradição como possessão, cura e sacrifícios (FRY, 2000).

Segundo Éric Morier-Genoud (2002), o estudo das igrejas evangélicas em Moçambique foi deixado de lado e caiu no esquecimento da historiografia. Houve muito interesse em estudar os protestantes liberais e suas ligações com os movimentos de independência. Contudo, a linha mais conservadora, definida por Morier-Genoud como os evangélicos, não recebeu a devida atenção por parte dos pesquisadores. Principalmente os movimentos evangélicos que, após a década de 1980, tinham como projeto evangelizar os povos “não-alcançados” e que receberam importantes financiamentos para o crescimento das instituições evangélicas e, conseqüentemente, para a entrada de missionários estrangeiros.³⁷

.As ligações de políticos e líderes moçambicanos com as igrejas protestantes liberais no momento da independência conduziu o interesse de investigadores para tal tema. Contudo, outras ordens religiosas menos liberais que não estavam localizadas no sul moçambicano foram pouco estudadas, o que favoreceu a marginalização dessas entidades.³⁸ Segundo Morrier-Genoud, investigar outras entidades protestantes pode ajudar a descentrar a perspectiva, uma vez que nem toda atividade protestante foi liberal e pró-independência, contribuindo para o estudo do cristianismo protestante em Moçambique.

Dentre as análises que tiveram como objeto de estudo o protestantismo moçambicano vinculado às igrejas liberais estão as pesquisas sobre a Missão Suíça, de Teresa Cruz e Silva, e sobre a influência da American Board Mission, de Joel das Neves (CRUZ E SILVA, 2001; NEVES, 1998). O primeiro estudo discute as relações entre do protestantismo no sul moçambicano com a formação dos principais líderes da independência moçambicana de 1975. O segundo critica o projeto civilizador das missões católicas, propondo novas formas de ensino para fortalecer a cultura africana e favorecer a formação de professores e evangelistas africanos, capazes de liderar um projeto educacional para além das fronteiras moçambicanas, principalmente em Beira e Manica.

A partir de 1990, após a guerra civil, muitas igrejas evangélicas brasileiras se estabeleceram nas áreas periurbanas de Moçambique (CRUZ E SILVA, 2001), também havendo um afrouxamento do controle das manifestações religiosas

³⁷ Na literatura missiológica, Dayton define que “um povo não alcançado é um grupo que tem menos de 20% de cristãos praticantes” (DAYTON, 1987:711-712). Segundo Fernandes, entende-se também como povo não-alcançado aquele povo que não possui uma igreja organizada que desenvolva o evangelho para eles, não possua pelo menos o Novo Testamento traduzido na língua local e que não tenham obreiros para comunicar a Palavra entre eles (FERNANDES, 2010).

³⁸ Missão Nauela, Internacional Holiness Mission, Dutch Reformed Church.

(HOWANA, 2002; MORIER-GENOUD, 1996). Houve um silenciamento sobre o culto dos ancestrais³⁹ durante as fases socialista e de colonização portuguesa, como já mencionei. A política cultural moçambicana forçou o abandono de crenças e o envolvimento com determinados poderes ocultos (HOWANA, 2002). Por isso, os novos convertidos moçambicanos pelas igrejas brasileiras a partir da década de 1990 ficavam surpresos com a maneira com que pastores falavam sobre os espíritos e como fugir dos truques do Diabo (KAMP, 2012).

2.4

Faces da Representação missionária: contradições da evangelização

"Nós estamos fazendo a diferença no mundo missionário de hoje porque não herdamos aquele sentimento colonialista europeu e nem sentimento imperialista americano. Estamos fazendo um trabalho de regaste, um trabalho antropológico" (GUIMARÃES, 2011, s.p.).

Os missionários apresentam signos coloniais em suas perspectivas, o que influenciou as missões batistas em África, uma vez que os métodos de evangelização elaborados introduzem conceitos e práticas eurocêntricas. Contudo, os cristãos provenientes do Sul Global, como os brasileiros, exprimem que não são como colonialistas europeus e nem os norte-americanos.

Segundo o filósofo Paul Ricoeur, a representação é uma imagem trazida à tona pela memória. A representação não é apenas uma roupagem para um discurso, mas se constitui enquanto uma operação epistêmica-historiográfica (RICOEUR, 2007).

A inquietação central de Ricoeur reside na problemática de reconhecer a representação também como uma construção ontológica e epistêmica, uma vez que o passado é representado por uma historiografia. Assim, para o filósofo, a representação marca a continuidade entre as fases da operação-historiográfica.

Diante disso, cabe refletir sobre de que forma as narrativas missionárias elaboraram imagens sobre África e os africanos, cujas origens estão na arquitetura do saber epistêmico, considerando que as imagens são as lembranças missionárias

³⁹ O respeito aos antepassados reflete a crença de que a morte é apenas uma transição para outra dimensão, assim sendo os mortos são vistos como atores sociais os quais influenciam na vida da comunidade, protegendo-a contra as doenças e calamidades sociais e naturais.

as quais produziram efeitos e consequências que estão disponíveis em diversas retóricas religiosas e não meramente no sermão batista.

Os missionários interpretam a cultura e a história do continente de forma homogênea. Os modos de vida e costumes africanos são compreendidos como sinônimo de atraso e retrocesso quando comparados ao padrão ocidental e as diferenças culturais servem como justificativa para a evangelização. É esse imaginário que explica em parte o motivo pelo qual Moçambique foi escolhido pela JMM como um lugar para o alvo missionário e também porque existem tantas missões de diversas nacionalidades que investem suas ações nessa parte da África.

O modo como os discursos eurocêntricos são propagados pelas instituições produzem sentidos para seus membros e esses discursos são utilizados como recurso para mobilização. Nessa acepção, a religião é empregada como uma categoria de cidadania, através da qual o africano adquire oportunidade.

"E a Junta de Missões Mundiais soltava cartazes dizendo assim: as crianças da África estão morrendo, as crianças da África estão morrendo de inanição espiritual de forma espiritual. E perguntava quem iria e eu dizia: -Deus eu vou a África eu não disse nem Moçambique e nem Angola. Eu disse: Deus eu vou a África. E me apresentei a Junta de Missões para ir a África e Deus abriu a porta para Moçambique" (CESSITO, 2015: s.p.).

Esses personagens constroem discursos sobre África ligados às heranças coloniais, mas simultaneamente desconstroem esses mesmos discursos quando chegam lá, porque se deparam com a pluralidade religiosa e os inúmeros aspectos da identidade moçambicana, que “são fortes, e é primordial respeitar os costumes para que a evangelização obtenha resultados” (MATTOS, 2015: s.p) .

Nesse momento, vale interrogar: quais são as incumbências das missões contemporâneas e como se fabricam convicções eurocêntricas pautadas nas diferenças culturais? E de que modo o missionário evangeliza defendendo os saberes locais? Não é uma contradição?

Em uma coluna do jornal Batista sob o nome *África: Refugio do cristianismo*, escrita pelo batista Antônio Mauricio, dizia-se o seguinte a respeito das independências africanas:⁴⁰

⁴⁰ Foi batizado pelo missionário João Jorge Oliveira no dia 19 de outubro de 1919, no Rio Pavia. Depois de pouco mais de um ano, seguiu para Angola, que havia sido atacada pelos alemães.

"De repente, porém, após a II Grande Guerra, gritos de liberdade se ouviram de todos os lados, e povos que nem sequer haviam perdido os seus instintos de antropofagia, como no Congo ex-belga, onde aviadores italianos foram devorados pelos indígenas, foram proclamados soberanos para uma independência que não estavam preparados. Antonio Mauricio" (Jornal Batista, 09 de maio de 1971, nº19).

A narrativa acima não é uma particularidade do periódico batista; ela perdurou entre os analistas ocidentais, que disseminavam que o africano não detinha o conhecimento de sua própria historicidade e, dessa forma, não tinha a capacidade de autogoverno e de construir sua própria nação. Aliás, imputa-se o canibalismo à cultura africana, explanando que o povo do Congo não merece a independência por seus instintos (HOUTONDI, 2008).

Pela passagem acima, percebe-se que o jornal Batista é um material de análise com limitações, uma fonte com visões estereotipadas sobre África e os africanos. No entanto, ele oferece alguns dados sobre os primeiros momentos da expansão batista brasileira em Moçambique, através das notícias publicadas pela missionária Valnice Milhomens.⁴¹

Nessa seção "*África: Refúgio do cristianismo*", sempre próximas às notícias que a missionária enviava ao jornal, vê-se a imagem de África que membros importantes da ordem batista propagavam para o leitor, de que os países africanos não estavam preparados para a independência, pois mantinham comportamentos "canibais".

Esse discurso eurocêntrico sobre as sociedades africanas apresentado no jornal demonstra que, no contexto histórico de publicação dessa notícia, havia uma necessidade de convencer o leitor sobre a urgência de implantar missões em

Participou do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, no Rio de Janeiro, formando-se em Letras e Artes e tornando-se Mestre em Teologia. Na cidade do Rio de Janeiro, foi consagrado ao pastorado no dia 11 de setembro de 1919, no templo da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, a pedido da Igreja Batista da Tijuca. Antônio Maurício retornou a Portugal onde pastoreou a PIB do Porto (1920-1934), IB de Leiria (1934-1957?), e a IB de Coimbra (1961). Sua primeira esposa foi Alice Mingot. Com seu falecimento, casou-se com Adalgiza Wanderley. Disponível em: <<http://missoesmundiais.com.br/historia-jmm/o-primeiro-missionario/>>. Acesso em: 30 de março 2014

⁴¹ Valnice é bacharel em Assistência Social e Educação Religiosa, pelo Seminário de Educadoras Cristãs; bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia Integrada, Recife, PE (diploma averbado pela Universidade Federal de Pernambuco); mestre de Artes em Liderança Organizacional, pela Azusa Pacific University (CA, EUA); mestre em Teologia pela Faculdade Latino Americana de Teologia e Ciências Humanas (Guarulhos, SP), doutora em Teologia e Ministério Pastoral, pela Latin University of Theology, Los Angeles (CA, EUA). Disponível em: <<http://www.insejec.com.br/sobre-valnice/>>. Acesso em: 27 de setembro de 2015.

Moçambique. Para tal persuasão, alguns argumentos eram: 1) no passado, a África foi refúgio do cristianismo;⁴² 2) Moçambique é um país vítima de guerras devido à ganância de outras nações; 3) o avanço do islamismo ao Norte de Moçambique; 4) a influência católica; 5) o avanço comunista em África vai diminuir as oportunidades de missão.

Esses argumentos para a implantação da missão em Moçambique se repetem em outras edições da coluna de Antônio Mauricio e, quando essas informações são cruzadas com alguns relatos dos missionários, também vemos esses motivos como pressupostos para o começo do trabalho batista.

Na edição nº 25 de 20 de junho de 1971, o batista português Antônio Mauricio alerta em sua coluna “De terras de África- Os muçulmanos ameaçam! Qual a nossa resposta?”. Proclama-se a união dos batistas portugueses com os irmãos brasileiros para frear o avanço da religião islâmica nas terras moçambicanas.

"Quando da minha primeira visita a Moçambique, verifiquei o intenso labor missionário muçulmano e procurei avisar as nossas igrejas nas minhas longas jornadas nesse mundo que é o nosso Brasil. Graças eu dou a Deus, pois o clamor não foi em vão, visto que chegou a essas terras de sonho a primeira missionária dos batistas brasileiros, a devotada irmã Valnice Milhomens Coelho, uma das dessas missionárias eleitas pela nossa junta, moça consagrada, talentosa e mui simpática, de quem muito esperamos." (JORNAL BATISTA ,1971:1)..

Nessa coluna, o autor demonstra sua preocupação, pois para ele o trabalho de evangelização de uma princesa do índico, como se refere a Valnice Milhomens, seria desproporcional em uma região com 500 mil habitantes como Lourenço Marques, que já contava com três mesquitas naquela época na cidade de Beira. A coluna cita outra notícia publicada na revista *Tempo* sobre a Conferência Missionária Islâmica de Lourenço Marques: “o coronel El Caadhafi fez um apelo no sentido de uma moderna interpretação do Islão, que revelaria sua essência e ajudaria numa verdadeira expansão pelos países não muçulmanos” ((JORNAL BATISTA , 1971:12). O autor sublinha em negrito a seguinte questão: o Presidente da Conferência Muçulmana discutiu e “acusou os missionários

⁴² Segundo o periódico, o neto de Abraão, Jacó, sustentou seu povo com a riqueza das terras africanas, enquanto o mundo morria de fome. “Há uma história de Israel na África!, A África é um refúgio dos descendentes de Abraão”, dizia o jornal ((JORNAL BATISTA, 1971:12)

cristãos de agirem como vanguarda do colonialismo” (JORNAL BATISTA, 1971:12))

A partir dessas informações, a coluna de Antonio Mauricio faz seu apelo para que novos missionários batistas vão à África, porque não se pode deixar que haja maior influência islâmica em terras africanas, considerando que: “o perigo maomético na África maior que o comunismo, e ignorá-lo será deixar que o inimigo semeie a mãos largas no joio, que em terras africanas tem especiais condições de se multiplicar. Basta lembrar da poligamia tão do agrado do povo” (JORNAL BATISTA, 1971:12)

Apresento esses trechos do jornal como forma de visualizar algumas questões básicas discutidas pela comunidade batista, que influenciaram no passado os missionários batistas, mas que ainda hoje se fazem presentes na memória e nos relatos dos missionários mais contemporâneos.

“A África é um continente cobiçado pelos inimigos de Cristo, sejam os muçulmanos ou os comunistas. Se conseguirem dominá-la fecham as portas para o Oriente e para a América do Sul, apresentando assim a conquista da terra pelas forças da impiedade e do fanatismo islâmico. Vamos consentir em tal?” (Jornal Batista, 1971:12)

Na verdade, sabe-se que essas qualidades de discursos foram lançadas como justificativa para o projeto civilizador de invasão dos territórios africanos no período colonial. Logo, constata-se que esses missionários estão revestidos dessa lógica que, no momento de implantação da missão batista em Moçambique, foi retomada como forma de convencer o leitor do jornal Batista a apoiar as missões. Afinal, concluíam-se que a África como um todo estava nas trevas e que a luz viria com a palavra cristã. Como afirma Paul Hountodji, intelectuais ocidentais acreditavam que detinham o melhor conhecimento acerca da filosofia africana, até que o próprio africano (HOUNTODJI, 2008). Exportava-se uma imagem da África como exótica ("canibais") e essencialista (como se na história as populações africanas não tivessem experiências cristãs).

"Quem será o novo Filipe a ir em busca dos perdidos nas trevas do paganismo em delitos e pecados? Vem tu jovem leitor que isto lêes e depois te alegraras com o fruto a colher. A África chama a quem lhe traga a luz do mundo, numa hora em que o cristianismo parece dormir na Europa e na América, tais os ismos que o dividem..." (Jornal Batista, 1971: 6, ed. 19)

Essa questão é contrária aos estudos sobre as missões protestantes no sul de Moçambique. A pesquisa de Teresa Cruz e Silva revela que as ações protestantes ajudaram a construir o sentimento de autonomia dos moçambicanos frente ao empreendimento colonial. Mas essas assertivas em torno das missões protestantes não devem ser generalizadas, já que o mundo protestante não é homogêneo existiram denominações protestantes que ampararam os discursos coloniais.

Todavia, a projeção anticolonial da Missão Suíça perdurou e, como se pode depreender do trecho abaixo, os protestantes de modo geral foram beneficiados pela propagação dessa memória:

"O interessante é que boa parte dos líderes, líderes hoje em Moçambique é que aqueles fizeram e lideram a independência em Moçambique. Eles foram criados ou estudaram em escolas de missão, nas escolas evangélicas e nas escolas católicas também. Foram formados em sua consciência sociopolítica nessas escolas. Ganham recentemente o nacionalismo e amor pela terra, até mesmo o apoio e o desejo de ver Moçambique liberta por professores portugueses, brasileiros e de outras nacionalidades" (GUIMARÃES, 2011: s.p.)

No trecho a seguir, ocorrem estratégias de aproximação com a cultura local que também foram utilizadas por missões colonizadoras e expansionistas do passado colonial, primeiramente o desenvolvimento de trabalhos de valorização da cultura moçambicana e o incentivo para que os missionários brasileiros confeccionassem bíblias na língua local e adotassem costumes moçambicanos nos centros de formação não significou a construção de uma interculturalidade.

"Há todo um esforço mundial das igrejas evangélicas para disponibilizar a bíblia na língua do povo local. Com isto, a gente valoriza também a cultura local, né. Os sistemas culturais locais em todos os seus subsistemas: a língua, os artefatos, as roupas, a comida. Tudo! A gente valoriza. O missionário é treinado para aumentar essas coisas e estimular a criação cultural." (GUIMARÃES, 2011: s.p.)

Quanto às representações étnico-raciais do Brasil que são exercidas em Moçambique pelos missionários, quando pergunto a missionária Noemia Cessito sobre o que motivou sua ida a Moçambique, ela logo demonstra que a dificuldade do negro nas questões sociais no Brasil foi um fator que a levou a Moçambique:

"E eu via ali perto do IBER muitos negros tinha uma casa chamada casa da banha e ali eles estavam sempre pegando restos de comida. e aquilo me chamava atenção eu perguntava :-Deus porque que é que só negros veem pegar essa comida. E ai eu fui estudar um pouco a minha memória me foge , mas da história do negro e da história da África. Mas, eu entendi que eu devia ir a África" (CESSITO, 2015: s.p.).

Essa passagem, vindo de uma missionária negra, me chamou atenção porque ela diz que um dos motivos de sua ida para a África seria sua solidariedade racial para com os negros. Para ela, os negros são desprovidos de recursos materiais (escassez de alimentos) tanto no Brasil quanto em África e precisam ser ajudados. Isso significa que a missionária compara os problemas sociais e raciais do Brasil com África, questão presente também na fala de outros missionários quando tratam da cultura afro-brasileira e correlacionam o culto dos orixás no Brasil com o culto dos antepassados em Moçambique. A cultura dos antepassados em Moçambique e dos orixás no Brasil ainda são objetos de representações negativas, o que pode contribuir para a construção de identidades singulares e excludentes que introjetam nos agentes sociais envolvidos usos e sentidos negativos de sua própria cultura.

"Olha aqui eu ainda estou em choque com o modo de vida desse povo, pois eles são tribais, eu confesso que no inicio não entendia muita coisa, mas agora, entendo um pouco, e pra suportar, eu encaro eles como tribo, ai fica mais fácil. Eles são em 90 % macumbeiros, vive da terra pra comer, eles passam cerca de 1 mês na machamba, essa é época de irem pra preparar a terra pra plantar e esperar o tempo da chuva. E para desenvolver o trabalho de discipulado eu tenho que me adequar a realidades em que vivem". (OLIVEIRA, 2011:s.p)

A correlação entre o culto dos antepassados em Moçambique com o culto dos orixás no Brasil salienta requisitos que estão próximos às construções étnico-raciais de ambos países, uma vez que os signos atribuídos às religiões dos antepassados em Moçambique e dos orixás no Brasil foram objeto de sectarismo entre o mundo branco e o negro.

Nas crônicas do missionário Sebastião Guimarães (2001), há uma clara relação entre cor e a idoneidade, indicando o quanto as classificações baseadas em raça estabeleceram parâmetros para definir a cultura e os modos de vida de um povo, como nessa passagem: "A cor negra somente mascara o arco-íris fulgurante que brilha dentro de cada um deles. E estas cores foram se misturando,

transformando numa confusão, numa realidade indefinida, pois estão entregues às suas mentes malignas” (GUIMARÃES, 2001: s.p.).

O colonialismo inventou novas identidades raciais (negro, índio, branco, amarelos e mestiços) e geoculturais (África, Extremo Oriente, próximo Oriente, América; e depois Ásia e Europa Ocidental), com as quais se estabeleceram padrões de poder e intersubjetividades não apenas em europeus, mas também nos que foram educados segundo essa hegemonia (QUIJANO, 2009).

Singularmente, falar sobre um mundo branco em Moçambique significa falar sobre um universo marcadamente heterogêneo, ainda que corresponda a reconhecer os embates no tempo-colonial dirigidos pelos segregacionistas rodesianos, pelo sistema do apartheid sul-africano e pelas lembranças do próprio colonialismo português. Esses elementos se fazem presentes nas memórias dos moçambicanos (THOMAZ, 2006: 267).

É sob a forma de exclusão que se fez a leitura das relações raciais cotidianas de Moçambique. Essa exclusão é facilmente visualizada na distribuição geográfica da população, onde a minoria da população composta por brancos, indianos e mistos habita a cidade e é nula sua presença no campo, enquanto a maioria negra não está na cidade. Peculiarmente, o indiano é aquele que habita as moradias que estão entre o rural e o urbano. Os indianos sofreram as consequências da guerra civil, e até agora são observados com desconfiança pela população. A despeito dessa divisão dicotômica urbano/rural e da multiplicidade de situações que devem escapar a essa lógica, a circunstância que se sobrepõe é “ao contrário do ocorrido em muitos contextos pós-coloniais do Novo Mundo, na América Latina em geral, e no Brasil em particular, não há um esforço de síntese ou um modelo de superação” (THOMAZ, 2006: 268).

Nas memórias do país, os brancos são representados como inimigos externos, já que preponderaram situações de guerra em que foram os brancos do outro lado da fronteira “que bombardearam os subúrbios de Chimoio atrás de líderes zimbabueanos; que bombardearam Matola atrás dos militantes do Congresso Nacional africano” (THOMAZ, 2006: 266).

Portanto, perante tal conjuntura e aos embates travados na construção da identidade nacional moçambicana, a fisionomia dos missionários brasileiros negros igualmente contribuiu para a desobstrução e afrouxamento das

sociabilidades religiosas, viabilizando o sucesso do trabalho de Noemia Cessito entre os moçambicanos.

Não é irrisório que os camponeses moçambicanos chamassem os missionários de "mulungos", que significa negros que se expressam em português e com costumes citadinos. Nas palavras de Sebastião Guimarães, “éramos os únicos mulungos(brancos)na área e além disso éramos estrangeiros. Assim, algumas pessoas achavam interessante brincar conosco, indicando-nos como 'candongueiros' (contrabandistas ou pessoas que vendem mercadorias...)” (GUIMARÃES, 2001: 20). É intrigante que o missionário seja reconhecido como um homem negro de hábitos citadinos pelos moçambicanos, apesar de ele sublinhar que mulungo significa branco. A valer, mulungo é o negro que ocupa um espaço de poder e está próximo ao branco; para alguns expressa aquele que é assimilado. Desse modo, o missionário brasileiro, para os moçambicanos, alude ao negro que foi assimilado no passado e, por isso, atualmente chamam-lhe de mulungos.

A questão racial em Moçambique esteve emparelhada com o discurso assimilacionalista do projeto colonial português. Após 1975 o governo esvaziou a discussão em torno da raça a partir do paradigma nacionalista, o qual foi um amparo para emoldurar a diversidade étnica nos termos da unicidade e moçambicanidade.

Para o alcance dessa moçambicanidade, algumas medidas foram tomadas, dentre as quais o aldeamento da população rural, no qual desconsiderou-se as diferenças sociais, econômicas e culturais dos povos a fim de construir um novo homem (GEFFRAY, 1991). Embora essas questões já tenham sido tratadas anteriormente, quero agora contextualizar o debate em torno do tema racial para que se possa interpretar melhor os conflitos raciais inerentes à política moçambicana e suas continuidades.

Diferente do modelo da África do Sul, em Moçambique colonial e nos países de colonização francesa, por meio da assimilação os africanos puderam conquistar uma cidadania francesa ou portuguesa. Contudo, para cumprir os requisitos mínimos e alcançar os padrões de gente “civilizada”, era necessário saber ler, escrever e falar português, excluindo-se assim grande fração da população.

"Enquanto todos os assuntos nos jornais da África do Sul estão cheios de frescas reportagens de crimes, motins, boicotes, julgamentos e legislação racial, podem passar meses em Moçambique sem que um diário dê conta das tensões raciais. No coração dos quarteirões Africanos de Lourenço Marques – um labirinto de ruelas entrelaçadas entre as choças de caniço com tetos galvanizados – os brancos podem caminhar a qualquer hora do dia ou da noite em perfeita segurança. No entanto, estas impressões de harmonia inter-racial são desesperançadamente infundadas" (HARRIS 1958:4 apud MACAGNO, 1999: 151).

No Brasil na década de 1920 preponderou a ideologia da mestiçagem que foi uma forma de desconfigurar as deliberações étnicas e promover um projeto elitista que desejava o branqueamento da população brasileira (MUNANGA, 1999).

As discriminações raciais tanto em Moçambique quanto no Brasil foram silenciadas por políticas assimilacionistas e elitistas e seus efeitos são vivenciados até agora em ambos os países. Dessa forma, considero fundamental elencar os fatores ideológicos desse apagamento da memória dos conflitos étnicos-raciais, os quais assumem diversas faces no momento atual.

No que diz respeito às missões batistas, a concepção de inferioridade cultural dos negros africanos elencada em jornais e relatos dos missionários certifica que as continuidades das representações aqui expostas estão embasadas não somente na colonialidade do poder, de natureza igual à da discriminação racial, é um axioma e um subproduto do etnocentrismo, uma vez que esse estimulou as hierarquizações culturais em termos raciais, de gênero e religiosos.

RETRATOS DA EVANGELIZAÇÃO SUL-SUL : NARRATIVAS E OS CONTORNOS DA INTERCULTURALIDADE

Nesse último capítulo, demarco um enredo em comum entre os personagens aqui tratados a fim de responder a seguinte indagação: O que significa ser cristão em Moçambique? Para melhor averiguar como se deu esse decurso, salientarei a mobilidade e a agencialidade dos obreiros moçambicanos, e demonstrarei, por meio da relação entre os batistas e os convertidos muçulmanos, como tem se expressado a natureza cristã moçambicana. Outrossim, exemplifico o encadeamento cristão batista com duas práticas culturais presente na sociedade moçambicana: a poligamia e o lobolo. Por fim, explano que ser cristão em África significa circular entre diversos pertencimentos religiosos, como minuciei na introdução desse estudo: em Moçambique, religião é aquilo a que se adere, mais do que uma prática cultural institucionalizada. A partir da averiguação dos relatos dos missionários, fica tangível que os pastores moçambicanos apresentam faces religiosas compostas por um conjunto de saberes que se expressam simultaneamente aos ensinamentos batistas.

Para análise das questões mencionados, considerei a produção intelectual dos entrevistados no campo da missiologia, o que se tornou um fenômeno recorrente. Além disso, há várias obras publicadas em sites de missões contemporâneas que reconstroem trajetórias e experiências vividas de religiosos no campo missionário africano. Alguns dos entrevistados possuem publicações, artigos, cartas e dissertações da sua vivência missionária em Moçambique. Geralmente as cartas são curtas e são, em grande medida, depoimentos e pedidos de doação. Nas dissertações, se discutem formas e métodos de evangelização e, por fim, há livros sobre a trajetória pessoal do missionário e suas realizações no campo missionário. Acreditando na relevância da produção missiológica para compreender os usos e sentidos do discurso evangélico entre os moçambicanos e como a doutrina batista circula em nível local, analisarei nesse capítulo trechos da publicação *Crônicas Missionárias: O dia a dia no campo africano* (2001), do

Missionário Sebastião Guimarães, a dissertação de mestrado do pastor moçambicano Alberto Mucanze e as entrevistas compiladas.

Na obra de Sebastião Guimarães (2001), há aspectos da história pessoal do missionário, situações de êxito e dificuldades na evangelização. São memórias sobre acontecimentos e fatos da história moçambicana. Também há alguns percursos e desafios da evangelização e representações socialmente construídas sobre os arranjos socioespaciais e as populações. É um relato que ele escreve para a comunidade batista, sendo também uma ferramenta de divulgação de seu próprio trabalho em Moçambique, que pode servir para aumentar seu prestígio acadêmico nos círculos teológicos.

Com a apreciação da obra, é verossímil identificar alguns traços da evangelização batista em Moçambique e do desenvolvimento do projeto missionário em algumas localidades. Como já antecipei, o missionário Sebastião Guimarães conta com uma carreira respeitável na cena evangélica, o que faz com que sua experiência ajude na compreensão do ordenamento da missão batista entre os moçambicanos. Há vários modos de as religiões se concatenarem, dado que não há uma única forma de contato e comunicação entre as culturas. Ademais, as relações culturais não estão emolduradas em panoramas bipartidos de acordo com uma “situação colonial”, “tradição e modernidade”. Por isso, a partir dos escritos de Sebastião Guimarães e entrevistas, aferi como se deu a interação cultural e como os grupos envolvidos lutam e criam estratégias para coordenar ou controlar tal integração.

A obra de Sebastião Guimarães dispõe 161 páginas e está dividida em 30 tópicos, cada um desses tópicos é um relato sobre a experiência em que o missionário transcorreu.⁴³ Algumas passagens apresentam elementos em torno da evangelização, particularmente sobre cenários da guerra civil, delineamento dos convertidos, batistas e muçulmanos, paradoxos quanto aos métodos de evangelização, preleções sobre poligamia, cultos dos ancestrais e lobolo.

⁴³ Os tópicos são: "Os tambores da África", "Ernesto", "Castigo", "Sob 42° na África"; "O soldado do Aeroporto"; "Quando Muezim chamou"; "Anotações de uma viagem missionária"; "Salvo por uma bala"; "Os crocodilos do rio Rovubwe"; "O sol ainda brilha"; "Bom para o coração"; "Deus seguiu a chuva"; "Uma bíblia para Ishmail"; "A ovelha que faltava"; "O caso das bíblias"; "Deus é Bom mesmo"; "Onde estão os obreiros?"; "Fome da Palavra"; "Nasce uma Igreja"; "Testemunha silente"; "Impaludismo"; "Cada dia um pão"; "Ao rugir dos MIG's 22"; "E.B.F missionária"; "Vim porque amo Jesus"; "O menino guerrilheiro"; "Uma viagem que valeu a pena"; "O soldado da FRELIMO"; "Uma manhã memorável"; "Renovando o mundo".

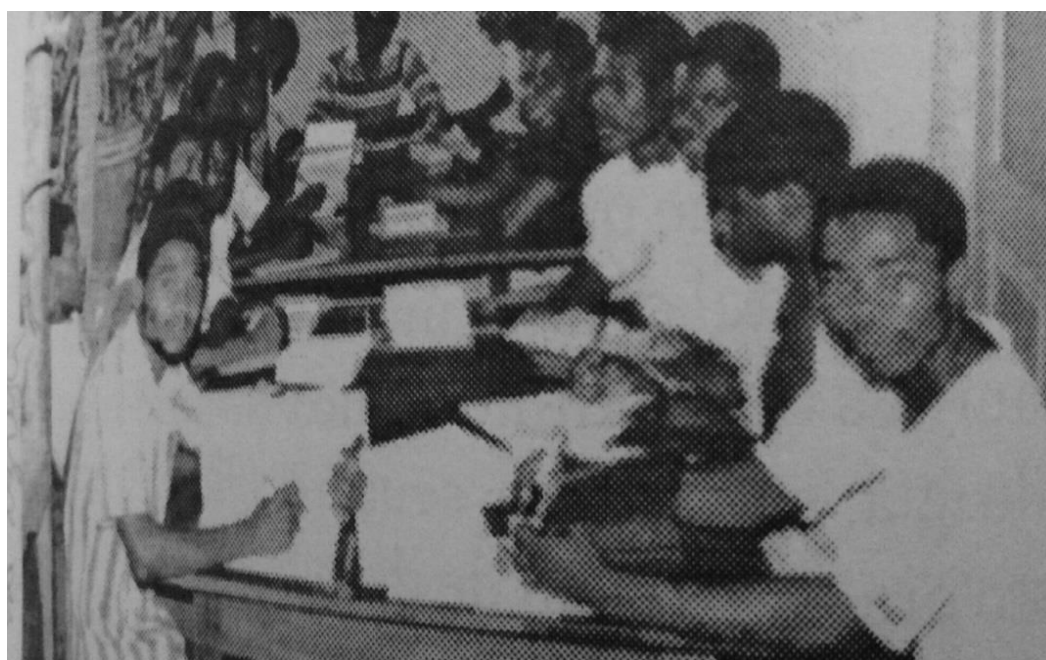
Sobre a formação de obreiros moçambicanos e suas perspectivas, apresento alguns aspectos da formação de um moçambicano chamado Alberto Cachote Mucanze, o qual foi orientado por Sebastião Guimarães no Centro Integrado de Educação e Missões (CIEM).

3.1

Obreiros e novos Convertidos : mobilidade e agencialidade

Os obreiros são os moçambicanos que se formaram em centros teológicos e se tornaram pastores locais e os novos convertidos são os moçambicanos que foram batizados e participaram das atividades da comunidade batista.

Alunos no Instituto Bíblico



Fonte: (GUIMARÃES,2001:16)

Em Beira, a formação de obreiros nacionais ocorreu no Instituto Bíblico da Beira. Em um primeiro momento, sob os ensinamentos da missionária Valnice, formaram-se: Semente Dango; José Chirimanhempa (na glória) Inácio Xavier Sanga e Ângelo Dias.

“Com o regresso a Portugal de muitos obreiros que labutavam na seara do Senhor Jesus em Moçambique, as Igrejas Baptistas experimentam uma nova fase da sua história. Lutava-se com a falta de obreiros e a política vigente em especial as nacionalizações dos imóveis trouxeram um problema de gestão dos poucos imóveis que se dispunha. Ainda os recursos humanos eram escassos, levando a Igreja a ser dirigida pelos leigos, então existentes. A outra luta era pela afirmação da Igreja no seio dos nacionais, já que anteriormente era composta maioritariamente pelos emigrantes Portugueses e havia da parte dos moçambicanos uma suspeita quanto aos baptistas. Pastor Tomás Zefanias”⁴⁴

Os mecanismos para a propagação da crença batista foram gradualmente ganhando ímpeto ao passo que a ação missionária alcançava novos adeptos, formava obreiros e se construíam institutos bíblicos.

Na década de 1980, em razão da incipiente instalação do projeto batista, parecia comum na atividade missionária o deslocamento dos missionários entre diversas províncias,, ainda que em contexto de guerra. Tanto Sebastião Guimarães quanto Noêmia Cessito arriscaram suas vidas em face da tensão e das hostilidades vivenciadas no dia a dia da missão.

Em virtude da jornada dos missionários entre as províncias, é pertinente mencionar que o perfil dos homens e mulheres que participavam das celebrações batistas apresentava uniformidade no que diz respeito à proveniência de hábitos e comportamentos ligados a praxe agrícola. Em diversas ocasiões, os entrevistados insinuaram que os jovens ingressantes na crença batista eram oriundos da zona rural e vinham de muito longe para estudar nos centros das províncias de Beira, Nampula, Tete e Maputo.

"A busca pelo Senhor era tamanha que as igrejas se organizavam sem pastor local. Pessoas se convertiam por meio de mensagens transmitidas por estações de rádio de países vizinhos. Folhetos corriam de mão em mão até chegar nos recantos mais isolados do país. O evangelismo pessoal, feito por aqueles que há pouco tinham se convertido, era uma força para a expansão da fé. Uma nova igreja poderia começar durante uma viagem ou na prisão, ou em bairros onde se formavam grupos de pregação, oração e testemunho" (GUIMARÃES, 2001: 90)

Na década de 1980, em Maputo, alguns indivíduos convertidos à crença evangélica eram pessoas que vinham aprimorar seus estudos nos centros da cidade com o desejo de melhorar as condições socioeconômicas de sua família ou se

⁴⁴ Pastor moçambicano diretor da Convenção Batista Moçambicana entre 1992 a 1996. Trecho retirado do material concedido pelo missionário português Eduardo Melo após a entrevista.

afastar dos conflitos gerados pela guerra. Contudo, na descrição a seguir feita pelo missionário, os modos de vida desses novos convertidos eram subalternizados e quase sempre interpretados como gêneros de vida associados a pobreza, escassez e penúria. O ponto de vista e o quadro social descritos merecem ser moderados, uma vez que os transtornos derivados da guerra comprometeram a rotina e a paisagem moçambicana.

“Como muitos jovens da sua idade naqueles tempos difíceis da realidade política e socioeconômica de Moçambique, Ernesto⁴⁵ não vivia com seus pais, e sim com alguns parentes que vieram do “mato”(do interior)para a cidade de Maputo. Esses jovens buscavam na capital a oportunidade de estudar, que não tinham em sua terra de origem, onde geralmente as dificuldades-especialmente aquelas motivadas pela situação de guerra que o país vivia-eram muitas” (GUIMARÃES, 2001: 14).

As populações do interior se locomoveram para a cidade de Maputo, embora Moçambique tenha uma população predominantemente rural. As regiões com maior concentração populacional são Maputo e Beira, justamente as áreas nas quais se sucederam a difusão dos pontos de evangelização da missão batista brasileira.

A década de 1980, sobre que o missionário trata, corresponde ao período de orientação socialista do governo. Nessa época, o investimento do governo se direcionou para as grandes machambas estatais e houve a organização dos camponeses em aldeias comunais. Esse modelo de governo causou inquietações em alguns setores da sociedade, que desejavam a abertura do capital para o investimento estrangeiro. Além disso, o governo socialista da FRELIMO desejava negar tradições políticas coloniais e neocoloniais que, de alguma maneira, pudessem ser uma extensão ou continuidade de formas imperiais.

O ordenamento socialista parecia uma resposta viável e um caminho político para aquele momento, mas, como em qualquer regime, aconteceram problemas para estruturar as bases de seu projeto. Houve o deslocamento de pessoas para regiões com maior aglomeração urbana como Maputo e Beira. Algumas passagens descritas na obra *Crônicas Missionárias: O dia a dia no campo africano* (2001) apontam pistas sobre o caráter dos convertidos das

⁴⁵ Guimarães fala sobre um jovem convertido: “Ernesto era um jovem de dezoito anos de idade, que, embora, convertido já havia alcançado grande conhecimento da palavra de Deus(...) mostrava capacidade e desejo de aprender fora do comum. Seu ardoroso desejo de transmitir as boas novas do Evangelho aos parentes, vizinhos, amigos era impressionante”

missões batistas. Como o exemplo de Ernesto, citado no trecho anterior, trata-se de uma caracterização sobre quem são e de onde vieram os novos convertidos que participaram das missões batistas.

Os novos convertidos saíram de suas regiões de “mato”, conforme define o missionário Sebastião Guimarães (2001), porque a guerra dificultou as condições de vida em certas localidades do interior moçambicano? Ou os modos de vida urbano atraíram a população para determinadas localidades, já que naquele momento a ideia de modernidade se ligava às cidades e aos modos de vidas ali presentes? Segundo Cruz e Silva (2002), naquele momento

"O nível de degradação da situação económica e social das populações sofreu uma aceleração ao longo dos anos 80 e durante a década de 90, devido à situação de guerra e a uma economia pós-guerra, ao regresso ao país de deslocados, migrantes retornados dos países vizinhos, da ex-República Democrática Alemã, e desmobilizados de guerra, criando assim mais pressões sobre zonas caracteristicamente afectadas pelos processos de migração campo-cidade, como a cidade de Maputo, cuja população se estima ter crescido em cerca de 50% num período de 10 anos" (CRUZ E SILVA apud HANLON, 1991: 149).

Pode-se dizer que os novos convertidos que tiveram contato com o missionário Sebastião Guimarães são jovens moçambicanos que saíram de regiões rurais e foram tentar a vida na cidade de Maputo, e lá se converteram ao cristianismo batista brasileiro. Além disso, crianças e adolescentes entravam nas missões; as primeiras recebiam nos institutos bíblicos a alfabetização e os mais velhos eram orientados a participar do estudo bíblico. Guimarães (2001) conta que os alunos passavam por dificuldades naqueles tempos difíceis e que alguns deles caminhavam em torno de 2 horas para chegar nos pontos de formação da missão, enquanto outros desistiam da igreja devido aos entraves políticos. No trecho a seguir, o missionário Sebastião Guimarães relata a reação de um jovem moçambicano quando o missionário tentou convencê-lo sobre a crença batista ao passo que sua esposa dirigia um estudo bíblico em uma casa ele aconselhava alguns jovens:

"Sabe seu pastor, já frequentei a igreja evangélica quando era miúdo (junior, adolescente). Mas depois, com a política, começaram a dizer que não havia Deus e nunca mais fui à igreja. Agora estou num caminho muito errado. Ando fumando, bebendo e prostituindo. Tenho feito muitas coisas erradas. Mas na verdade eu não gosto nada desta vida. Será que se eu voltar Deus me aceita?" (GUIMARÃES, 2001:20)

Quando um adolescente ou jovem se torna cristão, é regular haver contenda na família, uma vez que, há inconformidade entre pais e avós quando o filho adota a religião evangélica. Em várias passagens da obra e das entrevistas, é mencionada essa relação conflituosa entre pais, filhos e avós. Geralmente a família prefere os ensinamentos procedentes do culto dos antepassados ou da religião islâmica, dependendo da região, ao invés de priorizar a linha batista.

Na entrevista com a missionária Otilia Lopes, quando perguntei se os novos convertidos frequentavam os curandeiros, ela respondeu-me: *“antes deles conhecerem efetivamente o evangelho eles iam, depois que eles se batizam eles deixam de ir, mas os pais e as mães vão”*.(LOPES, 2015:s/p).

Os escritos do missionário Sebastião Guimarães se identificam com uma etnografia das experiências vividas, pois há uma descrição densa das conversões realizadas e observações sobre a evangelização batista no período da guerra civil. Dessa maneira, é importante frisar que a obra enfatiza os processos de conversão dos moçambicanos e demonstra os métodos que foram utilizados para formar mais crentes.

"Os poucos líderes africanos já formados e os que ainda vão se formar deveriam se unir e lutar contra o analfabetismo teológico e missiológico que assola o nosso país e todo o continente africano, unidos podemos fazer a diferença nesta situação, nós temos a capacidade de mudar a história e deixar de sermos totalmente dependentes da mão estrangeira"(MUCANZE, 2008: 36).

Os missionários que foram para Moçambique a partir dos anos 2000 relataram sobre a formação de obreiros moçambicanos, que têm como responsabilidade continuar o trabalho de evangelização após a saída dos missionários brasileiros.

Uma das primeiras questões que surgiu diz respeito a vinda de moçambicanos para o Brasil para realizar cursos de pós-graduação em estudos teológicos. Sobre esse fato, o missionário Diego Silva menciona que os moçambicanos procuram as universidades brasileiras e cursos técnicos e recebem apoio financeiro da Junta Missões Mundiais

A entrevista a seguir realizada com o missionário Diego Silva expressa como se deu a recepção de pastores moçambicanos no Brasil e quais são os

amparos necessários para que o pastor permaneça no projeto missionário e regresse ao seu país após a formação:

"Hoje....hoje....hoje sim. eles estão aqui, chegaram ano passado, vai completar um ano agora, no mês de abril. É...eles vieram especificamente, eu sou professor de música também, então, ensinei muita...muita música, instrumentos musicais... e esses dois alunos eles se interessaram muito pelo curso de música e hoje, eles estão aqui no Rio de Janeiro estudando música, mas ao mesmo tempo têm cursos técnicos, [tão tentando] entrar na universidade também. Mas, a gente...hoje, assim, apoio financeiro pra que isso seja possível. [Aqui no Brasil] a gente conseguiu bolsa...curso de música...e [estão] estudando aqui Brasil" (SILVA, 2015: s.p.)

Os diferentes fluxos da mobilidade moçambicana para o Brasil, propiciados pelas alianças religiosas e a proliferação de igrejas e missões na África, ainda são um assunto pouco abordado. As idas de missionários cristãos da África para outras partes da Europa e a América são um processo intitulado como “reverse mission (FRESTON, 2010: 327-345). Essa apreciação, contudo, padece de imprecisões, uma vez que transmite a noção de movimento da “Europa para África” ou “Norte-Sul” como se esse fosse o sentido “normal” do cristianismo pelo globo. Todavia, o conceito de “reverse mission” é uma conclusão derivada da experiência dos evangélicos africanos e sul-americanos em missão na Europa. Eles defendiam uma recristianização da Europa, posto que era um continente que havia esquecido o ensinamento cristão. Sobre essa questão, o missionário português Eduardo Melo, em entrevista, disse que o crescimento evangélico em Moçambique se deu em razão da guerra, a qual acarretou em desabastecimento e carência socioeconômica (MELO, 2015:s/p). Por outro, lado na Europa :

"Na necessidade quando há necessidade quando não há recursos quando a pessoa não pode ter esperança nas instituições muito menos no Estado a pessoa mais facilmente se volta para Deus. Por isso, que na altura da guerra e no pós- guerra que os batistas cresceram muito, não somente os batistas, mas os evangélicos em geral. Cresceram muito em Moçambique nessa altura, no pos –guerra. Tem haver com aquela aceitação é como aqui na Europa as pessoas aqui tem uma boa vida estão voltadas para o materialismo Deus fica na periferia , não se preocupam com Deus. Deus está esquecido. Ali não naquela realidade Deus era uma presença constante e era uma memória viva, isso ajudou muito no desenvolvimento do trabalho. Sim, sem dúvidas" (MELO, 2015: s.p.)

Para esses cristãos vindos do ‘Sul’, a Europa teria se tornado uma província cristã com o avanço da secularização da sociedade. Todavia, os

evangélicos do “Sul” não apresentam uma única filiação religiosa; são indivíduos que circulam em diversos pertencimentos culturais cristãos e não-cristãos, ainda que tal natureza não tenha sido problematizada nos estudos de missão reversa.

Apesar disso, é indispensável assinalar que a história do cristianismo em África não começou com o empreendimento colonial europeu. Ao contrário, os etíopes foram evangelizados por sírios, havendo ainda outros casos da Armênia e Egito. Em certa medida o conceito de missão reversa pode anunciar essa conotação (JENKINS, 2002). No caso moçambicano, a fé cristã não veio por mar e navios, mas foi disseminada por mineiros moçambicanos, sendo produto da tenacidade africana (SAUTÉ, 2005: 125).

Os ex-escravos que trabalharam nas plantações de algodão dos EUA no século XVIII já promoviam evangelizações em países como Nigéria, Niger e Serra Leoa. Foi a agencialidade desses afro-americanos que formaram igrejas independentes e que suscitaram movimentos abolicionistas, um dos personagens principal foi Davids George (SANNEH 1984 apud RAMOS, 2011:98).

Um exemplo sobre o fluxo do cristianismo em múltiplas direções é a experiência da Igreja do Nazareno de Cabo Verde, originada por cabo-verdianos. Atualmente, engloba pastores de diversas nacionalidades, mas foi resultado da agencialidade dos pastores cabo-verdianos em Portugal e Moçambique. Segundo Ramos, “Mais de uma dezena de pastores cabo-verdianos, formados no Seminário Nazareno de Cabo Verde, passaram pelas IN em Portugal, pastoreando a Norte do país as igrejas de Coimbra, Braga, Porto, diversas igrejas na AML, e nos Açores” (RAMOS, 2015: 97).

As missões cristãs de africanos na Europa revelam que muitas igrejas africanas preferem se internacionalizar no nome e recusar o título de “igrejas africanas”, em razão da rejeição da população em reconhecer os africanos enquanto portadores dos símbolos cristãos. Essa refutação se deve a dois fatores. O primeiro é a perspectiva na qual o cristianismo está “fora do lugar”, uma vez que as representações religiosas dos africanos foram qualificadas enquanto religiões autênticas e tradicionais e ligadas, exclusivamente, ao imaginário da magia, feitiçaria e curandeirismo (RAMOS, 2015: 141-142). O segundo ponto é a localização espacial das missões africanas na Europa em bairros suburbanos da metrópole que são segregados socialmente e, por isso, tais missões são deslegitimadas e estereotipadas pela comunidade. São o racismo e a concepção do

africano enquadrado no paradigma da diferença que exacerbam tais conjecturas. Não posso dizer ainda que a presença dos missionários moçambicanos no Brasil provoca reações na comunidade brasileira tal qual no espaço europeu, mas ressalto que, em pesquisas sobre estudantes moçambicanos em universidades brasileiras, há vários exemplos de como o brasileiro percebe o moçambicano, geralmente classificando todo africano como angolano e também reproduzindo visões reificadas da África (SUBUHANA,2007).

Entretanto, o raciocínio é que a concepção do cristianismo oriundo de um território e com uma direção evoca as condições históricas pautadas no etnocentrismo. Diante disso é substancial entender que o sucesso da corrente batista em sua versão brasileira instalada em Moçambique foi graças à operacionalização de obreiros moçambicanos.

As cidades de Beira, Maputo e Nampula se tornaram polos de disseminação do cristianismo batista. Desse modo, a expansão da igreja batista a partir de Moçambique, por pastores, obreiros e missionários moçambicanos revela as múltiplas direções do cristianismo batista, dentre as quais o fluxo de missionários “Sul-Sul”.

A dinâmica religiosa batista Sul-Sul pode ser vislumbrada através da experiência do pastor moçambicano Alberto Mucanze, que veio ao Brasil estudar missiologia e se preparar nos institutos brasileiros de educação batista para dar continuidade ao projeto de evangelização em Beira.⁴⁶ Em Moçambique, atualmente, ele participa do Instituto Bíblico de Sofala juntamente com sua esposa Felizarda Mucanze. Em sua dissertação de mestrado, Mucanze relata que um dos motivos pelos quais foi necessário vir ao Brasil:

“Segundo as pesquisas e na base das informações obtidas, constatei que existem trinta e seis Instituições de Ensino Teológico em Moçambique que oferecem cursos básicos, médios e muito poucas que dão o nível superior de teologia, nenhuma das instituições dá enfoque à missiologia, ou seja, não há formação de missionários em Moçambique” (MUCANZE, 2007: 142).

⁴⁶ Mucanze trabalhou na Igreja Batista da Filadelfia, localizada em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, e mora em Vilankulo, Inhambane. Estudou na Universidade Católica Dom Bosco, fez Mestrado em missiologia no CEM – Centro Evangelico de Missões. Viçosa MG e atualmente participa do Instituto bíblico Sofala, localizado em Beira.

A dissertação de mestrado de Mucanze (2007) teve como objetivo tratar da formação de líderes locais e chamou a atenção para a necessidade da preparação local de pastores pelas agências missionárias. Para o missionário, era preciso elaborar estratégias bíblicas e desenvolver novos ministérios em Moçambique. Na introdução do trabalho, ele alerta que as agências missionárias deveriam preparar líderes locais para que continuassem o trabalho de evangelização. Além disso, os missionários-plantadores deveriam ficar sensibilizados com Moçambique “porque há fomes, doenças, analfabetismos e armadilhas satânicas (cultos dos antepassados)” (MUCANZE, 2007: 14). Mucanze reivindica ainda que todo missionário que planta uma igreja deveria ensinar ao nacional uma profissão, prestar assistência social e passar ensinamentos teológicos para que, na ausência do missionário-plantador, o obreiro possa dar continuidade à evangelização.

O pastor fez sua dissertação através da consulta de arquivos a centros teológicos e entrevistas com missionários que trabalharam em Moçambique. Segundo ele, é preciso compreender a necessidade material e espiritual de Moçambique para que a igreja cresça. Ele também critica os métodos evangelísticos dos missionários, enunciando que é primordial os missionários-plantadores se libertarem dos preconceitos para conseguir um número maior de nacionais:

"Em vários países da África tem havido também um crescimento rápido de denominações não tradicionais que adaptam a fé cristã à tradição local, grupos estes que são categorizados por títulos como “Igrejas africanas indígenas” e os integrantes das igrejas pentecostais e independentes já estão crescendo muito sem se preocupar muito com uma liderança adequadamente preparada, suas congregações situam-se, justamente, nas regiões de crescimento populacional mais rápido" (MUCANZE, 2008: 77).

Sobre o processo de recrutamento de pastores moçambicanos para atuar nos projetos batistas, Joana Mattos, atuante em Maputo, relatou que não há um investimento em termos financeiros para que o moçambicano se torne pastor, por isso muitos dividem o trabalho na igreja com a labuta na “machamba”. Segundo ela, a Junta de Missões Mundiais não tem como se encarregar dos custos para manter o missionário moçambicano em tempo integral nos centros de formação. Geralmente, ele enfrenta grandes dificuldades posto que reside em um lugar distante, onde não há luz e infraestrutura urbana. Segundo a missionária brasileira,

“a decisão de ficar no ministério é da pessoa” (MATTOS, 2015: s/p). Assim sendo, mantém-se corroborado que a proliferação de igrejas em Moçambique não deve ser justificada a partir de concepções funcionalistas sobre as quais as interpretações acadêmicas assentaram suas análises, relacionando a carência social com a entrada do indivíduo em uma igreja.

Para além disso, segundo o historiador Lamin Sanneh, foi a agencialidade dos africanos que assegurou a multiplicação da mensagem cristã (SANNEH, 1984 apud RAMOS, 2011:98). Contudo, o paradigma colonial impossibilitou e silenciou as formas de atuação dos religiosos locais, que rejeitaram, aceitaram e se relacionaram conforme as conviências e a leitura de mundo.

3.2

A experiência batista entre os muçulmanos de Nampula

Conforme já exposto, a presença de batistas brasileiros em Moçambique, iniciou-se na década de 1970 com Valnice Milhomens e o pastor Galvão. Porém, a presença dos batistas brasileiros em Nampula de modo mais permanente se dá principalmente a partir da década de 1980. Noemia Cessito foi a Nampula nesse período e narra abaixo as dificuldades pelas quais passou, inclusive tendo tido a necessidade de consumir uma galinha assada com formigas. Após isso, se acomodou na casa de uma senhora:

"Em Nampula quando nós viajamos para lá eu viajei com um pastor e estava em tempo de guerra e muita fome... Ai venho uma senhora bem idosa. Eu ficava pensando, mas Deus eu vou para casa dela porque eu não via nada na estrada. Não tinha nada. e quando chegamos na casa uma palhotinha de barro e quando eu fui para entrar só tinha uma cama e a cama também era feita de barro. E não dava nem para ficar em pé lá" (CESSITO, 2015: s.p.).

Sebastião Guimarães, na mesma época, descreve os meses que ficou na região, implantando a missão na Igreja Batista local. Lá, sua primeira dificuldade foi encontrar um intérprete que pudesse traduzir sua palavra para a língua macua. Também era difícil se deslocar para o ponto de evangelização, que ficava localizado em Nahene, a 20 quilômetros da cidade de Nampula.

“Depois de uma hora de caminhada sem paradas , em fila indiana pela trilha sinuosa e arenosa, e depois de muitas reclamações e observações, principalmente por parte das crianças , chegamos ao lugar onde se reunia a missão do Nahene. O santuário era uma choça bem construída em forma retangular, coberta de capim, que precisava ser reforçado e renovado anualmente, como a maioria das construções da região. Ficava ao lado de uma exuberante pedreira, que era um verdadeiro símbolo da firmeza de fé. Ela inspirava aquela frente cristã que estava plantada bem no centro da grande liderança muçulmana rural da cidade de Nampula” (GUIMARÃES, 2001: 24).

A conversão de muçulmanos era um dos objetivos da Junta de Missões Mundiais. No entanto, segundo os relatos, na região Norte a cultura evangélica avançou muito pouco. Guimarães afirma que a família muçulmana tende a isolar o membro do grupo que decide se converter para outra fé e que a comunidade rejeita os novos convertidos.

Ele também relata que, ainda diante da não aceitação, naquela época houve convertidos que deixaram de ir para mesquita e de atender o chamado do Muazim. Porém, os muçulmanos que tinham interesse na conversão passavam por um “processo seletivo”, ou seja, os pastores faziam várias perguntas para os convertidos antes de confirmar um batismo e dar prosseguimento à conversão.

Missão de Nahene, 1986.



Fonte: GUIMARÃES, 2001:121.

Em um relato sobre a Missão de Nahene, o missionário Sebastião conta sobre como se promovia a mensagem cristã entre as crianças muçulmanas; a principal história transmitida a elas era o conto do menino Madugu.⁴⁷

"Cada uma daquelas crianças queriam ficar mais próximas da missionária 'branca' que ia ensiná-los a cantar músicas diferentes e contar histórias sobre o Muana Mulungu (Filho de Deus). E em meio a tudo isto a missionária ficava como uma ilha cercada de crianças por todos lados no seu quadrado de cerca de um metro e meio. Uma atração diferente, convidativa e de grande sucesso era um violão...O violão era o instrumento estrangeiro mais apreciado em Moçambique... A atenção era redobrada quando chegava o momento de ouvir a história de Madugu. A identificação na história daquele menino era perfeita e geralmente acompanhada de exclamações de admiração" (GUIMARÃES, 2001:120).

A história de Madugu conta a conversão de um menino muçulmano ao cristianismo. Madugu era um menino doente que se curava por meio de ervas e plantas da sua região. Sua dor nunca passava, até que certo dia alguém lhe falou que havia um lugar onde se oferecia remédio de graça. O menino foi até essa casa, onde encontrou um casal de missionários. Depois de ficar um tempo com os missionários e receber tratamento sua perna melhorou e ele precisou voltar para casa. No final da história, Madugu se converte ao cristianismo e incentiva a conversão de toda sua comunidade. Resumidamente, essa é a história que os missionários brasileiros contavam as crianças muçulmanas em missões como em Nahene. Nesses encontros também eram projetados filmes cristãos aos adultos.

Essas estratégias de evangelização das crianças muçulmanas da região de Nahene em Nampula convidam a refletir sobre as ramificações da colonialidade que operam nos modos de ser, saber, poder, estar e viver de um povo.

Na história de Madugu, pode-se notar a colonialidade do saber, que desqualifica saberes construídos historicamente por comunidades ancestrais, tal como o uso terapêutico de plantas medicinais para a cura, procedimento subalternizado frente aos saberes medicinais praticados pelos missionários. Essa é uma questão chave presente em todas entrevistas realizadas.

⁴⁷ Ver história Madugu completa em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0CHeMHXPu34>>.

História missionária “Madugu”



Fonte: Escola Dominical.⁴⁸

Com relação à cultura islâmica, o missionário André Silva comenta que, em Nampula, ocorre um duplo pertencimento na formação dos novos pastores, haja vista a pressão social e cultural da comunidade local para que o indivíduo não abandone a crença:

"Mesmo os muçulmanos, eles mantêm as tradições dos antepassados, religiões animistas que são as religiões dos ancestrais que é o culto ao espírito e o respeito aos antepassados. Tem muitos casos, por exemplo, uma vez uma mulher pediu para que eu orasse por ela porque ela vinha de uma linhagem de curandeiros e ela tinha aceitado Jesus e tinha dito a família dela que ela não ia mais continuar fazendo trabalho de curandeirismo. E morreram três crianças nessa vila e então culparam a ela que tinha abandonado ao espírito dos antepassados e estava se vingando. E obrigaram a ela que voltasse a fazer as cerimônias. Então ela pediu oração. E então eu orei com eles. Então passou sexta e sábado. E a família deu um prazo até terça. ia vir até ela receber a resposta. Então na terça feira a família tinha dado o último dia de prazo. Então o que família vai fazer com ela se disser que não vou vai ser me abandonar e vão começar a trabalhar contra mim. A vila toda está contra mim agora. Pra uma pessoa que não tem uma visão muito firme ele vai fazer o dualismo vai fazer o trabalho da igreja e o vai agradar aos espíritos. Porque lá na cultura existe um pensamento Deus é bom então eu não preciso preocupar com Deus porque ele é bom. Deus vai me entender, mas o espírito é mal. Então se eu não agradá-lo ele vai me fazer mal então o medo e o terror leva a maioria ter essa prática de vida de dualismo" (SILVA, 2015: s.p.)

⁴⁸

Ver: <<http://kikavillaartes.blogspot.com.br/2012/08/historia-missionaria-madugu.html>>. Acesso em fevereiro de 2016

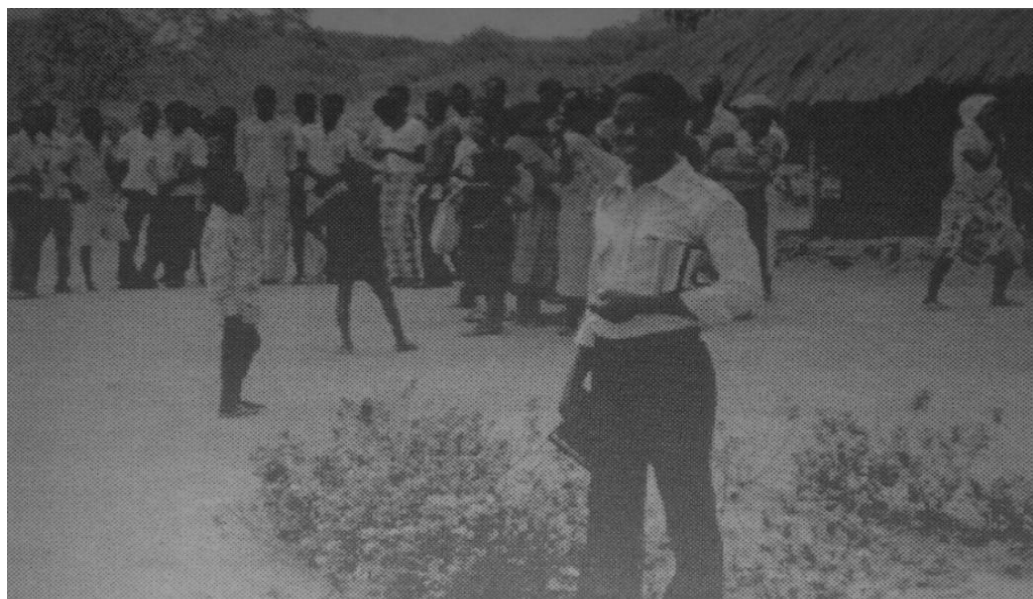
A vivência religiosa apresentada pelo interlocutor manifesta dois tipos de colonialidade presentes na relação entre os batistas e a comunidade muçulmana e, principalmente, exprime a forma pela qual o batista observa os novos convertidos. Primeiramente, a colonialidade do poder, a qual salienta que o sistema de classificação social está intrinsecamente fundamentado na categoria "raça", pode ser observada quando as subjetividades se caracterizam por imaginários bipartidos. E em segundo lugar, a colonialidade da natureza, que consiste na negação do saber holístico das comunidades ancestrais, que relaciona o mundo espiritual com o mundo físico-material-humano, desconsiderando a interdependência desses universos e suas formas de intervenção na vida e no destino dos indivíduos envolvidos.

Segundo o teórico cultural Mignolo (2005), o dualismo citado pelo missionário na vivência religiosa moçambicana é a condição de quem viveu e vive experiências atravessadas pela colonialidade/modernidade e por um imaginário delineado pela cartografia simbólica cristã. Para o sociólogo e intelectual negro W.E.B. Du Bois (1970), essa circunstância de duplo pertencimento do novo convertido mencionada pelo missionário -- ou, como definiu Du Bois, “dupla consciência” -- se caracteriza como dupla porque expressa a forma subalterna de um sistema de classificação. Nas palavras de Mignolo, “em suma, é uma consequência da colonialidade do poder e a manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial” (MIGNOLO, 2005).

Um cenário marcado pela concepção da dualidade religiosa é facilmente identificável em trechos da entrevista de André Oliveira. Quando pergunto sobre as dificuldades encontradas na evangelização, ele explica que nos encontros evangélicos a presença de moçambicanos com amuletos é regular, inclusive as esposas dos líderes religiosos usam talismãs sagrados.

"Já teve encontro de eu trabalhar com 30 a 40 mulheres, só uma mulher não tinha amuleto de curandeiro estou falando de esposas de líderes, é um trabalho que precisa de muita persistência não é chegar lá pra eles é assim e vamos fazendo! Eles precisam ver que não vai nada de mal pra eles pensarem que Jesus nos protege e cuida .É na prática é no dia a dia." (OLIVEIRA, 2015: s/p)

Missão Nahene, Norte de Moçambique



FONTE (GUIMARÃES:2001:35)

O missionário André Oliveira, referindo-se à evangelização em Nampula, contou-me que há aproximadamente 50 congregações distribuídas nos bairros ligadas a Primeira Igreja Batista de Nampula e, atualmente, a igreja instalada pelos missionários brasileiros é chefiada por um moçambicano. Mesmo assim o perfil dos crentes ainda se configura por pessoas desprovidas de recursos socioeconômicos, sendo que apenas alguns apresentam condições satisfatórias.

Por outro lado, mesmo diante dessa realidade de escassez, o missionário aponta que uma igreja em Nampula arrecada mensalmente o equivalente a dois mil dólares. No entanto, as congregações não foram abertas por missionários brasileiros. O missionário André Oliveira narra a seguir que com o fim da guerra civil os convertidos abriram novas congregações: (OLIVEIRA 2015: s.p.).

“A maioria dessas congregações não foram abertas por nós. Nós chegamos em Nampula elas já existiam porque Moçambique viveu 16 anos em guerra . Você viu né? Então a guerra civil fez com que as pessoas se deslocassem dos seus lugares e ao vir para as cidades as pessoas tiveram contato com o evangelho . Com o fim da guerra eles retornaram e abriram pequenas congregações ., a primeira coisa que eles aprenderam foi a cantar e a ler a bíblia . Não foram em discipulados, então é muito comum chegarmos nas vilas e vermos os líderes com amuleto de feiticeiro, de curandeiro . ”.(OLIVEIRA, 2015:s.p)

Segundo a discursividade dos meus interlocutores que realizaram missões em Nampula após os anos de 2000 (Joana, André Oliveira , Otilia Lopes), a acomodação das missões batistas no campo religioso moçambicano é relativamente amigável com as denominações distintas, exceto a Igreja Poder Mundial e a Igreja Universal de Deus, que se mantêm afastadas e isoladas.

O missionário André relata que a língua macua é o maior empecilho para alfabetizar crianças, bem como a cultura matrilinear, uma vez que a mulher, quando falece, conduz todos os bens consigo.

O missionário português Eduardo Melo esclareceu sobre a presença muçulmana que, em Moçambique, a religião islâmica é mais próxima às tradições africanas e, por portar tal característica, as tensões e rivalidades são menores quando comparadas a países como Nigéria e Gana. Segundo o missionário, “é um islão misturado com as tradições africanas , e isso o distingue dos demais até hoje não tem existido radicalismos e únicos radicalismos que existiram foi da parte dos pastores cristãos neopentecostais” (MELO, 2015: s.p.).

A experiência de evangelização dos muçulmanos em Nampula descrita pelos missionários citados esteve marcada por embates inseridos na lógica da colonialidade do poder, uma vez que, o discurso evangélico forjou ensinamentos que subalternizaram a história e os saberes de povos não-ocidentais. As estratégias de evangelização empregadas pelos missionários sustentam instrumentos da colonialidade porque são ações impregnadas em um imaginário transcultural. A orientação transcultural treinada pelos missionários em seus centros teológicos aconselha vivenciar a diferença, esvaziando de si mesmo para conhecer todos os segredos e domínios da nova cultura a ser evangelizada com a finalidade de se adaptar.

A perspectiva transcultural da missiologia batista está assentada na racionalidade da adaptação e da tolerância, a qual não supera os conflitos oriundos do paradigma multicultural, ou seja, trata-se do reconhecimento da diversidade desde que ela não intervenha nos arranjos culturais dominantes.

Os muçulmanos moçambicanos, por outro lado, pode-se dizer que vivenciam a religiosidade evangélica brasileira sem excluir determinados legados culturais das religiões tradicionais africanas e dos islâmicos, em razão disso é um processo afirmativo de relacionar-se com a linha evangélica, valorizando o direito à diversidade cultural e a natureza intercultural.

3.3

Lobolo e poligamia em vozes missionárias

Quando a missionária Noêmia Cessito relatou sua trajetória de vida, notei sua satisfação em ser uma mulher que foi à Moçambique em um momento em que as escolhas femininas eram mais limitadas no campo missionário. Para ser uma mulher religiosa, esperavam-se certos modelos de comportamentos e escolhas com as quais Cessito não se identificava. Esses padrões direcionados aos modos de ser mulher transpassam diversas experiências femininas, aqui tanto das que são “evangelizadoras” e aquelas a quem se pretende evangelizar.

"Mas houve muitas especulações por causa da minha maneira de ser, pois é assim eu sou muito extrovertida, eu brinco muito. E naquele tempo missionária era aquele santinho, certinho. Aquela menina que falava uma poesia na igreja e todo mundo aplaudia. E eu não era padrão não tinha nada que me identificava. A única coisa que eu tinha era certeza da minha vocação!" (CESSITO, 2015: s.p)

As antropólogas nigerianas Ifi Amadiume (1987) e Oyèrónké Oyewúmí (1997) propuseram um feminismo não-ocidental e alertaram que as categorias de gênero precisam ser descolonizadas, uma vez que preponderam análises assentadas na experiência de gênero da mulher branca ocidental e, conseqüentemente, tais visões concluem que a falta de poder e a submissão da mulher africana se deve à sua tradição.

Em contrapartida a tais asserções, as autoras apontam que a submissão feminina é o resultado da cultura patriarcal e essa tradição não é uma herança da África. Ademais, Amadiume salienta que as mulheres do povo Nnobi surpreenderam o exército inglês por sua militância e agencialidade no *front* da guerra. A partir dessa realidade, a antropóloga rebate com seu estudo a perspectiva das feministas brancas, defendendo que sua comunidade se fundamenta em paradigmas pautados na flexibilidade de gênero e não em uma dualidade como se estrutura no Ocidente. A antropóloga Oyewúmí afirma que a categoria mulher é uma invenção do Ocidente que está inserida em outra concepção compreendida como universal, a de “Homem”. De forma nenhuma Oyewúmí desqualifica tais categorias, mas ela reitera outras possibilidades de se pensar o feminino.

Para melhor interrogar as construções missionárias acerca de práticas culturais como o lobolo e a poligamia em Moçambique, é importante considerar a interculturalidade de saberes e discutir como a modernidade/colonialidade criou assimetrias entre as relações de gênero e a sexualidade .

As críticas da pesquisadora Signe Arnfred, do Nordic Africa Institute, ao projeto de modernização da FRELIMO são importantes para compreender as lutas de sociedades matrilineares da África Austral contra o discurso modernizante e unívoco que refundava as concepções de gênero a partir da experiência da família monogâmica (ARNFRED, 2011). A autora, após ouvir algumas mulheres da cultura macua e Yao do Norte de Moçambique, defendeu os ritos como espaço de autonomia, assinalando que as propostas da FRELIMO desarticulariam o poder feminino, pois, na visão do partido, o poder masculino e as formas patrilineares representavam o progresso (PINHO, 2012).

Na sociedade, há uma ética discursiva de inclusão social e respeito às diferenças culturais, que são tratadas na perspectiva da tolerância. Entretanto, as formas de inclusão e o reconhecimento sobre os quais estão configuradas as discursividades multiculturalistas não problematizam as paridades de direitos sociais e epistêmicos.

A interculturalidade se difere disso na medida em que concebe a diversidade cultural sem criar na relação entre as culturas identidades mescladas e mestiças ou propor a erradicação das diferenças em nome de uma univocidade nacional. Segundo Meneses, “Falar de diversidade cultural significa falar de diversidade de saberes, uma realidade óbvia em Moçambique, cuja moderna paisagem legal é atravessada por múltiplas tradições, incluindo processos normativos de raiz africana, islâmica e europeia” (MENESES, 2008: 71-87). Osório afirma que

"No que se refere às mulheres, o princípio da igualdade formal, permitiu o acesso massivo à educação, à alfabetização, ao emprego. Há neste período (desde 1975 a meados da década de 80) um esforço tenaz para se atingir a igualdade. No entanto, a natureza da emancipação feminina (até onde podiam ir as reivindicações das mulheres?) foi delimitada por uma ideologia que negava (tanto aos homens, como às mulheres) a possibilidade da diversidade. Partindo de uma lógica marxista-leninista de que, “acabados” os mecanismos de exploração do homem pelo homem, teria lugar uma sociedade mais justa e igual, o sistema não pôs em causa (antes legitimou), os papéis e funções sociais das mulheres". (OSÓRIO, 2007: 1).

A interculturalidade se configura a partir do enriquecimento múltiplo e recíproco entre os saberes. O conceito expressa uma reivindicação teórico-epistêmica que objetiva desconstruir a racionalidade da colonialidade implícita na relação entre as culturas históricas. Ademais, para discutir as complexas relações entre os grupos humanos. É preciso reconhecer as assimetrias de poder político, econômico e de direitos institucionais e epistêmicos subjacentes à relação entre diferentes saberes.

Indubitavelmente, interculturalidade é mais que um conceito. Similarmente, é uma proposta metodológica das epistemologias do Sul, que possibilita iluminar certos elementos da experiência histórico-espacial de interação entre os batistas e os moçambicanos. Todavia, o conceito proposto não encerra em si e não explica em absoluto as questões que derivam dessa complexa relação. Nessa perspectiva, trata-se de um aparelho conceitual-metodológico que lança luz sobre determinadas problemáticas vinculadas à dimensão do poder e às consequências da colonialidade, que operam nas subjetividades dos atores sociais. Como afirma Maldonado-Torres:

"Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente" (MALDONADO-TORRES, 2007: 131).

Desse modo, entendo que as relações vivenciadas entre batistas e moçambicanos estão entrelaçadas por reflexos da colonialidade do poder, juntamente com articulações interculturais. As linhas que tecem as relações culturais são produtos de diversas naturezas e se apresentam em múltiplas formas. Em atenção às memórias de meus interlocutores e dos seus relatos sobre o lobolo, a poligamia e o culto dos antepassados e a forma pela qual o projeto evangelístico batista convive com outros conhecimentos, focalizarei as interações dos saberes para delinear alguns atributos e significados do “ser” cristão em Moçambique.

Os batistas brasileiros são missionários do Sul-Global⁴⁹ quando os relaciono à concepção apresentada por Santos (1995), segundo a qual o Norte-Global, por meio da ciência e da tecnologia, produziu uma compreensão imperial e exclusiva do conhecimento que secundarizou conhecimentos do Sul-Global. No entanto, quando examino o projeto evangelístico dos batistas em Moçambique, entrevejo a constituição mútua do Norte no Sul-Global -- ou mesmo o Norte na relação Sul-Sul. Segundo Santos, os diálogos Sul-Sul contém certas ambiguidades, uma vez que reproduzem a interlocução hierárquica do Norte-Global. O Sul-Global, mesmo com tais contradições, busca representar a si mesmo e construir movimentos não-lineares. Se “não há justiça social global sem justiça cognitiva global”, por conseguinte a epistemologia do Sul busca trazer outros conhecimentos para que haja essa justiça (SANTOS, 1995). Assim, enquanto os saberes do Sul se mantiverem em uma posição inferior dentro do conhecimento científico, torna-se trivial diabolizar ou inferiorizar práticas não-eurocentradas. De que modo é possível tornar os saberes inteligíveis uns para com outros?

Os precursores das epistemologias do Sul defendem uma concepção intercultural como um caminho para validar conhecimentos distintos. Por exemplo, o lobolo deve ser considerado como uma forma de saber ou significa a imposição de um sistema patriarcal? De certo, existem vários caminhos de emancipação social que não estão interligados às lógicas e conceitos do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, contra os quais as epistemologias do Sul lutam, para trazer outras perspectivas e experiências silenciadas. Mas, perante tal contexto, no que diz respeito ao lobolo e à poligamia, o que dizer?

Sabe-se que a instituição do lobolo foi considerada um ritual dedicado aos antepassados para evitar a violência, as doenças, saldar dívidas e resolver problemas diversos. Este ritual propicia harmonia social bem como “inscreve o

⁴⁹ Segundo Sousa Santos, o Sul-Global não é geográfico e sim geopolítico. Posto isso, o Sul-Global existe a partir da constatação que há um Norte-Global. O Sul-Global é formado por países nomeados pelo Norte-Global em termos políticos, econômicos e epistemológicos. No processo histórico, o Sul-Global seriam os países nomeados como colônias; após a independência e a formação de sociedades capitalistas, o Sul-Global seriam os países em subdesenvolvimento; no contexto da Guerra Fria (1947), o Sul-Global recebeu o nome de Terceiro Mundo. Foi a partir da Independência da Índia (1947), Argélia (1962) e Gana (1957) e, sucessivamente, com os movimentos de independências africanas, que o Sul inicia uma compressão Sul-Sul, a fim de superar a verticalidade geopolíticas imposta pelo Norte-Global (SANTOS, 1995).

indivíduo numa rede de relações de parentesco e de aliança tanto com os vivos como com os mortos” (BAGNOL, 2008: 251).

Entre as sociedades ocidentais, o lobolo ficou conhecido como o “preço da noiva”: era um casamento em que a legitimidade da união e vínculo de reciprocidade entre os grupos se concretizavam com base no pagamento com gado pelo noivo à família da noiva. Esse costume foi interpretado, a partir de uma concepção econômica, como sendo o fundamento da coletividade colonial, no qual a regulação da comunhão se organizava através das leis de mercadoria (PINHO, 2011).

Dessa forma, admitindo que foram diversas as interpretações acerca do lobolo no tempo histórico e que essa prática foi palco de várias discussões acadêmicas, é importante referenciar um dos embates clássicos acerca do tema baseados nas etnografias do missionário suíço Henri Junod no final do século XIX e às críticas ao pensamento de Junod realizadas pelo antropólogo e etnógrafo britânico Radcliffe-Brown realizadas no início do XX.

Para Junod o lobolo explicava o sistema de parentesco dos tsongas, a relação entre as linhagens e o sistema de herança. Ademais, seu pensamento evolucionista o induzia a avaliar o sistema de casamento entorno de etapas. Primeiramente, para o etnógrafo ocorreram casamentos grupais e depois de matriarcado, por último seria a fase patriarcal.

Essas perspectivas de Junod foram contestadas por Radcliffe-Brown ele defendeu que o casamento entre os africanos envolve todo o grupo social e não está fundamentado em concepções ocidentais, o lobolo seria um modo de construir uma relação de reciprocidade entre os grupos envolvidos.

Nesse debate o missionário e etnólogo suíço Henri-Junod defendeu que o lobolo é organizador de um sistema de rede entre as famílias que ultrapassa os princípios de linhagem, questão que chamou atenção no final do século XIX para as contradições e diferenças entre os sistemas de aliança e reciprocidade dos sistemas linhageiros. Além disso, Junod apontou que a mulher lobolada se torna propriedade do grupo do marido e que, de certa forma, o lobolo reestabelece o equilíbrio entre os grupos (JUNOD, 1996).

Para o antropólogo e etnógrafo britânico Radcliffe-Brown, os conteúdos simbólicos do ritual detinham maior importância na constituição social e poderiam ordenar aspectos da descendência por linhagem, enquanto em outras

análises o lobolo tinha nas sociedades africanas o propósito de redistribuir direitos e propriedades entre as famílias, tendo sido comparado ao sistema de dote da Europa. Segundo Lévi-Strauss,

“No caso do dote, o fluxo leva na mesma direção mulheres e bens, o que parece coerente com a tese de que o dote é mais frequente em sociedades estratificadas, com acúmulo significativo de riquezas materiais. Contrariamente a isso, o lobolo/preço da noiva distribuiria a riqueza no seio da sociedade”(LÉVI-STRAUSS, 1982: 29).

O colonialismo introduziu mudanças na dinâmica do lobolo. A primeira modificação se relaciona com a negociação do matrimônio, conduzida pelo chefe de linhagem, que propiciava a formação de uma rede matrimonial familiar e depois, era administrada pelo noivo. A segunda mudança remete-se à monetarização do lobolo em razão da fabricação da enxada, o principal objeto de pagamento, que veio a ser fabricado na Europa (SANTANA, 2009).⁵⁰ Os noivos que trabalhassem nas minas da África do sul passaram a ser mais valorizados pela família da noiva, já que os homens revolucionários de Maputo não tendiam a pagar o lobolo. Apesar das inúmeras mudanças que o lobolo sofreu ao longo do tempo, as mulheres moçambicanas que foram submetidas a tal sistema alegam que ele favoreceu e legitimou a ascensão masculina no seio social, e pouco contribuiu para a emancipação da mulher. Ainda que o lobolo tenha relação direta com o culto dos antepassados, sendo inicialmente a oferta dos bens a família da noiva uma forma de agradar aos espíritos para que estes abençoassem e autorizassem o entrelaçamento do casal, por outro lado também representou, na visão de algumas moçambicanas, uma coação e um aviltamento no cotidiano.

No pós-independência, a prática do casamento ancestral ou lobolo foi considerada incompatível aos princípios do partido e do governo socialista, uma vez que era visto como um costume que prejudicava a emancipação feminina. Para os mais velhos, o lobolo manifestava apenas uma aliança entre as famílias e tinha como papel promover as relações sociais, dentre as quais: a produção familiar, a agrícola e a geração da descendência .

Nota-se que a instituição do lobolo se modificou conforme os contextos sociais e políticos da história moçambicana e se articulou com diferentes paradigmas (concepções eurocêtricas, multiculturalistas) .

⁵⁰ A partir de 1850, houve um uso generalizado da enxada de fabrico local.

No contexto atual os missionários entrevistados mostraram que o lobolo continua em transformação constante, se relacionando simultaneamente com os saberes batistas. Independentemente das formas de reconhecimento cristã do casamento, há uma considerável adesão do lobolo às práticas e fundamentos batistas. É claro que os missionários batistas interpretam o lobolo segundo uma racionalidade centrada no conhecimento do Norte- Global, conforme o missionário português Eduardo Melo que compara lobolo e o dote e ressalta que as igrejas evangélicas não se opõem a prática e até mesmo realizam tais cerimônias:

O caso do lobolo, aceita-se o lobolo, não há problema nenhum, inclusive muitas igrejas evangélicas praticam o lobolo. Lobolo simplesmente é o dote, no passado europeu, não existe no Brasil, não acho que também existiu porque os portugueses levaram esse hábito. Era pago, paga-se o dote para casar com a filha de alguém. No seminário e no instituto bíblico íamos mais a fundo mostrando, tanto na área ética quanto na área da teologia, tanto na formação doutrinária nós colocávamos as concepções bíblicas bem claras para serem seguidas, e certas práticas eram contrárias. Portanto, nunca foi negligenciado o ensino porque iríamos confrontar alguém na sua cultura. Não era negligenciado assim, muito pelo contrário íamos cindindo de várias formas de várias maneiras as práticas que eram anti-bíblicas. (MELO, 2015: s.p.)

Já a missionária Noêmia Cessito relatou o seguinte fato acerca do lobolo:

Ah, isso vai continuar. Minha filha foi lobolada. Normal. Fizemos uma coisa simbólica, trouxeram as coisas que tinham que ser trazidas. Meu marido depois de 24 anos também pagou meu lobolo a minha mãe pediu pra que a família viesse. Na época foi uns 500 dólares. Você só precisa adaptar as coisas sem ferir a cultura, e colocando a bíblia tem que orar e agradecer a Deus. (CESSITO, 2015: s.p.).

A partir das entrevistas constata-se algumas deduções distintas quanto ao lobolo. Em algumas falas a evangelização batista não apresenta apreciações negativas quanto ao lobolo, tendo inclusive a missionária Noêmia Cessito relatado que foi lobolada..

As demandas políticas das mulheres e os discursos sobre igualdade de gênero impugnam práticas culturais como o lobolo e a poligamia, posto que estes costumes são questionados cada vez mais pelos e pelas jovens, principalmente nas escolas, onde se aprende que a obediência ao marido é resquício de um pensamento patriarcal. Contudo, a partir do olhar de Noêmia Cessito, mulher e missionária brasileira que aceita o lobolo sem considerá-lo uma subjugação

feminina e sim uma prática cultural, problematizo as múltiplas condições em que o lobolo ocorre.

Para o missionário Eduardo Melo, o lobolo é igual ao dote e não há problema nenhum em autorizar sua prática. Posto que é parte da formação cultural, deve ser respeitado e, sobretudo, como aponta o missionário português Eduardo Melo, o lobolo não é anti-bíblico. Nesse caso, suponho que a aceitação do lobolo perpassa a posição que a mulher ocupa na igreja, uma vez que as missões eram espaços restritamente masculinos e o cargo de missionária só poderia ser ocupado por mulheres casadas.

Nota-se que o trânsito de missionárias para outros países cresceu nos últimos anos. A mulher missionária construiu seu espaço de atuação e de poder no ordenamento religioso batista, mas pude observar que, no campo religioso moçambicano, a missão batista não formou nenhuma mulher missionária moçambicana nos institutos batistas; apenas são os homens assumiram esses postos, tendo chegado a vir ao Brasil estudar. Com relação às atividades da missão batista propostas para as mulheres moçambicanas, constatei que muitos dos cursos oferecidos são ligados a funções domésticas e artesanato.

Em outros momentos a importância e o valor do lobolo foram associados aos parâmetros capitalistas, ainda que na entrevista abaixo se reconheça a importância social e econômica do ritual. No entanto, o interlocutor tende a distorcer o seu significado cultural. A prática do ritual não pode ser interpretada apenas como uma forma de conseguir dinheiro ou bens materiais com o casamento das filhas, uma vez que existem características simbólicas que não podem ser substituídas pelo matrimônio realizado nas igrejas evangélicas.

A este respeito, o missionário disse o seguinte:

Para o africano culturalmente é uma grande vitória né, porque se o homem tem muitos filhos ele é um camarada de muita honra, e se tem muitas filhas é uma camarada de muita riqueza porque eles têm o hábito do lobolo no casamento. E cada filha é 15 vacas mais ou menos, 15 gados, ou dinheiro equivalente há 15 vacas, então um camarada que tem 20 filhos vai ser um ricasso no contexto africano. É também uma questão econômica, não é só uma questão social.. (GUIMARÃES, 2011:s.p)

Essa percepção demonstra como as estruturas simbólicas da colonialidade se perfazem de várias formas nos discursos e nas práticas missionárias, reforçando

um padrão de poder global construído em uma origem colonial em que as diferenças se produzem sob um constructo social chamado raça, conforme descreve o interlocutor “ para o africano culturalmente”. Em torno do constructo social raça se reconfigurou um conjunto de mecanismos e formas de dominação autoritárias, repressivas e patriarcais, as quais também podem ser vislumbradas na interpretação missionária acerca da poligamia.

Sobre a poligamia em Moçambique e a experiência de evangelização em Maputo, a missionária Joana conta que:

"Essa é uma questão bem complicada para nós. Assim existe a poligamia, mas não é oficializada pelo governo. Mas acontece mais no interior, na cidade acontece , mas no interior é mais forte. Você vê pessoas que tem, por exemplo, em uma das vilas que a gente trabalhou tinha um jovem filho do líder que ele tinha 21 anos e já tinha duas esposas , e as duas vivem no mesmo quintal como colegas. Então é comum, ele tem o quatinho dele separado , então tem dias que ele vai pra ali. Como a gente trabalha isso? Uma pessoa que já tem duas ou três famílias que aceitaram a Jesus como salvador . O que você diz pra ele? Larga as outras e fica só com sua primeira esposa por que ela é a sua esposa, mas ele já tem filhos com a outra . A orientação que nós damos é mostrar biblicamente que a primeira esposa é a esposa que ele casou e essa é a esposa que ele deve viver ainda que ele tenha lobolado as outras. Mas, a primeira esposa que ele tem e ele não pode abandonar as outras , mas também ele não pode manter relações sexuais com as três . Ele tem que ficar com uma porque isso diante de Deus é adultério, mas ele não pode abandonar. Mas em questão de sustentar de dar educação pro filhos . A gente já teve um caso de um senhor e eu lembro que a solução que Deus deu foi levar ele. Ele aceitou Jesus ele tinha duas famílias e a gente começou a falar isso pra ele da necessidade da mudança. Eu me lembro que passado um tempo ele passou mal e morreu" (MATTOS, 2015, s.p.)

As práticas culturais como lobolo e a poligamia se interligam ao tema da construção de gênero e identidade sexuais em Moçambique. É imprescindível, portanto, discutir as lutas das mulheres moçambicanas sem negar os contextos e a dinâmica interna de cada costume, pois eles produzem sistemas de inclusão e exclusão e estabelecem relações de poder as quais não podem ser ignoradas.

Segundo a socióloga e historiadora Maria da Conceição Osório, a feminilidade e a masculinidade são construídas assimetricamente, já que as formas de vivenciar a sexualidade são distintas. Enquanto a sexualidade masculina é sistematizada pela liberdade e virilidade, atuando também de forma discricionária, a sexualidade feminina pautou-se pela repressão:

"As identidades sexuais são o núcleo que permite compreender como, através do controlo do corpo, se manifestam e se reproduzem, ou se rompem os dispositivos que constroem o exercício da sexualidade. Se as identidades de género se identificam com o masculino e o feminino, as identidades sexuais remetem-nos para a forma como pensamos e vivemos a sexualidade" (OSÓRIO, 2008: 3).

Ademais, o relato da missionária Joana sobre a poligamia exemplifica a dificuldade masculina em acolher as mudanças propostas pela evangelização batista no âmbito da "necessidade de mudança". Segundo a missionária, se o homem moçambicano não praticar a poligamia pode afetar sua vida e ocorrer um falecimento. Por esse ângulo, nota-se que as relações de género produzem identidades e tornaram-se campo fundamental de averiguação, dado que foram cenário de complexas interações tanto na situação colonial quanto pós-colonial (BALANDIER apud MENESES, 2008).

O problema da relação de género não está na separação de funções sociais, mas na hierarquização e na exclusão da mulher do espaço público. A subalternização da mulher foi aprofundada com a modernidade/colonialidade, juntamente com o colonialismo.

Todavia, a dedicação da mulher ao espaço doméstico, à maternidade e à família não deve ser interpretada como atraso, afinal também são esses espaços de construção social e empoderamento feminino. A falta de flexibilização nas relações de género e o saber colonial produziram uma afirmação da diferença desigual e subalterna. Em algumas regiões do Norte de Moçambique, especificamente na cidade costeira de Angoche, a concepção matrilinear do colonialismo e do Islão coexistiram e não foram capazes de anular o protagonismo feminino nos tribunais comunitários. Certamente, a efervescência feminina em espaços de autoridades enfraqueceu à medida que o colonialismo legitimou chefes locais.

"De facto, a intervenção colonial, ao fixar num sistema único normativo as dinâmicas locais, promoveu a legitimidade dos chefes locais, agora como autoridades tradicionais, ofuscando a forte presença feminina nos espaços de negociação do poder. A utilização do espaço da cultura e a manipulação da importância da tradição como um espaço de poder estão visíveis nos papéis desempenhados por mulheres em várias ordens Sufi em vários locais do continente, incluindo Moçambique" (AN-NA'IM apud MENESES, 2008: 72).

O problema moçambicano, no que concerne às relações de gênero, está em secularizar práticas culturais e identidades étnicas em provento de um discurso que se pretende universalista. Contudo, o ditame secular como um caminho para o alcance da igualdade de gênero deve ser questionado, pois a política secular pode ser influenciada por tradições religiosas dominantes.. Ademais, a univocidade dos discursos está transcrita em racionalidades eurocêntricas, como no caso moçambicano, onde o lobolo e a poligamia foram alimentadas por políticas de identidade em sistemas coloniais e democráticos. Políticas de identidade tais que segregam modos de ser e estar e que negam a agencialidade de grupos classificados como inferiores (em termos de gênero, raça e sexualidade) (MIGNOLO,2008).

"As relações de gênero não podem ser analisadas como ocorrendo isoladas das identidades étnicas. Igualmente, a separação das relações de gênero dos valores e solidariedade religiosas é igualmente questionável, especialmente quando se pretende sugerir que o cultivo de tradições religiosas ocorre de forma despolitizada quando, na verdade, se assiste a um esforço político para acomodar a diversidade religiosa" (MORIER-GENOUD; MUTUALO; BONATE apud MENESES, 2008).

Em atenção às incumbências sobre o lobolo e a poligamia, identifica-se que a evangelização batista sustenta políticas de identidade que beneficiam o exercício missionário, e promovem um modo de ser fundado nas prescrições do patriarcado, em que o lobolo é “normal”, uma vez que faz parte da cultura. Conforme Mignolo, "ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistase fundamentalistas." (MIGNOLO, 2008: 289).

Apesar do esforço em legalizar casamentos segundo a lógica modernidade/colonialidade, conforme alude a missionária Joana no trecho seguinte, o lobolo também pode ser decifrado em sua lógica interna, por expressar os modos de ser local em reconhecer uma união.

"Dentre as várias mudanças, percebemos que auto-estima tem melhorado; a maneira de se relacionar com os outros; a canalização do culto, ao único e verdadeiro Deus; a maneira de ver o casamento – agora mesmo, estamos organizando, em dois diferentes Distritos, um

casamento coletivo. Eles mesmos nos procuraram para saber como podemos ajudá-los a legalizar o matrimônio de vários casais que já vivem maritalmente há muitos anos. Os jovens, já falam em namoro, com a perspectiva do casamento, e não simplesmente para buscar uma auto-afirmação da sua masculinidade... " (MATTOS, 2015:s.p)

Assim sendo, a autenticação do casamento pelo Estado ou instituição religiosa não deslegitima perante a sociedade local um dos rituais do casamento, o lobolo. Como aponta Paulo Granjo “casamentos sem o lobolo eram, e ainda o são, considerados ilegítimos” (GRANJO, 2004: 47-48).

Isso significa que as relações sociais são moldadas por três pilares da modernidade/colonialidade, respectivamente colonialismo, capitalismo e patriarcado. Por outro lado, o lobolo é também expressão do contexto de parentesco e alianças. Cabe lembrar, contudo, que esse arranjo se tornou uma política de identidade que subalternizou e excluiu a proeminência feminina.

Os pastores moçambicanos formados nas missões batistas são poligâmicos e lobolam suas mulheres. Para eles, o modo de ser cristão se opera de múltiplas formas, não é restrito ao modelo de família monogâmica proposta pelo cristianismo batista. Eles experimentam, todavia, arranjos familiares estruturadas no seio da ordem patriarcal.

Sobre o processo de evangelização, a missionária Joana retrata o cenário o qual mencionei, em que os pastores experienciam diversos saberes como descrito a seguir:

"Não é tão fácil . Não é. Se mesmo os pastores tem duas esposas , se o pastor tem a pessoa que é membro também pode ter. Uma coisa que eles não aceitam. Eu vou sustentar, mas não vou dormir com ela. É um coisa. Só Espírito Santo de Deus para trabalhar atéQuebrar isso é muito difícil, mesmo na questão dos curandeiros. Eles dizem “Nós fomos criados nisso, nós somos africanos e africano é assim” (MATTOS, 2015: s.p.)

No que concerne a poligamia podemos verificar também que os missionários a qualificam como um mito cultural que foi produzido para explicar a realidade local e se desenvolveu como consequência do processo histórico. Para o missionário Sebastião Guimarães a primeira família era monogâmica, ele me deu a seguinte explicação:

Cremos que Deus não formou a primeira família com um homem com várias mulheres, isso foi um desenvolvimento cultural histórico posterior. Então, nossa postura geralmente é a seguinte nós

não exigimos que ninguém largue suas mulheres ou que deixem as mulheres, aceitamos nas nossas igrejas quando eles vêm para as igrejas ele virá com a família que ele constituiu. Há um princípio do apóstolo São Paulo que nós devemos aceitar as pessoas em seu estado natural. E a partir daí, trabalharmos para ela crescer (GUIMARÃES, 2011:s.p)

Os evangelistas consideram a poligamia como o reflexo do estado natural dos moçambicanos, o qual a cultura evangélica mudará, levando-os a um processo de crescimento. É uma perspectiva evolucionista ainda que os entrevistados neguem a posição de superioridade em relação ao moçambicano. É inerente nas falas que o processo de cristianização é um caminho para o progresso que levará ao abandono das práticas culturais locais, entendidas em algumas vozes missionárias como atraso.

3.4

Ser cristão em Moçambique : “Aqui é normal pastor com amuletos”

Quando perguntei a missionária Joana como ela faz para manter as clínicas móveis nos bairros de Maputo na presença de curandeiros na região, ela me relatou o seguinte :

“os curandeiros não autorizam a população a se consultar com os enfermeiros” É uma luta muito grande, porque você atende paciente que já passou pelo curandeiro e a medicação que você vai dar dependendo da região, mas pra vilas isso é muito forte. Nas cidades também, mas nas vilas a predominância é muito maior. Nada acontece sem que o curandeiro saiba . Entendeu? Ele tá ali, por exemplo, nós temos experiência de uma localidade que a gente foi que quando nós montamos chegamos para montar os equipamentos houve uma reunião dos mais velhos e aí naquela hora a gente não sabe o que aconteceu. Mas , a gente sabe que no outro dia não apareceu ninguém para ser atendido. Nós reduzimos os dias de estadia porque eles não vinham!” (MATTOS, 2015: s.p.)

A população de Maputo frequenta as missões batistas, mas segue proeminentemente as orientações dos curandeiros. Isso revela que o conhecimento local é considerado um saber legítimo e oficial em Moçambique. No entanto, para a validação desse saber local é preciso que se reconheça a decolonialidade do saber, uma vez que o projeto de modernidade/colonialidade atribuiu certificação científica as formas de conhecimentos dos homens brancos europeus.

Contou-me ainda a missionária Joana que, mesmo quando a missão oferece medicamentos de graça aos moçambicanos, eles preferem consultar o curandeiro. Nesse ponto é fundamental destacar que a constatação sobre curandeiro e magia carrega um sentimento de desconfiança e incredulidade por parte dos missionários brasileiros.

Entretanto, essa realidade vem sendo alterada. O governo reconheceu o caráter complementar da medicina tradicional de Moçambique no campo da ação social e da saúde, mas outorgou-lhe uma atribuição complementar à medicina moderna (MENESES, 2004). Da mesma forma, o saber dos curandeiros seguiu sendo secundarizado, porque quem legitima a prática é o próprio governo, conferindo-lhe posição complementar e assimétrica em relação aos conhecimentos científicos. Por isso, a Frelimo vem desenvolvendo uma política de valorização da medicina tradicional, conforme considera Paula Meneses:

“promover atitudes, princípios e práticas preventivas contra as doenças, melhorando e aumentando o acesso à assistência médica, através da melhoria da qualidade e aumento da disponibilidade dos serviços de saúde O governo da Frelimo, reconhecendo o papel importante que é desenvolvido pela medicina tradicional, principalmente nas zonas rurais, irá desenvolvendo mecanismos adequados de colaboração com os seus praticantes, tendo em vista a sua utilização de forma mais segura pela população” (FRELIMO 1999:16 apud MENESES,2000: 14).

Conforme Meneses (2000), até o ano de 1994, havia um médico para cada 52 mil habitantes. Diante dessa situação, o governo manifestou interesse em apoiar o tratamento com medicina tradicional, cuja sustentação se configurou a partir de três principais procedimentos, segundo os quais ter boa saúde significa estar em paz com os antepassados, estar alimentado (ter emprego) e protegido de males.

Para auxiliar as políticas de profilaxia em Moçambique, a Organização Mundial de Saúde (OMS) tem proposto campanhas em que a participação dos médicos tradicionais se tornou um caminho para aproximar a população das demandas políticas, uma vez que podem atuar como promotores da saúde, atenuando casos de doenças derivadas da falta de higiene. Desse modo, grupos detentores de saberes, como parteiras e curandeiros, se tornaram um modelo alternativo de profusão da saúde que não estão enquadrados nos modelos impostos pela modernidade/colonialidade. Entretanto, essas medidas não vieram

acompanhadas de valorização dos profissionais da saúde tradicional. O objetivo do Estado foi controlar, por meio das associações, esses grupos, que, em grande medida, são intermediários e respeitados pela população na resolução de conflitos.

Sobre a medicina tradicional, o missionário André expõe as experiências de sua esposa, que é médica, no campo moçambicano:

"A última estatística que eu vi era um médico para cada 24.000 pessoas. Última estatística também que eu vi, era mais de 70.000 [terceiros] e curandeiros no país. E esses curandeiros, hoje, te atendem como médico também. E...assim, fazem consultas. As pessoas tem uma dificuldade física, até emocional, espiritual, né, [tipo, vou entrar no mérito físico], primeiramente, lá tá dificuldade, ela ao invés de procurar um serviço de saúde, ela vai procurar o serviço de um curandeiro. E, pra nós, embora *seje* cultural, engana, faz com que a pessoa acredite em coisas erradas. Então, por exemplo, minha esposa já chegou, pegou uma senhora, uma mulher grávida e ela disse que tava com 15 meses grávida. E, depois, essa mulher foi disse que o filho não queria nascer. porque o filho estava escondido atrás da coluna. E enganou aquela senhora, né, e ela, na verdade, foi enganada. E aí, paga-se caro. Paga-se consulta, paga-se uma série de questões. E aí....só para informação, a senhora, na verdade ela teve abortou, não percebeu, depois ela engravidou em seguida e aí contou 15 meses. Mas logo depois, nós fizemos todo um trabalho, todo um processo e aí a criança nasceu, sem problemas. Mas hoje, os feiticeiros, eles fazem as consultas, fazem as devidas....uma mistura de religião com práticas e eu não vi até hoje, nenhuma ciência mesmo, sabe?" (SILVA, 2015: s.p.)

É preciso entender que os saberes de cura e da saúde praticados em Moçambique se diferem da concepção ocidental. Para os moçambicanos, muitas doenças atreladas ao corpo têm sua origem no espírito, nos desequilíbrios emocionais e sociais, que precisam ser resolvidos para que a cura ocorra.

Outra questão discutida por Meneses (2004) se refere à divisão do saber médico em duas linhas, entre o oficial/não-oficial. Nessa acepção, o saber oficial recebe apoio estatal e aqueles conhecimentos que não são considerados oficiais são ignorados ou tolerados, ou ainda são controlados por organismos biomédicos.

Essa multiplicidade terapêutica moçambicana reflete um cenário marcado pela diversidade de práticas e códigos. Diante disso Meneses defende a existência de uma intermedicina, considerando que o saber da medicina tradicional congrega um quadro de conhecimentos: biologia/química (plantas e extratos retirados); biomedicina (tratar/curar); justiça (resolução de conflitos); religião (crenças com conceitos mágico-religiosos).

A análise de Meneses acerca da composição de uma intermedicina presente no saber da saúde e cura moçambicana, juntamente com de Santos (2003), quando utiliza interlegalidade para analisar uma fenomenologia jurídica que, em sua lógica interna, agrupa diversas dicotomias (local, global, moderna, oficial, nacional...) para discutir o fenômeno da porosidade jurídica em nível micro e sustentar a tese na qual os grupos sociais organizam suas lógicas normativas a partir de vários saberes judiciais, tais como o direito oficial estatal, o direito consuetudinário, o direito comunitário, local, ou o direito global, entre outros múltiplos arranjos derivados ou não destes.⁵¹

Aproximo-me das posições defendidas por esses autores para compreensão dos sentidos e usos dos saberes em um espaço transnacional, considerando que tanto as formas de justiça comunitária quanto as práticas de saúde em Moçambique devem ser iluminadas por preocupações que contribuam para a diversidade do conhecimento. Com essa perspectiva, sem enaltecer determinados valores em detrimento de outros, conjecturo que a religião batista entre os moçambicanos também dispõe de uma ordem interna, pautada por uma diversidade de saberes, uma vez que a sociedade moçambicana é um palimpsesto de culturas políticas, jurídicas e religiosas.⁵²

Conforme o relato seguinte do missionário Diego Silva, para formar um cristão em Moçambique há a necessidade de aproximar as concepções bíblicas do contexto cultural moçambicano, com isso se esclarece que as atividades religiosas dos batistas moçambicanos são intercaladas por uma diversidade de saberes, ainda que haja um esforço missionário de classificação para definir o que deve ou não ser praticado.

É aceitar e ser um discípulo de Jesus. Ser cristão não é apenas ter uma religião cristã. A religião cristã exige uns ...mas o verdadeiro cristão mesmo é aquele que não coloca a religião como sendo um item do seu currículo, não é um status. É ser um discípulo de Jesus nas suas práticas, na sua vivência, no seu contexto social. Hoje ser cristão em Moçambique é o testemunhar de Deus naquela cultura naquele país, obedecendo as mudanças e as práticas daquele país. E dentro de uma cultura que existem práticas é você testemunhar

⁵¹ O autor estudou os modos judiciais em favelas do Rio de Janeiro e Recife na década de 1970. Em Portugal,, estudou as contradições entre legalidade revolucionária e legalidade democrática, bem como os modos de funcionamento dos tribunais em Cabo Verde (1984-1985) (SANTOS, 2003).

⁵² Palimpsesto é um conceito de Sousa Santos (2003).

para aquelas pessoas eu não vou fazer isso porque eu sou cristão. Eu não vou praticar tais coisas eu sou cristão.(SILVA, 2015: s.p)

A sacralização e a localização dos saberes africanos dão suporte à colonialidade do saber, em razão de distanciar o conhecimento da esfera científica sob o argumento de que o saber é mágico-religioso e a localização, por sua vez, pode causar a discriminação e o reducionismo. Isso porque a força hegemônica da ciência moderna produziria tal localização, dando a impressão de que o saber diferente é uma resistência frente aos conhecimentos deliberados.

No cenário moçambicano, a corrente batista tecida pelo pastor moçambicano é um aglomerado de saberes. São saberes batistas simultaneamente atravessados por ações dos antepassados, por práticas de cura da medicina tradicional, por elementos da adivinhação, por um pastor-juiz responsável por resolver os litígios de familiares e apaziguar espíritos, por relações de gênero poligâmicas e loboladas. Em resposta a minha pergunta sobre o significado de ser cristão em Moçambique, o missionário André Oliveira expõe:

Na verdade tem que separar do que é cultura do que é espiritual, por exemplo, há traço muito forte na cultura africana que não há necessidade nenhuma de mudar, da alegrias há danças (hã). Mas há danças que está ligado a rituais que não é cultura na verdade é culto aos ancestrais . e essa separação é preciso ser feita. É um desafio muito grande né, pois não devemos implantar a nossa cultura. Tem missionário que chega campo com esse erro querendo implantar a cultura brasileira. Não é o Brasil .Tem que respeitar a cultura, mas tem que separar a cultura e é isso que é difícil porque o povo local não separa. Para eles tudo isso é cultura e é as tradições que eles devem seguir (OLIVEIRA, 2015:s.p)

Em virtude disso, constata-se que o batista moçambicano não segrega os saberes locais; pelo contrário, há uma convivialidade de conhecimentos religiosos em que os valores batistas estão inseridos. Por isso, os missionários brasileiros relataram que, por mais que eles se esforcem para evangelizar, “a cultura é muito forte” (MATTOS, 2015:s.p; SILVA, 2015:s.p ; OLIVEIRA, 2015:s.p). Sobre a relação do moçambicano com os antepassados a missionária Joana relatou o seguinte:

"O povo é muito “espiritualizado” tem muito a cultura dos antepassados, tudo eles precisam pedir autorização aos antepassados. Se uma moça vai casar ela tem que pedir autorização aos antepassados, pra que ela case pra que ela seja feliz, pra que ela tenha filho! Então há uma relação muito forte com o mundo espiritual , eles

os africanos, então você pode ter pessoas que estão na igreja , mas continuam tendo as práticas que tinham antes de conhecer Jesus". (MATTOS, 2015: s.p.)

Sobre a religiosidade e a cultura dos antepassados em sua dissertação de mestrado Gabriel Gaspar refletiu que :

O africano é um ser profundamente religioso porque para ele a religião não é um conjunto de práticas e rituais, mas uma forma de vida e de identidade (ALFREDSSON apud GASPAR, 2006).

O culto dos antepassados está interligado e equilibra todos os sistemas da cultura africana, assim como contribui para a dinâmica cotidiana. Opoku nos ensina que para o africano os ciclos da vida como nascer, a reprodução, o casamento e a vida após a morte estão submetidos a processos de ritualização porque cada fase da vida é uma transição que não deve ser interrompida (OLIVEIRA, 2002).

Segundo a antropóloga Irene Dias de Oliveira ,

O respeito aos antepassados reflete a crença de que a morte é apenas uma transição para outra dimensão, assim sendo os mortos são vistos como atores sociais os quais influenciam na vida da comunidade, protegendo-a contra as doenças e calamidades sociais e naturais.” (OLIVEIRA,2002)

Os antepassados funcionam como um instrumento de comunicação entre Deus e os vivos, que são vistos como espíritos justos e benignos para os quais o africano tem a obrigação de oferecer sacrifícios a fim de que a comunidade tenha prosperidade. Desse modo, o sacrifício e as oferendas ajudam a comunidade a manter a paz, a prosperidade e a afastam as calamidades naturais. Quando há colheita fraca e seca, é necessário pedir desculpas aos antepassados para que o equilíbrio seja restabelecido.

A morte é mais uma fase da vida na interpretação da cultura local, por isso os antepassados não estão distantes e continuam sendo agentes sociais dentro da comunidade. Geralmente, eles são consultados e reverenciados porque também podem diagnosticar as causas sociais de uma doença e propiciar sua cura através de uma medicina natural.

Há um respeito aos antepassados porque eles são responsáveis pelo equilíbrio social e físico de uma pessoa. Assim, realizar algo sem consultá-los simboliza desajustar a ordem e o equilíbrio da vida, uma vez que os antepassados

estão ligados à rede familiar do indivíduo e são responsáveis por auxiliar os médicos tradicionais na cura e no tratamento de diversas doenças físicas e espirituais.

Porém, como aponta o pastor moçambicano Alberto Mucanze em sua dissertação de mestrado a cultura dos antepassados é acusada de realizar feitiçarias:

"São imensas as necessidades que se verificam em Moçambique e como servos de Deus nós temos que reconhecer que é nossa obrigação ajudar outras pessoas, ou seja, devemos ficar comovidos com as necessidades não supridas de milhares de moçambicanos presos em armadilhas satânicas, pois a grande maioria ainda adora os espíritos dos antepassados ou freqüentam várias seitas e religiões espalhadas no país" (MUCANZE,2007: 114).

Os antepassados e o tratamento das doenças com os médicos tradicionais foram relacionados às imagens de feitiçaria em razão da negação desses saberes e, no campo religioso batista, tais conhecimentos foram diabolizados.

Primeiramente, a feitiçaria transporta uma enorme ambiguidade, posto que ela é essencial no ordenamento moçambicano, por ser uma ruptura na ordem social e também representar um caminho de elevação de status social aos que praticam. Desqualificá-la beneficiaria a quem e por quais interesses?

Antes de responder, é preciso compreender que a feitiçaria combate a inveja, auxilia os indivíduos no trabalho, trazendo prosperidade econômica e intervindo no mapa da desigualdade social. Nesse sentido, ela espelha a constante luta por uma vida melhor e favorece a criação de outra modernidade (MENESES,2004).

Entretanto, conforme os estudos de Meneses (2004), alguns médicos tradicionais são usados para a prática da feitiçaria e isso traz certos desafios de análise, uma vez que, na verdade, a feitiçaria na sociedade moçambicana é usada para promover os indivíduos no trabalho e na obtenção de riquezas e privilégios, sendo realizadas até por pessoas do governo. Contudo, ela é vinculada apenas a desumanidade e malevolência (por exemplo, a matar pessoas).

A feitiçaria abarca concepções que estão além da dicotomia mal e bem presente no cristianismo batista; ela também instaura uma ideia de justiça social por meio do campo simbólico. A busca pela modernidade ocidental e pela igualdade de direitos são os motivos pelos quais os indivíduos recorrem a

feitiçaria. É preciso visualizar esse fenômeno enquanto um promotor de legalidades cotidianas que não estão na lógica da modernidade/colonialidade. Portanto, a negação dos saberes “espiritualizados”, conforme a missionária Joana, e as “armadilhas satânicas” anunciadas pelo pastor Mucanze, na verdade tratam-se dos mesmos fenômenos, interpretados pelos batistas enquanto fenômenos da malignidade e da perversidade.

Na sociedade moçambicana, a feitiçaria, mais do que uma sombra do passado, faz parte da retórica da modernidade, sustentando uma nova dimensão e função na realidade atual. A principal constatação que se desdobra do fenômeno da feitiçaria é que, durante muito tempo, foi a linha que dividiu a África do resto do mundo, posto que o mundo africano era portador da feitiçaria e da irracionalidade, enquanto o outro lado era dotado de racionalidade e cientificidade (TAVARES, 2009).

Essa forma de interpretar o mundo simplesmente condenou os códigos baseados na magia, excluindo as formas de conhecimento não baseadas na racionalidade moderna. Penalizar a feitiçaria é mais uma consequência direta do sistema monocultural e colonial.

A perseguição a feitiçaria no tempo presente revela as marcas da colonialidade do saber. As pessoas acusadas de feitiçaria são excluídas da comunidade e obrigadas a conviver com todo tipo de incriminações. A elas são imputadas até mesmo acusações de crime de tráfico de órgãos, presentes em documentos de 100 atrás.

"Em Moçambique, como em muitos países africanos, a perseguição aos feiticeiros é descrita mais como um costume aberrante e disfuncional, em lugar de ser vista como fazendo parte de um sistema espiritual complexo, presente no continente desde há muito. O que, para um pensamento de orientação científica e ocidental, pode ser considerado como um facto infeliz e imprevisível – por exemplo, uma doença, uma morte, um acidente, a perda de uma propriedade e um qualquer outro infortúnio – é frequentemente explicado na região como resultado de feitiçaria. As práticas associadas a esta explicação variam de região para região e de comunidade para comunidade; no entanto, o denominador comum da maioria delas é a sua natureza não previsível ou controlável." (MENESES, 2008:161-194)

Meneses (2008) citando Mary Douglas e Aaron Wildaskvy (1982), presume que a missão civilizadora ocidental tinha pavor da possibilidade dos colonizados serem dotados de poder e magia, uma vez que era um poder

incontrolável que poderia deter o avanço civilizador de Portugal na sociedade moçambicana. Assim, a feitiçaria se tornou um dos pesadelos das sociedades civilizadas e representava um instrumento de poder a ser temido. Essa assertiva contra a feitiçaria e a obsessão colonial em removê-la tornou-a referência e paradigma de luta e estratégia de resistência.

Assim sendo, o culto dos antepassados, o lobolo e a poligamia são saberes cognitivos da sociedade moçambicana que se interrelacionam com as práticas dos batistas brasileiros, apesar das classificações atribuídas aos conhecimentos moçambicanos por uma ordem capitalista, patriarcal e colonial foi importante discutir os impasses e os encadeamentos desse relacionamento.

4

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os sentimentos dos missionários batistas brasileiros ultrapassam as nacionalidades e as denominações religiosas. Pude observar o quanto a identidade batista é fluida, sobretudo no território moçambicano. Os missionários se formam em centros de missiologia do Brasil, mas ao chegar a Moçambique, as estratégias de conversão variam para formar o maior número de fiéis. É um trabalho dinâmico realizado em diferentes distritos, que tem como característica uma alta rotatividade de missionários que vão e voltam do Brasil conforme as metas cumpridas em seus projetos.

No final da entrevista, a missionária Joana disse: “Todos vão dizer que são crentes, mas se você vai a fundo para investigar você vê que não é” (MATTOS, 2015: s.p.). Essa declaração corrobora tudo o que foi discutido nessa dissertação em torno do conflito epistêmico e da urgência em reconhecer saberes diversos, posto que os convertidos batistas que fazem parte do projeto batista possuem lógicas internas intercaladas de subjetividades inseridas na cultura dos antepassados, na feitiçaria, no curandeirismo e em princípios do patriarcado. Por meio da religiosidade de moçambicanos batistas e sua relação com o projeto de batista, entrevejo algumas preocupações encaminhadas pelas epistemologias descoloniais. Dentre elas, busquei problematizar os contornos da interculturalidade presentes nos discursos batistas moçambicanos, apesar das

aparentes ambiguidades que tais delineamentos interculturais demonstram em uma sociedade profundamente fragmentada pelo discurso racionalista ocidental.

Refiro-me às ambiguidades quando cito os trechos da dissertação de mestrado do pastor moçambicano Alberto Mucanze, marcadas por verdades produzidas pelas políticas de conhecimento dos centros hegemônicas. Tais verdades que não devem ser deslegitimadas porque fazem parte das disputas do campo religioso moçambicano, retratando as tentativas do Sul-Global em descrever a si mesmo, ainda que em consonância e linearidade com os argumentos desenvolvimentistas do Norte-Global.

A missão Batista em Moçambique, com seu discurso, representa a racionalidade modernidade/colonialidade e os convertidos moçambicanos manifestam os contornos de uma interculturalidade por meio da vivência simultânea de vários saberes batistas, não-batistas e muçulmanos.

Os recortes de cada entrevista aqui citada tiveram a ver com as preocupações encaminhadas pelas epistemologias do Sul e com os questionamentos e o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C). Sob essa perspectiva, o lobolo e a poligamia foram problematizados como uma extensão do sistema patriarcal, que subjugou a mulher e restringiu o papel social feminino aos cuidados da casa e da família. Em encontro com esse sistema estavam as enunciações de vários missionários, posto que a igreja também está enraizada nessa lógica, segundo a qual o poder masculino é símbolo de força e destreza e o feminino de docilidade e sensibilidade.

Outro destaque esmiuçado na dissertação foram os conflitos étnicos raciais presentes nos relatos dos entrevistados. Argumentei que posições raciais entre o Sul-Sul geraram solidariedade, conforme o sentimento expresso pela missionária negra Noemia Cessito. Vislumbrei ainda a emergência de diálogos entre Sul-Sul fabricados na razão imperialista. As crônicas do missionário Sebastião Guimarães possuem exemplos e representações dessa ordem: há referências a mitos cristãos marcados pelo princípio da racialidade, por exemplo, em que os descendentes de Caim foram expulsos para as terras do pecado -- ou seja -- terras africanas. Além do mais, existem passagens marcadas pelo argumento racial que atribuem a cor negra como responsável por “confusões” e mentes malignas na sociedade africana. A partir disso, indaguei quais são as raízes que emolduram tais pensamentos. Por ora, considere que discursos racistas são derivados do racismo

epistêmico e ontológico presentes no Norte-Global e nas retóricas religiosas que reforçam exclusões sociais por meio da categoria raça e gênero.

O cristianismo moderno ocidental produziu uma fratura cultural (SANTOS; MENESES 2010) que retalhou experiências e realidades a estreita ótica das metodologias e teorias da ciência moderna, representações que só contribuíram para a negação e condenação de saberes. Inúmeros conflitos armados constituíram a história moçambicana, muitos dos quais derivaram da dominação política e cultural imposta pelas agências ocidentalizadas.

Quanto ao culto dos antepassados e a prática da medicina tradicional, houve uma clara relação entre esses costumes e a feitiçaria, dado que a colonialidade do saber organizou um paradigma no qual o Norte Global é quem produz saber, desconsiderando e negando a dimensão simbólica, política e social dos outros saberes.

No campo religioso, a retórica batista se insere na lógica da modernidade/colonialidade, com a qual a missão apresenta algumas similitudes. Porém, há também pastores moçambicanos na esfera batista que, na tentativa de descrever a si mesmos (o Sul), anexam diálogos e hierarquias pautadas pelo Norte-Global.

A missão batista e seu projeto evangelístico em Moçambique se ampliam pela agencialidade e diligência dos novos convertidos, os quais dão continuidade ao trabalho missionário, demonstrando o protagonismo moçambicano e outras direções da evangelização, em vez da concepção eurocêntrica Norte-Sul, mas Sul-Norte e Sul-Sul.

5

Referências bibliográficas

ABRANTES, H. “Missões Batistas em Angola e Moçambique no período de descolonização: apontamentos para uma discussão do discurso da revista O Campo é o Mundo”. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Sankofa, ano VII, n. XIII, jul.2014.

ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. *Imprensa Protestante na Primeira República: Evangelismo, informação e produção cultural*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

ALMEIDA, Ronaldo. "A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade". In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 111-122.

ALBERTI, Verena: *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC - Fundação Getulio Vargas, 2000.

ALVES, Daniel; ORO, Ari Pedro. O pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas: contribuição ao estudo de redes religiosas transnacionais. **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes. São Paulo: Terceiro Nome**, p. 15-36, 2012.

AMADIUME, Ifi. *Male daughters, female husbands: Gender and sex in an African Society*. London: Palgrave Macmillan, 1987.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, M. G. M., “O sistema das aldeias comunais em Moçambique; transformações na organização do espaço residencial e produtivo”. Tese (Ph.D) Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988.

ARAÚJO, M. G. M., “Os Espaços Urbanos em Moçambique”. GEOUSP, *Espaço e Tempo*, São Paulo, n.14, pp.165-182, 2003.

ARAÚJO, M. G. M., “Ruralidades-Urbanidades em Moçambique. Conceitos ou preconceitos?”. *Geog, Revista da Faculdade de Letras*, Porto, I Série, vol. XVIIIXVIII, pp. 5-11, 2001-2002.

ARENDT, H. Da violência . Brasília: UNB, 1985

ARNFRED. *Signe Sexuality and Gender Politics in Mozambique: Rethinking Gender in Africa*. Suffolk: Nordiska Afrikainstitutet; Uppsala: James Currey, 2011.

BAGNOL, Brigitte: “*Lovolo* e espíritos no Sul de Moçambique”. *Análise Social*, CIDADE, vol. XLIII , pp. 251-272, 2008.

BAIA, A. H. M. *Ruralidades na cidade de Nampula; exercício teórico para uma crítica a Cidade*. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, 2004.

BAIA, Alexandre Hilário Monteiro. *Os conteúdos da urbanização em Moçambique*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, 2009.

BITENCOURT Daiane Rodrigues de Oliveira A salvação do mundo na igreja Batista :sobre o funcionamento do discurso missionário no final do século XX e início do século XX. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2015.

BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Em Tese**, v. 2, n. 1, p. 68-80, 2005.

CABAÇO, José Luís de Oliveira: **Moçambique: identidades, colonialismo e libertação**.UNESP:2007

COSTA, Sérgio. Muito além da diferença : (im)possibilidades de uma teoria social póscolonial. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br>>.Acesso em: jun. 2015.

CRUZ E SILVA. *Protestant churches and the formation of political consciousness in Southern Mozambique (1930-1974)*. Basel: Schlettwein Publishing, 2001.

CRUZ E SILVA. Determinantes globais na emergência de solidariedades sociais: o caso do setor informal nas áreas periurbanas de Maputo . Revista Critica de Ciências Sociais, Outubro 75-79, 2002.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição Oral e história oral: revendo algumas questões. p.p.149-164. In FERREIRA, Marieta . M; AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006

DIAS, H. N. "Diversidade cultural e educação em Moçambique". , São Carlos, n.4, dez. 2010. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus04/?sec=4&item=4&lang=pt>>. Acesso em: dez. 2016.

DU BOIS, W. E. B. *The Souls of the Black Folk* Nova Iorque: Vintage Books, 1970 (1904).

FERNANDES, Fernando Queiroz. A Formação de Liderança Local em Igrejas Autóctones – Uma Abordagem Missiológica para ser Compreendida e Praticada por Missionários, Igrejas e Agências Enviadoras. Dissertação de Mestrado. CEM, Viçosa: 2010.

GARCIA, Francisco Miguel Gouveia Pinto Proença: **Análise global de uma guerra (Moçambique 1964-1974)**.. Porto, Universidade Portucalense. Dissertação Doutorado em História, 2001.

GASPAR, Dowyvan Gabriel. *“É dando que se recebe”: a Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique*. Salvador: UFBA, 2006.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1991.

GRANJO, Paulo. “O lobolo de meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais”. *Travessias*, Lisboa, n. 4/5, p.47-78, julho de 2004.

GUIMARÃES, Sebastião. Crônicas Missionárias . O dia a dia no Campo africano. 2001. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/loja/produtos/cronicasmissionarias>>. Acesso em: 11 de novembro de 2014.

GUIMARÃES, Sebastião. Entrevista concedida a Priscila Rodrigues dos Santos em novembro de 2011, Rio de Janeiro.

HARRIES, Patricks. *Junod e as sociedades africanas. Impacto dos missionários Suíços na África Austral*. Paulinas: Maputo, 2007.

HANLON, Joseph , Mozambique: Who Calls the Shots?. London: James Currey.,1991.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social no pós-guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.

HOUTONDJI, Paulin J. "Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos". *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, n. 80, 2008, p. 149-160.

JENKINS, Philip. *The Next Christendom: the Coming of Global Christianity*. CIDADE: Oxford University Press, 2002.

JUNOD, Henri A. Usos e costumes dos Bantu. Tomo I: vida social. Maputo: Arquivo histórico de Moçambique, 1996[1912].

KAMP, Linda Van: “*Pentecostalismo brasileiro, “macumba” e mulheres urbanas em Moçambique*”. In: ORO, A; StEIL C; RICKLI. J: et al: *Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis: Vozes, 1982.

LAÓ-MONTES, Agustín, and BUGGS, Mirangela. “Translocal Space of AfroLatinidad: Critical Feminist Visions for Diasporic Bridge-Building.” In: ALVAREZ, Sonia E. et al.(eds.). *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas* . Forthcoming.

MACAGNO, Lorenzo. "Um antropólogo norte-americano no mundo que o português criou: Relações raciais no Brasil e Moçambique segundo Marvin Harris". *Lusotopie*, Paris, Éd Khartala, , p. 143-161, 1999.

MACAGNO, Lorenzo: “*Fragmentos de uma imaginação nacional*”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol.24, n.70, jun. 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, p. 127-167, 2007.

MATEUS, Dalila Cabrita: A luta pela independência : a formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC. Portugal: Inquérito, 1999.

MATTOS, Joana. Entrevista concedida a Priscila Rodrigues dos Santos em 11 de Julho de 2015, Rio de Janeiro.

MEIHY, Jose Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1998.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. (Re)Introduzindo a história oral no Brasil. In: BOM MEIHY, José Carlos Sebe (org.). (Re)Introduzindo a história oral no Brasil. São Paulo: Xamã, 1996.

MELO, Eduardo. Entrevista concedida a Priscila Rodrigues dos Santos em 18 de julho de 2015, Rio de Janeiro.

MENESES, Maria Paula G. "'Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas". In: _____. *Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 2004.

MENESES, Maria Paula G. "Medicina tradicional, biodiversidade e conhecimentos rivais em Moçambique". **Oficina do CES**, Maputo, v. 150, 2000.

MENESES, Maria Paula G. "Insubmissive women? Changes and conflicts in North Mozambic". *Ex aequo*, Coimbra: Universidade de Coimbra, n.17, pp.71-87, 2008.

MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: As complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo1. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s.l.], n. 80, p.161-194, 1 mar. 2008. OpenEdition. <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.701>.

MIGNOLO, Walter D. "A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade". In: _____. **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

MINAYO, M. C. de S.; DESLANDES, S. F.; CRUZ NETO, O.; GOMES, R. Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MORIER-GENOUD, Eric. Of God and Caesar: The Relation Between Christian Churches and the State in Post-Colonial Mozambique, 1974-81. **Le Fait Missionnaire: Social Sciences and Missions**, Université de Lausanne, n. 3, 1996.

MORIER-GENOUD. E: “*Arquivos, historiografia e igrejas evangélicas em Moçambique*”. *Estudos Moçambicanos*, CIDADE, n. 19, p. 137-154, 2002.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. **Petrópolis: Vozes**, 1999

MUCANZE, Alberto Cachote: *A formação continuada de líderes locais em Moçambique – um estudo de caso de pastores e missionários formados do nível básico ao nível superior desde 1985 a 2005 em Moçambique*. Dissertação (Mestrado). CEM, Viçosa, 2007.

NEVES, Delma. Agricultura familiar. In: CALDART, Roseli Salete et al. (Orgs.). *Dicionário da educação do campo*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, p.32-38, 2012.

NEVES, Joel das.: “A American Board Mission e os desafios do protestantismo em Manica e Sofala (Moçambique) 1900 – 1950”. In: CAHEN, Michel (org) *Desprotestantismes en lusophonie catholique. Lusotopie*, Paris: Karthala 1998.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e rosto desfigurado do povo africano (os tsongas)*. São Paulo: Annablume; . 2002.

OSÓRIO, Conceição. "Acesso e exercício do poder político pelas mulheres". *Outras Vozes* nº 21, nov. 2007.

OSÓRIO, Conceição. "Identidades de género e identidades sexuais no contexto dos ritos de iniciação no Centro e Norte de Moçambique". *ex æquo*, n.º 17, 2008, pp. 71-8.

OYERONKE, Oyewumi. "The Invention of Women". Minneapolis. University of Minnesota., 1997

O JORNAL BATISTA. <http://www.batistas.com/o-jornal-batista/acervo-digital>

PINHO, Osmundo. A antropologia na África e o lobolo no sul de Moçambique. *Afro- Ásia*, 43, pp.9-41, 2011

PINHO, Osmundo. "Descolonizando o feminismo em Moçambique". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 955-972, 2012.

POLLACK, Michel. "Memória, esquecimento, silêncio" In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, n 3, 1989, pp. 3-15. Disponível em <www.cpdoc.fgv.br/revista>.

PORTELLI, Alessandro: "Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI". In: FERREIRA, Marieta de Moraes, FERNANDES, Tânia Maria e PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. "De saberes e territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana". *Geografia*, Niterói: Instituto de Geociências ano VIII, nº16, 2006.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder e classificação social." *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, p.73-117, 2009.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do saber". In: _____. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais—perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAMOS, Max Ruben Tavares de Pina. *Missionários do Sul: evangelização, globalização e mobilidades dos pastores cabo-verdianos da Igreja do Nazareno*. Tese (Doutorado). Instituto de Ciências Sociais, Lisboa: 2015

RAMOS, Max Ruben Tavares de Pina. *Transnational missions: Atlantic Proselytist dynamics in Church of the Nazarene*. In Progress: 1.º Seminário sobre Ciências Sociais e Desenvolvimento em África. Centro de Estudos sobre África e o Desenvolvimento (CEsA/ISEG.) Lisboa. Outubro de 2011

RIBEIRO, Omar. **Entrevista Omar Ribeiro Thomaz**. 2008 Disponível em: <http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2008/04/entrevista-a-om.html>. Acesso em: março de 2016..

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Eugénia. Moçambique e o Índico: a circulação de saberes e práticas de cura. *Métis: história & cultura*, Caxias do Sul, v. 10, n. 19, 2012

SANTANA, Jacimara Souza. "Mulheres de Moçambique". *Tempo. Revista de História*, v. 1, n. 2, p. 82-98, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa . "O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico". In: SANTOS, Boaventura de Sousa e TRINDADE, João Carlos (ed.). *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Vol. I. Porto: Afrontamento, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MARQUES, Maria Manuel Leitão; PEDROSO, João. Os tribunais nas sociedades contemporâneas. São Paulo: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 30: 29-62, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa . "Direitos humanos: o desafio da interculturalidade", **Revista Direitos Humanos**, 2, 10-18, 2009.

SAÚTE, Alda Romão (2005) “Mozambican Convert Miners: Missionaries or a Herd without a Shepherd? The Anglican Mission of Santo Agostinho, Maciene, 1885-1905”, In Elísio Macamo (2005), *Negotiating Modernity: Africa’s Ambivalent Experience*. London & New York: Zed Books, pp. 98-132

OLIVEIRA, André. Entrevista concedida a Priscila Rodrigues dos Santos em 04 de julho 2015, Rio de Janeiro.

SILVA, Diego. Entrevista concedida a Priscila Rodrigues dos Santos em março de 2015, Rio de Janeiro.

SILVA Paulo Julião da. Entre a evangelização e a política : a expansão missionária batista para o Brasil Central (1925-1939). Tese de Doutorado. Campinas,SP: UNICAMP,2016.

SUBUHANA, Carlos. Estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro, Brasil: sociabilidade e redes sociais. **Imaginário**, v. 13, n. 14, p. 321-355, 2007.

TAVARES, Manuel. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Orgs.)(2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 532 pp. **Revista Lusófona de educação**, v. 13, n. 13, 2009.

THOMAZ, Omar Ribeiro. " Raça", nação e status: histórias de guerra e" relações raciais" em Moçambique. **Revista USP**, n. 68, p. 252-268, 2006.

TOURTIER-BONAZZI, Chantal de. *Propuestas metodológicas*. Barcelona: **Historia y fuente oral**, p. 181-189, 1991.

ZAMPARONI, Valdemir. **De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique**. Salvador: Edufba, 2007.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e educação intercultural. 2009. (Conferência apresentada no Seminário “Interculturalidad y Educación Intercultural”, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello,

La Paz). Disponível em: <<https://docs.google.com/document/d/1GLTsUp2CjT5zIj1v5PWtJtbU4PngWZ4H1UUKNc4LIIdA/edit>>. Acesso em: 10 out. 2014.

WALSH, Catherine , Decolonialidad interculturalidad, vida desde el abya yala – andino : notas pedagógicas y senti – pensantes In: BORSANI, María Eugenia ; QUINTERO Pablo (Compiladores). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén : EDUCO, Universidad Nacional del Comahue, 2014

6.

ANEXO**Roteiro para as entrevistas**

Nome completo:

Idade:

Tempo de missão:

Local de Nascimento:

Localidade da igreja em Moçambique:

Conte-me sua trajetória pessoal:

- Como o senhor chegou em Moçambique?
- Seu trabalho em Moçambique fica em que província ou estado? É ligado a qual igreja brasileira?
- Como avaliam, nos últimos anos, a presença dos missionários evangélicos brasileiros em Moçambique?
- Quais são as pessoas ou grupos brasileiros que têm ajudado os senhores em Moçambique?
- Há algum organismo que regula ou forma as missões evangélicas em Moçambique ?
- Quais são os dialetos do lugar onde se encontram?
- O Sr(a) tem algum conhecimento sobre o processo de formação do protestantismo brasileiro em Moçambique?
- Quais são as principais organizações missionárias evangélicas que atuam na sua região?
- Gostaria de saber sobre a forma de organização das missões? Como é realizada a divisão de tarefas?
- Explique-me como é realizada a distribuição das missões pelo território?
- Na sua concepção porque é necessário realizar missões neste país?

- Os pastores que estão sendo formados pela missão pertencem a qual grupo lingüístico?
- Quais são os critérios utilizados para a instalação de uma missão?
- Conte-me um pouco sobre os costumes, modos de vida e forma de trabalho e subsistência da população local.
- Gostaria que os senhores me descrevessem os cultos. Há a leitura da bíblia ? Utilizam músicas?
- O analfabetismo ainda é uma realidade presente , sendo assim quais são as estratégias utilizadas para a leitura do evangelho? Há a tradução para a língua local?
- Durante as orações há a manifestação na população local de espíritos ?Se há esta manifestação que tipo de espírito é ?
- O projeto está formando obreiros locais? Mulheres e homens?

- Em quais regiões de Moçambique o trabalho de missão tem sido mais difícil? Diga-me os motivos destas dificuldades.
 - No site vi que os senhores desenvolvem um projeto social que visa informar a população local sobre DST, Gravidez precoce , alcoolismo.A população local é resistente as informações? Ou não?
 - Há outros trabalhos sendo desenvolvido em outras províncias?
 - Quais são as principais mudanças que os senhores têm notado após a explanação dos ensinamentos cristãos?
 - Quais são os costumes e doutrinas que os senhores consideram contrárias ao ensinamento cristão? Elas ainda são praticadas pela comunidade ?
 - De um modo geral os fiéis eram de qual religião antes da conversão?
 - Quais são as províncias ou regiões que o projeto está sendo instalado?
 - Há conflitos com outras congregações religiosas ou ministérios?
 - Moçambique é um país que recentemente saiu de uma guerra civil. Em sua opinião, qual foi o papel de sua igreja para o abrandamento dos conflitos?
 - Conte-me um caso bem sucedido de conversão?Como foi feito a conversão?
 - Que aspectos da evangelização em Moçambique podem ser considerados similares ao protestantismo brasileiro?
 - O que significa ser cristão em África
 - o Sr.(a) gostou das perguntas?
 - Tem algum fato ou ideia que gostaria de acrescentar?
- Muito Obrigada!