

# INTRODUÇÃO

Gabriel Giacomazzi<sup>1</sup>  
José Rivair Macedo<sup>2</sup>  
Saïdo Baldé<sup>3</sup>

Esta obra coletiva que trazemos a público constitui o legado da Conferência Internacional *Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais*, realizada de forma *online* de 22 a 25 de novembro de 2021 como parte da programação do Novembro Negro na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e do ciclo de celebrações dos 35 anos do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS (PPGH-UFRGS).

O referido evento nasceu da proposta de partilhar conhecimentos de forma gratuita e qualificada a respeito da história do continente africano, estabelecendo diálogos acerca de estudos recentes de pesquisadoras e pesquisadores de África, Europa e do Brasil cujos trabalhos dão a conhecer o papel desempenhado pelas sociedades africanas nas suas conexões com o mundo. Como principal eixo analítico, tomou-se por foco a questão dos fenômenos e formas religiosas no continente africano, sua constituição, suas configurações e reconfigurações ao longo do tempo entre a Espiritualidade Tradicional Africana e os grandes monoteísmos abraâmicos: cristianismo, judaísmo e Islã; entre proximidades, expansões e retrações, relações de poder e conflitos.

A partir destas bases, a Conferência buscou constituir debates que centralizassem experiências, pontos de vista e a agência histórica das sociedades de África nas relações *intra* e *extracontinentais* estabelecidas nos diferentes tempos históricos - considerando a diversidade étnico-cultural e geográfica do continente africano. Nesta perspectiva, o evento também visou ampliar o conhecimento sobre a África para além do eixo Ocidental-Atlântico, indo além da tendência historiográfica dos estudos africanos no Brasil em focalizar as sociedades do Oeste africano - uma tendência natural, dada a sua conexão à experiência histórica da diáspora afro-brasileira.

Reuniram-se, portanto, doze conferencistas em cinco sessões, além de onze apresentadores em dois simpósios, do Brasil, Guiné-Bissau, Burkina Faso, Mali, Moçambique, Angola, Etiópia, Portugal e França, trazendo à arena pública as suas pesquisas recentes acerca de aspetos sociorreligiosos de sociedades e formações políticas de áreas tão variadas como a Alta Guiné, a Senegâmbia, a Bacia do Níger; passando pela região dos antigos reinos do Kongo e Ndongo; a civilização suaíli da costa do Índico; o Chifre da África, incluindo o cristianismo etíope e, acima, a Núbia; e a região sudanesa. Deve-se observar que da diversidade geográfica emergiu igual multiplicidade de temas, abordagens teórico-metodológicas e formas de pensar as epistemes e ontologias históricas do continente africano - especialmente, a partir de olhares africanos. O principal legado da Conferência Internacional *Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais* pode ser visualizado na integração de tão ampla perspectiva num espaço compartilhado de pesquisadores, dos mais experientes aos que ainda estão a construir as suas trajetórias

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com financiamento pelo Programa de Excelência Acadêmica (Proex) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

<sup>2</sup> Doutor em História Social (USP, 1993). Atualmente, é Professor Titular no Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. Coordena o NEABI/UFRGS - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da UFRGS.

<sup>3</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS); Bacharel em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB); licenciando em História pela mesma instituição. É membro do Coletivo Nó Raíz.

acadêmicas, com o objetivo de propiciar o debate de novas ideias e tendências de abordagem historiográfica; além de apresentá-las ao grande público - que se fez virtualmente presente.

Ao longo do desenvolvimento dos estudos africanos enquanto campo historiográfico, essas mesmas questões foram objeto de escrutínio por parte de historiadores - muitos dos quais, entretanto, contaminados por perspectivas eurocêntricas que projetaram visões e interpretações baseadas em conceitos exógenos às múltiplas realidades africanas e, por vezes, desenvolvendo generalizações e essencializações de cunho hierarquizado, homogêneo e, cabalmente, racista. Convém, portanto, trazeremos alguns importantes posicionamentos acerca do desenvolvimento dos estudos africanos, em especial no que concerne à temática das religiosidades/espiritualidades em África, a título de introdução aos debates contidos na presente obra coletiva.

### Religiosidade(s) africanas: apontamentos iniciais

Uma observação preliminar sobre as implicações do campo religioso na África diz respeito ao alcance dos fenômenos, às correlações conceituais e aos pressupostos epistemológicos que condicionaram determinadas classificações, teorizações e definições acerca dos seus sistemas de crenças. Para começar, convém indagar sobre os prováveis sentidos atribuídos ao que a literatura especializada denomina “religião” quando as referências de estudo dizem respeito aos povos e sociedades do continente africano, antes e depois dos contactos com crenças monoteístas. Se parece não haver dúvida quanto à existência de variadas tradições, cosmologias e ontologias preservadas em mitos e rituais, antes do estabelecimento de relações com o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã, tais manifestações caracterizariam “fatos religiosos”? Ou seria preferível pensar que elementos caracterizados como “religiosos” fossem tão essenciais para os respectivos grupos que, antes de serem vistos como “religião”, estavam intrinsecamente ligados à vida social (Brenner, 2000, p. 144)?

Nas últimas décadas, a ampliação dos conhecimentos empíricos e o aprofundamento da base conceitual e teórica dos “estudos africanos” não mais autoriza tentativas de enquadramento em obras como *As religiões da África – tradicionais e sincréticas*, publicada sob a coordenação de Anatoly Gromiko em Moscou no ano de 1987, cuja tentativa de sistematização das ideias religiosas africanas à luz das teorias marxistas não leva em conta contextos espaço-temporais e despreza as especificidades locais e regionais em busca de sínteses e tendências gerais que não vão além do que a erudição do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX qualificou como “animismo”, “fetichismo”, “totemismo” e “sincretismo”. Embora ainda fortemente condicionado por tais concepções, Basil Davidson intuía serem as crenças encontradas na África não apenas “mandatárias” no sentido social, mas também explicativas no sentido material, e que estavam na base de um pensamento racional (Davidson, 1969, p. 117).

Indo além da reivindicação de autonomia intelectual na interpretação da esfera do sagrado, intérpretes e pesquisadores africanos denunciaram e contestaram a validade do componente etnocêntrico e racista das interpretações evolucionistas e funcionalistas de etnólogos ou antropólogos ocidentais que, de James Georges Frazer a Evans Pritchard e Victor Turner, encontraram solo fértil em sociedades africanas para teorizar o funcionamento de grupos humanos, interpretando sistemas de valores culturalmente diversos e diferentes dos seus tendo em referência paradigmas autorreferenciados (Chitando, 2006). Os compromissos ideológicos do saber africanista ocidental foram detidamente examinados por Okot P’Bitek, no livro *African religion in western scholarship* (1971), onde aponta distorções em face das tradições culturais e religiosas originárias do continente, em particular as das sociedades Acholi e Lango, de Uganda.

De modo a salientar a especificidade dos fenômenos religiosos em conexão com os respectivos contextos históricos, sociais e locais, desde 1961, por resolução de um congresso de estudos teológicos realizado em Abidjan, na Costa do Marfim, o conjunto de práticas e crenças religiosas existente na África desde tempos imemoriais é oficialmente denominado

“Religião Tradicional Africana” ou “Religiões Tradicionais Africanas”. Designa, em caráter global, a visão de mundo das sociedades tradicionais, a qual admite a existência de uma Força Suprema, criadora e fonte da vida, cujo nome varia de acordo com as regiões do continente, e de seres imateriais dotados de vitalidade e inteligência, os quais podem ser divindades, espíritos dos ancestrais e espíritos da natureza. Estes são reverenciados e cultuados, e os objetos de culto que a eles fazem referência, assim como amuletos e talismãs, tendem a ser empregados com finalidade defensiva, protetiva ou ofensiva, conforme teorização do pesquisador queniano John Mbiti no livro *African religion and philosophy* (1969) e, sobretudo, do pesquisador ganense Kofi Asare Opoku, autor de *West African Traditional Religion* (1978) (Loliyong, 1991).

A segunda observação de caráter teórico-metodológico refere-se às inovações decorrentes dos vínculos da África com formas religiosas monoteístas, em primeiro lugar com o Islã. Os diferentes processos históricos que envolvem a difusão, implantação e enraizamento da religião islâmica em diferentes regiões do continente (Costa Índica, Chifre da África, Bacia do Nilo, Magrebe, Sahel, Senegâmbia, Golfo da Guiné), em interação com as crenças e práticas locais, tendem a salientar mais diferenças e particularidades do que quadros gerais homogêneos. Entre a “Afrabia” saudada e parcialmente idealizada em tom pan-africanista por Ali A. Mazrui no início dos anos 1990 (Ngoju, 2017), e o “Ocidente muçulmano” da experiência marroquina, distinguem-se características particulares que inviabilizam pensar em um “Islã clássico”, de dimensão universal, conforme se pode depreender da leitura proposta por Clifford Geertz (2004). Todavia, é certo que os modelos islâmicos foram tomados como referenciais para diferentes elites intelectuais africanas não apenas em seus aspectos doutrinários e espirituais, mas também em sua dimensão normativa social, política, cultural. De um lado, convém levar em conta a recepção e difusão de textos da tradição árabe-islâmica, aos quais deve-se acrescentar variados conjuntos de textos de jurisprudência, doutrinários, cronísticos ou de retórica e filosofia escritos por autores afro-muçulmanos, responsáveis pela produção de um vasto acervo cultural *de e sobre* África através de referenciais epistemológicos islâmicos, que Ousmane Kane (2003) denomina de “biblioteca islâmica”. Cabe, neste sentido, colocar em debate a capacidade de assimilação, seleção e reconfiguração dos dados da matriz islâmica pelas sociedades locais, não apenas pelo viés da “islamização da África”, mas também pela perspectiva da “africanização do Islã”; desvincular islamização e “arabização” para pensar, destarte, nas formas concretas de recepção da tradição islâmica enquanto expressão da própria identidade das sociedades africanas - como no caso da expressão escrita de línguas africanas por meio do abjad (consonantário) árabe adaptado: as escritas *‘ajamī*. É o caso, dentre outras, do *kiswahili* (o *kiarabu*), do *hauçá* e do *fulfulde* (Hassane, 2008; Mugane, 2017).

Em todo caso, a renovação dos estudos sobre o Islã na África explorou em profundidade a seara aberta por pioneiros das décadas de 1960-1970, entre os quais Joseph Cuoq, John Spencer Trimmingham, Nehemia Levtzion, John Hunwick, direcionando o olhar dos fatores de unidade para as dinâmicas locais, com atenção para a circulação de ideias e normas religiosas, bem como a densidade das práticas e crenças tradicionais no bojo das sociedades africanas muçulmanas. Dos anos 1990 para cá, diversos estudos têm chamado atenção para os limites de interpretação da homogeneidade cultural, e as vantagens advindas de perspectivas relacionais e descentradas. Para a região do Chifre da África, alguns esforços bem-sucedidos alargaram a compreensão acerca não apenas da formação de uma identidade cristã na Etiópia e de identidades muçulmanas nas zonas litorâneas, da Península Arábica ao Golfo de Aden, mas de sua coexistência (pacífica ou não) mais para o interior do continente no período anterior ao século XVI (Fauvelle-Aymar & Hirsch, 2011). Na Nigéria, a desagregação das comunidades de língua e tradição yorùbá no século XIX, com as sucessivas ocupações hauçá-fulani a partir do Califado de Sokoto, e com o impacto da conversão ao cristianismo pelas missões metodistas, acarretou não o desaparecimento dos costumes ancestrais de caráter religioso, mas imbricações e fusões de diversa procedência, onde elementos da oralidade se mesclaram a concepções cosmogônicas dos monoteísmos abraâmicos (Gbadamosi, 1978, pp. 197-213; Olupona, 1993).

Outra questão de ordem teórico-conceitual diz respeito às complexas relações entre o Cristianismo e a África, onde convém discernir a emergência, desde séculos muito

recuados, de formas cristãs propriamente africanas na Núbia, Aksum, Egito, Líbia e Cartago; das formas latinas, católica e protestante, contemporâneas ao período da expansão marítima europeia dos séculos XV-XVII e do período do colonialismo europeu, a que estiveram ligadas diferentes instituições de caráter missionário. Entre a imposição, negociação e troca cultural, ainda que em condições de desigualdade, cristianismo e sociedades africanas interagiram em diferentes níveis, de onde o surgimento do que se convencionou chamar de “cristianismo africano”, com suas práticas e liturgias mais ou menos abertas a intercâmbios com as tradições ancestrais, em busca de autonomia espiritual a partir de uma tomada de consciência política associada aos conceitos de autenticidade, diferença cultural e “africanização” da Igreja” na África, conforme postulado nas obras do teólogo congolês Joseph Albert Malula (1917-1989) e do teólogo e epistemólogo camaronês Jean-Marc Ela (1936-2008), autor do livro-manifesto *Le cri de l’homme africain* (1980), em que se pode observar pontos de aproximação das realidades cristãs do continente com os pressupostos da Teologia da Libertação (Song Song, 2020).

Mostra-se importante do ponto de vista epistemológico distinguir a produção de discursos missionários sobre as diferentes sociedades com as quais os representantes do clero regular tiveram contacto no período da Europa Moderna e Contemporânea, de modo irregular, intermitente, e segundo diferentes interesses (estatais, clericais), em diferentes regiões do continente a partir do século XVI, com maior intensidade do fim do século XIX em diante; dos estudos feitos sobre tais sociedades por etnógrafos, etnólogos e antropólogos com formação em escolas missionárias, nascidos ou não no continente (Gonçalves, 1994). Porém, ainda que as fontes missionárias continuem a ser referências incontornáveis para o estudo dos povos e costumes africanos, convém que sejam lidas em profundidade e de modo crítico, naquilo que pretendem revelar e naquilo que, por vezes, aparece como “superstições pagãs” ou “deformações da fé”, mas que constituem práticas ou crenças significativas quando vistas do ponto de vista das tradições originárias. Uma operação de análise significativa seria aquela que permitisse discernir, no discurso missionário, os elementos retóricos do proselitismo religioso e os dados objetivos de caráter etnográfico, o que permitiria uma avaliação equilibrada do valor acadêmico e científico dos trabalhos publicados por missionários-antropólogos e o papel desses trabalhos na caracterização da “biblioteca colonial” examinada por V. Y. Mudimbe (1988).

Respeitados os condicionamentos ideológicos, culturais e contextuais em que as afirmações acima devem ser compreendidas, haverá que se levar em conta, a partir delas, as decorrências para o conhecimento do campo do sagrado na África do que se pode qualificar como “situação colonial”. A condição de subalternidade imposta aos “indígenas” teve consequências notáveis no modo pelo qual seus sistemas discursivos, cosmologias e ontologias foram observadas, examinadas, mediante os paradigmas antitéticos da tradição/modernidade. Não obstante, para a compreensão da complexidade da configuração religiosa contemporânea, perpassada por inovações, rupturas e continuidades de práticas e crenças politeístas endógenas e monoteístas euro-cristãs, vale a pena considerar a capacidade de continuidade, ressignificação e reconfiguração das crenças ancestrais, que animam o que Marc Augé examinou em profundidade no livro *Génie du paganisme* (1983) e explica a persistência do “paganismo” como insubordinação aos discursos e práticas orientados pelas lógicas da racionalidade cristã legadas aos estados africanos conforme demonstrou Achille Mbembe (1988).

As inovações decorrentes da mudança social e espiritual inauguradas na modernidade colonial africana estão intrinsecamente ligadas à emergência do que, por sua vez, tem sido qualificado como Novos Movimentos Religiosos, vistos muitas vezes como “seitas” ou “cultos” ou igrejas cristãs dissidentes em relação às formas tradicionais do cristianismo. Desde o século XVIII, a área Congo-Angola foi um celeiro em que germinaram, sucessivamente, o Antonianismo, o Kimbanguismo e o Tocoísmo, que, junto com as igrejas da Legio Mariae (Quênia), a Igreja Zionista (Moçambique), a Igreja Lumpa (Zâmbia) e a Igreja Guta ra Jehova (Zimbabwe), assumiram formas particulares ao juntar profetismo e vidência a elementos litúrgicos cristãos retirados das vivências tradicionais, mas seu significado e alcance vão bem além do sentido milenarista e messiânico atribuído a eles por sociólogos das décadas de 1960-1970 (Lanternari, 1966; 1974). Mais do que realçar os polos

de interpretação em binômios como “racionalidade / irracionalidade” ou “dominação / resistência”, as Igrejas Africanas Independentes, como a dos Doze Apóstolos criada na antiga Costa do Ouro; a Sociedade dos Querubins e Serafins, e a Ordem Sagrada Eterna dos Querubins e Serafins, na República do Benim, encontraram meios próprios de organização e continuam a oferecer respostas às necessidades espirituais de suas respectivas comunidades de fiéis, além de fazerem forte oposição ao perfil do cristianismo missionário (católico romano ou protestante metodista) e aos modelos culturais ocidentais (Silva, 1995, pp. 139-141).

Pensar a modernidade africana em conexão com sucessivos processos de internacionalização, pela via “oriental” do Islã ou pela via “ocidental” do Cristianismo, implica em considerar variadas imbricações, fusões, negociações, aproximações e recusas a elementos culturais diversos colocados em contacto em contexto colonial e pós-colonial. Aos cristianismos missionários de orientação católico-romana difundidos em espaços e contextos variados da história do Congo, Angola, Moçambique, Guiné; ou protestante-metodista ou presbiteriana difundidos na África do Sul e Namíbia, Quênia, Tanzânia, Uganda, bem como na Libéria, Serra Leoa, Gana e Nigéria, somam-se a partir da década de 1990 os movimentos neopentecostais de caráter transnacional, em particular o movimento de expansão da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, em diversos países dos PALOP e além, na África do Sul (Campos, 1999).

As conexões profundas entre a espiritualidade africana, ancorada no culto aos espíritos, nos rituais tradicionais que supõem o fluxo da energia vital, com o pentecostalismo e/ou formas populares de misticismo cristão, têm sido explicadas pelos pesquisadores pelo viés do “sincretismo” ou da assimilação cultural. A ideia da associação ou aproximação poderia ser empregada para compreender os nexos culturais capazes de explicar a fusão entre “novas religiões” japonesas, em particular a Igreja Sekai Kyuseikyo, eivada de misticismo, e as práticas de cura espiritual através do ritual conhecido como “a divina luz de Johrei”, na cidade de Kinshasa, na República Democrática do Congo (Lambertz, 2021). Outro movimento espiritualista de origem japonesa, o Sukyo Mahikari, agrega crescente número de adeptos desde meados da década de 1970 na Costa do Marfim, Benin e Senegal, mesclando em seus rituais de purificação e em suas ideias salvacionistas elementos do Cristianismo, Islã, Judaísmo e Budismo (Louveau, 2011). É provável que a confluência de elementos culturais aparentemente distanciados encontre correspondência nas semelhanças observadas nas ontologias dos povos africanos de língua bantu ou nas formas tradicionais de pensamento asiático, em que as relações entre os seres (humanos, espirituais, divinos) e a natureza são explicadas através do fluxo de energia vital, numa visão dinâmica dos fenômenos.

Resta por ser mencionado algo acerca das “dinâmicas do invisível” subjacentes a diversas experiências que envolvem a “zona escura” do sagrado, isto é, as esferas do intangível, do inexplicável e do rumor público acerca de forças e saberes ocultos. Trata-se de considerar, ainda que de modo precário, a eficácia reconhecida nos quatro cantos do continente, em ambientes rurais ou urbanos, tradicionais e modernos, dos poderes de detentores de conhecimentos relacionados com a magia e/ou com a feitiçaria (Bernault; Tonda, 2000). Em ambiente muçulmano, associados ou não ao marabutismo, talismãs, gris-gris e outros objetos são considerados capazes de concentrar poder e proteger contra os espíritos maléficos (Hames, 2008). Em diversas sociedades oficialmente consideradas cristãs ou muçulmanas, a presença de “feiticeiros”, “curandeiros” e videntes, e as suas respectivas atividades de previsão, controle e cura, coexiste com as vivências do monoteísmo, e estudos recentes demonstram as interconexões entre o oculto e formas de acumulação de riqueza material e desfrute de prestígio e poder político (Ellis & Haar, 2005; Fernandes, 2015).

Eis a razão pela qual os assuntos religiosos são cercados de grande atenção na África contemporânea: pelo quanto eles são cruciais para as vivências, a transmissão de saberes, a gestão dos conflitos e as relações entre as instituições governamentais e a sociedade civil. O reconhecimento dessa posição estratégica em face das condições de sociabilidade e de governabilidade tem reflexos na agenda de pesquisa e nas linhas de investigação do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África – CODESRIA

que, em 2008, elegeu como eixo de debate do *Institut sur la Gouvernance Démocratique* o tema “Religiões e religiosidades na governança africana”. Além das discussões, da aquisição de obras para a instituição, uma extensa lista de bibliografia indexada oferece amplo panorama das questões, enfoques e perspectivas atuais do fenômeno religioso em dimensão continental (CODICE, 2008).

O rol de perspectivas teórico-metodológicas e pressupostos conceituais descrito até aqui representa uma série de caminhos possíveis para se pensar os estudos africanos pelo recorte das formas religiosas, seus atravessamentos, relações e dinâmicas sociais ao longo do tempo. Os capítulos da presente obra coletiva carregam, na sua especificidade, muito dessas novas abordagens que caracterizam um labor historiográfico crítico, erudito, densamente analítico, mas, sobretudo, descentralizado; operando um deslocamento epistemológico do eixo europeu-ocidental para o próprio continente africano, destacando a historicidade das estruturas sociais e religiosidades de África - o oposto de um superado viés de imutabilidade tradicional e passividade perante os grandes monoteísmos.

### Organização da obra

A **Parte I** da presente obra, intitulada “**Práticas religiosas na Alta Guiné: séculos XVI-XVII**”, apresenta inéditas contribuições para os estudos históricos sobre as regiões das atuais Guiné-Bissau e Serra Leoa, com especial enfoque à experiência litorânea. O primeiro, de autoria da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vanicléia Silva Santos, emprega como fontes relatos de viajantes portugueses, entre missionários e comerciantes, além de um processo do Santo Ofício contra Cristina Peres, moradora de Cacheu, na segunda metade do século XVII. O seu trabalho com as fontes realiza uma crítica às interpretações católicas presentes nos relatos a respeito das crenças africanas; revelando a própria experiência de Cacheu no contacto com os europeus, e contrapondo-a às visões e informações dos portugueses, distorcidas sob a lente colonial. A autora conjuga, assim, os relatos escritos à cultura material de Cacheu, discorrendo sobre a permanência da religiosidade tradicional do culto aos ancestrais em povos como os buramos, papeis, mancanhas, felupes, banhuns e sapes, habitantes originais da região, e ressaltando a autonomia e a resistência de tais cultos, apesar da presença portuguesa.

O segundo capítulo, redigido por Roberth Daylon dos Santos Freitas (mestrando pela UFMG), desenvolve o mesmo campo, focalizando os povos sapes da atual Serra Leoa. Em seu trabalho, visa romper com a hegemonia historiográfica a respeito da Grande Senegâmbia que privilegia a discussão das sociedades do interior da região, relegando o litoral a um segundo plano. Através da literatura dos viajantes europeus, o autor analisa as cerimônias de nascimento e de sepultamento dos sapes como chaves para a compreensão do culto aos espíritos.

A respeito da **Parte II**, “**O Cristianismo e o Antigo Congo: séculos XVI-XVIII**”, contamos com três contribuições que versam sobre a religiosidade católica, o messianismo e as crenças tradicionais no Antigo Congo; capítulos que, por vezes, apresentam posicionamentos divergentes acerca desse espaço histórico, o que contribuiu tanto para um enriquecimento do debate historiográfico quanto para uma asserção das principais correntes em voga no campo dos estudos do Antigo Congo - ou Kôngo.

O texto da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marina de Mello e Souza analisa documentação escrita de viajantes europeus para vislumbrar as experiências do catolicismo no Congo, a partir do século XVI. A autora demonstra como o catolicismo foi central à organização política do Reino do Congo, inserindo-o na lógica comercial atlântica e na esfera geopolítica europeia, com autonomia e agência própria; destaca, ainda, que a aproximação com o cristianismo católico graças às agências locais, crenças e práticas religiosas congolêsas incorporadas ao culto cristão - como no caso da sua associação ao signo tradicional congolês da cruz.

O capítulo seguinte, de autoria do Prof. Dr. Patrício Batsíkama, debruça-se sobre as fontes coloniais e a tradição oral, com especial atenção à cosmologia kôngo (grafado desta forma) a fim de abordar biograficamente Kimpa Vita (1684-1706), o “messianismo” cristão associado à sua figura, e ao seu legado moderno na experiência do profeta Simão Gonçalves Toco (1918-1984): o tocoísmo. O trabalho de Batsíkama é descrito por Marina de Mello e

Souza, no capítulo anterior, como transitando no campo da “história mítica”, ao destrinchar as conexões presentes na Tradição kôngo entre tais movimentos - incluindo-se, também, o kimbanguismo.

Por fechamento da Parte II da presente obra, o capítulo do Prof. Dr. José Rivair Macedo analisa especificamente a forma como os ritualistas do Congo e do Ndongo foram descritos, caracterizados e classificados nos documentos escritos pelos viajantes europeus entre os séculos XV e XVI. O autor reproduz as classificações preconceituosas observadas nas fontes para dar a conhecer ao leitor a forma como os europeus interpretavam as práticas religiosas dos congolezes. A análise dos rituais do Congo na sequência, por outro lado, se dá em consideração ao ponto de vista das sociedades nativas.

A **Parte III** intitula-se “**Islã e sociedades na Senegâmbia: passado e presente**”. Esta secção traz novos olhares sobre a difusão do Islã na Senegâmbia, introduzindo novos conceitos e novas propostas metodológicas que permitem repensar os veículos da difusão do Islã na região. Conceitos e metodologias propostos vão à contramão da tendência historiográfica de islamização em toda Senegâmbia, que destaca lideranças políticas e *jihads* como fatores principais de difusão do Islã. Em contrapartida, a difusão do Islã é vista a partir dos esforços de cidadãos comuns que utilizam as suas bases étnicas e culturais para, em primeiro lugar, receber o Islã, e em segundo momento, difundi-lo para o resto da população. Todavia, esta tendência de difusão do Islã, baseado nas agências locais, sofre de grandes mutações as quais pode se constatar que o Islã de base “étnica” e local está sendo suplantado por uma influência externa, e dando assim uma nova característica à difusão do Islã na Senegâmbia: a “arabização”.

O capítulo do Prof. Dr. Thiago Mota introduz o conceito de “islamização a partir de baixo” a fim de analisar a expansão do Islã na Grande Senegâmbia a partir da base social. Para tanto, quebra com a tendência historiográfica que dá os *jihads* como elemento essencial da expansão do Islã na região, contrapondo-se, assim, à ideia de que a imposição militar teve o maior destaque na difusão do Islã para as diferentes franjas sociais na Senegâmbia. Por outro lado, as elites - intelectuais, políticos e guerreiros - não seriam os principais agentes a legitimar a islamização das populações; em verdade, a base islâmica teria sido construída a partir de baixo, ou seja, foram os cidadãos comuns que legitimam o Islã nas sociedades senegambianas, e isso possibilitou a construção de Estados islâmicos pelas elites locais. Portanto, a islamização ocorreu a partir de culturas religiosas e políticas locais nas quais se destacaram os *marabutos* ou *bexerins* como principais agentes na difusão do Islã, e que mais tarde foram substituídos pelos seus “discípulos”, os *talibés*, que também desempenharam papel fundamental ao tornarem a religião acessível às pessoas comuns. De acordo com Thiago Mota, a base da difusão do Islã na Senegâmbia é resultado de um trabalho baseado na educação e ensino religioso, através das escolas corânicas.

No capítulo seguinte, Saido Baldé (mestrando pela UFRGS) se preocupa com a imbricação dos costumes dos fulas com os preceitos corânicos, fato que, na opinião do autor, carrega uma visão generalizada na qual os fulas são vistos como muçulmanos de origem e, à primeira vista, isso daria a entender que os preceitos corânicos sobrepuseram os costumes dos fulas. Levanta-se um problema em que o autor argumenta que os costumes seriam base da islamização, e que estes deveriam ser tomados como elemento principal para analisar a conversão dos fulas ao Islã, indo na contramão da perspectiva de análise que coloca a ortodoxia islâmica como elemento central para avaliar a islamização dos fulas. Argumenta-se também que os fulas usaram o Islã como “escudo” para se defender da dominação colonial, rejeitando assimilação euro-cristã imposta pelos portugueses. Este argumento converge com o argumento de Thiago Mota, quando fala da construção de culturas religiosas e políticas na Senegâmbia. A islamização como resistência ao tráfico atlântico também foi abordada na conferência proferida por Mota.

Os capítulos anteriores indicam que a difusão do Islã na Senegâmbia desde os tempos mais recuados, pelo menos do século XV à segunda metade do XX (seguindo o seu recorte temporal), ficava a cargo dos marabutos e de outras personalidades locais que usaram culturas, costumes e políticas locais para pregar o Islã em toda região. Mas esta tendência de difusão do Islã, baseada nos pontos de vista “étnico” e “cultural” está sofrendo profundas

transformações. É o que o Prof. Dr. Eduardo Costa Dias explica em seu capítulo, que fecha a Parte III. Para este autor, ganha força na Senegâmbia um processo que teria gênese nas décadas de 1960-70: pregações que condenam a difusão do Islã de base étnica (até então, centrado na atuação das confrarias sufis) - uma transformação descrita por Costa Dias como uma “aceleração de arabização”, influenciada por fatores como o aumento de números de muçulmanos na região; pregação de religião nas zonas urbanas; proliferação de mesquitas; construções de escolas corânicas “modernas” e peregrinações. Esta transformação corresponde a uma “des-etnização” do Islã senegambiano, que seria linha divisória da diversidade islâmica de característica étnica e local.

Em relação à **Parte IV**, a penúltima desta obra, denomina-se “**Islã e Sociedades Suaíli em perspectiva histórica**”. Ao passo que permanecemos nas reflexões sobre o Islã africano, deslocamos o olhar para a sua configuração leste-africana na interface com o Oceano Índico: a chamada civilização suaíli, ou *swahili*.

O capítulo de autoria do Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto opera, em relação à África Oriental, algo semelhante ao que Thiago Mota faz no seu próprio capítulo acerca do contexto Ocidental: uma descrição histórica do processo de expansão do Islã, as suas reconfigurações e especificidades ao longo do tempo. Trazendo pesquisa inédita, o autor relativiza a ideia da islamização de África, preferindo pensar uma “africanização do Islã” no contexto da segunda metade do I Milênio da Era Comum, evocando a possibilidade de um desenvolvimento autóctone e independente do Islã suaíli, a partir do século VII.

Na sequência, e ocupando o mesmo espaço geográfico, o capítulo de Gabriel Giacomazzi se debruça sobre um período muito mais recente: o final do século XIX, e recorrendo à tradição textual muçulmana a fim de realizar uma breve etimologia do termo étnico-geográfico *zanj* - instrumentalizado, ao lado de tradições como o mito de Cam e Canaã na sua versão islâmica, a fim de justificar a escravidão de populações do interior leste-africano, além de legitimar uma ascendência árabe sobre a Costa Suaíli após a expulsão dos portugueses do litoral, ao final do século XVII.

Finalmente, a **Parte V: “Cristianismos entre Núbia, Sudão e Etiópia: textos, contextos e historiografia”**, conta com três estudos que trazem novos elementos para a investigação sobre as línguas, a literatura, as culturas escritas e orais e as experiências e controvérsias religiosas no Chifre e no Nordeste de África - especificamente, a Etiópia e Núbia antigas, além do Sudão.

O primeiro capítulo desta parte final, da autoria da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Olivia Adankpo-Labadie, analisa as relações entre o monasticismo e os governos seculares na Etiópia durante a Idade Média - relação esta que ocupa o centro das atenções desde a adoção do cristianismo na região, no século IV da Era Comum. À semelhança dos capítulos anteriores, que argumentaram que a difusão do cristianismo no centro-oeste africano devia muito à incorporação de práticas e crenças religiosas tradicionais locais, este capítulo indica também que o cristianismo na Etiópia construiu sua própria ortodoxia, distanciando-se daquela do patriarcado de Alexandria. Por conseguinte, a língua gə'əz foi não apenas a língua da cultura etíope, mas também da liturgia na construção dos textos religiosos. Ao longo do capítulo, Adankpo-Labadie descreve como as relações dos monges com o episcopado e a aristocracia nem sempre foram boas, discorrendo acerca do caso de mosteiros dissidentes da Etiópia Cristã nos séculos XIV e XV - e do surgimento de um movimento monástico, liderado pelo monge Ēwostātēwos, que promoveu a observância de dois sábados com o intuito de reconciliar as alianças judaica e cristã.

É justamente acerca da controvérsia sobre o sábado (“sabbath”) na Etiópia medieval que Vitor Borges da Cunha (doutorando pela UFPel) discorre no capítulo seguinte, problematizando a tradução do termo feita por Ernest Budge (1857-1934) que, segundo o autor, apresenta um desvio do sentido original do termo - tornando ambígua a distinção essencial entre o sábado, judaico, e o domingo, cristão. Joseph Ki-Zerbo (2010, p. XL) alerta-nos que “a tradição acomoda-se muito pouco à tradução”; vemos como muitas das distorções relacionadas às tradições do continente africano estão sob a responsabilidade de “intérpretes incompetentes e inescrupulosos”. Budge, nesse sentido, teria ignorado as especificidades do

cristianismo etíope. Entretanto, para além da crítica da tradução do termo, o capítulo de Vitor Borges da Cunha destaca-se por apresentar um erudito debate sobre o duplo “sabbath” na Etiópia, valendo-se de seu conhecimento da língua gə’əz.

Ainda em consonância com o debate linguístico, o capítulo do Prof. Dr. Damien Labadie constitui-se como uma sólida introdução à língua núbica antiga, falada nos reinos medievais da Nobácia e da Macúria; acompanhada de uma apresentação dos principais aspetos do cristianismo núbico. Neste procedimento, Labadie traz os mais atualizados desenvolvimentos e problemas da pesquisa neste campo, além de evidenciar uma nova compreensão a respeito da oralidade no Nordeste africano: ao contrário do comum processo de transcrição escrita de elementos de circulação oral, observa-se na Núbia medieval a adaptação de textos do gênero de memórias apostólicas coptas para a oralidade. Deste modo, a oralidade é tomada como forma de fixar e registrar a história.

À guisa de encerramento da presente obra coletiva, a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Teixeira Santos realiza um jogo entre passado e presente ao tratar da historiografia acerca da Revolta Mahdista do Sudão (1881-1898), um dos mais importantes movimentos anticoloniais ocorridos em África. Debruça-se sobre relatos de missionários que estiveram diretamente envolvidos no decurso dos eventos a fim de explorar as proximidades e conflitos entre os jihadistas do Mahdi e os cristãos europeus. Por fim, trazendo sua exposição ao tempo presente, relaciona as questões debatidas à própria instabilidade em curso no Sudão, decorrente do golpe militar perpetrado em 2021, ressaltando o papel dos estudos africanos para uma compreensão multifacetada deste tipo de processo histórico, para longe de visões islamofóbicas ou de viés ainda colonial e etnocêntrico.

## Referências bibliográficas

- Bernault, F.; Tonda, J. (2000). Dynamiques de l'invisible en Afrique. *Politique Africaine*, 79, pp. 5-16.
- Brenner, L. (2000). Histories of religion in Africa. *Journal of Religion in Africa*, v. 30, n. 2, pp. 143-167.
- Campos, L. S. (1999). A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). *Lusotopie*, 6, pp. 355-367.
- Chitando, E (2006). European traditions in the study of religion in Africa (F. Ludwig; A. Adogame). *Journal of Religion in Africa*, v. 36, n. 1, pp. 125-127.
- CODICE - Centre de documentation et d'information du CODESRIA (2008). Religions et religiosités dans la gouvernance africaine. Dakar: CODICE-CODESRIA.
- Davidson, B. (1969). Os africanos: uma introdução à sua história cultural. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco.
- Fauvelle-Aymar, F.-X.; Hirsch, B. (Eds.) (2011). Sur les traces de l'islam ancien en Ethiopie et dans le Corne de l'Afrique. *Annales d'Éthiopie – Hors-Serie / Special Issue*, pp. 11-26. Disponível online: <<https://books.openedition.org/cfee/698>>. Acesso em: 06 jun. 2022.
- Fernandes, O. (2015). A mayombola como arte sobrenatural de enriquecimento: considerações sobre a mercantilização do oculto. *Mulemba: Revista Angolana de Ciências Sociais*, 5 (9), pp. 01-19.
- Gbadamosi, T. G. O. (1978). The growth of islam among the yoruba: 1841-1908 (Ibadan History Series). Ibadan: Ibaan University.
- Geertz, C. (2004). Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar;
- Gonçalves, J. J. (1994). Contribuição dos missionários para o desenvolvimento da Antropologia. *Studia*, Lisboa, 53, pp. 103-146.
- Hamès, C. (2008). Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, 48 (189/190), pp. 81-99.
- Hassan, H. A. (2017). Rethinking the Idea of Afrabia in Ali Mazrui's Political and Social Thought. In: Njogu, K.; Adem, Seifudein (Eds.). Critical perspectives on culture and globalisation: the intellectual legacy of Ali Mazrui (pp. 122-139). African Books Collective. Disponível online - Project MUSE - <<https://muse.jhu.edu/book/55827>>.
- Hassane, M. (2008). *Ajami* in Africa: the use of Arabic script in the transcription of African languages. In: Jeppie, S. & Diagne, S. B. (Eds.). The Meanings of Timbuktu (pp. 109-122). Dakar: CODESRIA.
- Ki-Zerbo, J. (2010). Introdução Geral. In: Ki-Zerbo J. (Ed.). História Geral da África, Vol. I: Metodologia e pré-história da África (pp. XXXII-LVII). Brasília: UNESCO.
- Lambertz, P. (2021). Japanese divine light in Kinshasa transcultural resonance and critique in the religiously multiple city. *Critical Research on Religion*, 9 (2), p. 191-208.
- Lanternari, V. (1974). As religiões dos oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Lanternari, V. (1966). Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes en Afrique Noire. *Archives de sociologie des religions*, Paris, 21, pp. 101-110.
- Loliyong, T. (1991). Problemas y temas en el estudio de la religión tradicional africana: una presentación crítica de West African Traditional Religion de Kofi Asare Opoku. *Estudios de Asia y África*, 26 (3), pp. 497-514.
- Louveau, F. (2011). Un mouvement religieux japonais au cœur de la pluralisation religieuse africaine: Sukyo Mahikari au Bénin, en Côte d'Ivoire et au Sénégal. *Politique Africaine*, 123, pp. 73-93.
- Mbembe, A. (1988). *Afriques indociles: christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris: Karthala.
- Mudimbe, V.-Y. (1988). The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge. Bloomington: Indiana University Press.
- Mugane, J. (2017). The Odyssey of 'Ajami and the Swahili People. *Islamic Africa*, 8, pp. 193-216.
- O'Fahey, S. (2016). From Middle Eastern to African to African Islamic History. Entrevista concedida a Anne K. Bang. *Islamic Africa*, 7, pp. 111-119.
- Olupona, J. (1993). The Study of Yoruba Religious Tradition in Historical Perspective. *Numen*, 40 (3), pp. 240-273.
- Silva, J. A. (1995). Novos Movimentos Religiosos: elementos para a sua compreensão. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 51 (1), pp. 137-156.
- Song Song, S. P. (2020). L'émergence des Églises locales autonomes en Afrique: une lecture de Jean-Marc Ela et Joseph Albert Malula. *Théologiques*, 28, (2), pp. 127-141.
- Topanou, V. (2012). O medo do Bó: práticas ocultas e construção do Estado de Direito. In: Hountondji, P. (Ed.). O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea, pp. 253-282.