

O CORPO E A BUSCA DE LUGARES DA PERFEIÇÃO: ESCRITAS MISSIONÁRIAS DA ÁFRICA COLONIAL PORTUGUESA, 1930-60¹

Paulo Valverde

Nas narrativas missionárias sobre a África colonial portuguesa (1930-60), as reflexões sobre o corpo são centrais. A materialidade biológica origina uma linguagem, dominada por tropos somáticos, que é utilizada pelos missionários para avaliarem a sua experiência do mundo. Os modelos missionários, plurais e mesmo conflitivos, da corporalidade permitem interpretar e controlar as ambiguidades e os perigos de um mundo mutável muitas vezes hostil. E, de um modo crucial, é largamente através de uma *praxis* de reconstrução e, no limite, de destruição sacrificial do corpo e da subjectividade que os projectos evangélicos reflectem a transformação da sociedade presente e a possibilidade da salvação e da utopia do reino de Deus.

Introdução: a emergência do tema missionário e a questão da corporalidade

As experiências missionárias estimularam, a partir do final dos anos 70, um notável conjunto de estudos filiados em diversas tradições disciplinares². Além dos inevitáveis efeitos de moda — que podem ser parcialmente dissipados pela possibilidade de análise de quase vinte anos de reflexões —, é surpreendente notar como o interesse nesta temática se articulou estreitamente com alguns dos esforços, por vezes marginais, que forjaram a transformação das ciências sociais contemporâneas. Os estudos antropológicos e historiográficos sobre os missionários não se limitaram à compilação de materiais empíricos suplementares — decerto importantes — para melhor compreender as vicissitudes dos projectos coloniais e religiosos. Em alguns dos autores mais significativos (v. g. Beidelman 1982; Comaroff 1985; Comaroff e Comaroff 1991; 1992), foi, em particular, valorizada a afinidade electiva entre os projectos de evangelização missionária e a reconstrução do corpo e da subjectividade quer dos habitantes das terras de missão, quer dos próprios missionários. Por isso, não surpreende que estes antropólogos tendam a atribuir aos missionários uma vocação especial para situar as suas lutas nos campos da subjectividade. Este reconhecimento permite, ao mesmo tempo, ligar os estudos missionários a uma das questões mais influentes da antropologia contemporânea: a corporalidade e a pessoa humana e os modos socialmente diversos de as fazer e dizer.

¹ Este texto foi apresentado, numa primeira versão muito diferente, no colóquio “Ver África, Imaginar os Africanos”, realizado, em Maio de 1995, no Museu Nacional de Etnologia de Lisboa. Agradeço, em particular, a Joaquim Pais de Brito, co-organizador do colóquio, pelo desafio que então me formulou. Nesta versão mais alargada, retomo alguns fragmentos de textos de circulação universitária restrita (em especial, Valverde 1992a; 1992b) — em que as leituras críticas de João de Pina Cabral foram preciosas.

² Dentre as muitas referências bibliográficas, saliento alguns textos significativos, com uma especial referência ao contexto africanista: Beidelman 1982; Benoist 1987; Bernand e Gruzinski 1988; Blakely, Van Beek e Thomson 1994; Blanckaert 1985; Bonsen, Marks e Miedema 1990; Bowie, Kirkwood e Ardener 1993; Bureau 1996; Burridge 1991; Chrétien 1993; Clifford 1982; Comaroff 1985; Comaroff e Comaroff 1991, 1992; Duverger 1987; Garvey 1994; Gifford 1995; Goodman 1994; Hastings 1989, 1994; Hefner 1993; Huber 1988; Kabongo-Mbaya 1992; Kulp 1987; Landau 1995; Mbembe 1988; Monnier 1995; Mudimbe 1988; Oosthuizen 1992; Oosthuizen e Becken 1994; Péclard 1995; Piepke 1988; Quenum 1993; Rafael 1993 (1988¹); Raison-Jourde 1991; Rambo 1993; Salamone 1983; Salvaing 1995; Stromberg 1993; Sundkler 1960; 1961² (1948¹); Thompson 1995; Zorn 1993.

Isto é, uma temática que parece usurpar, neste final de século, o lugar da “cultura” e da “sociedade” como sujeito prioritário da indagação antropológica (cf. Taylor 1996: 201)³.

As *praxis* missionárias e a sua organização textual oferecem, assim, um excelente estudo de caso para avaliarmos os modos de experiência e de avaliação do corpo no contexto de um grupo eurocêntrico que manifesta a particularidade de uma confrontação existencial penosa e, muitas vezes, fatal com terras e hábitos diferentes. Trata-se, porém, de modos de experiência plurais, algumas vezes ambíguos e conflitivos, independentemente de o referente ser o corpo alheio e repulsivo — o dos habitantes das terras de missão — ou o corpo próprio, aquele só aparentemente familiar. Seja como for, ao invés do que Michael Jackson sugere para o caso da burguesia (1989: 121), é possível reconhecer que, entre os missionários — que, a partir da segunda metade do século XIX, constituíram sectores influentes, mesmo no seio da burguesia europeia hegemónica, em especial a sua facção colonial e imperialista —, os modos de conceber e descrever o mundo e a sua transformação não “eterealizam” o corpo. Apesar da suspeição face às surpresas do corpo, apesar da “negação do somático” quando o corpo suposto desregrado e dissoluto está em questão, apesar de a recusa da materialidade e da biologia ser a condição prioritária para a produção da utopia do reino de Deus, é também na base de uma corporalidade purificada e virtuosa — uma espécie de androginia conceptual — e de uma linguagem dominada por tropos somáticos que são pensados o lugar da Igreja neste mundo e a própria possibilidade da conversão e da salvação e, portanto, da transformação do mundo presente.

Inscrevendo-se numa longa tradição antropológica de suspeição face aos agentes missionários (cf. Bensen *et al.* 1990; Van der Geest 1990; Valverde, 1992b), Thomas O. Beidelman, em 1982, num dos livros mais influentes nesta área de estudos — e, a par da biografia de James Clifford sobre Maurice Leenhardt, também publicada em 1982, um dos textos fundadores deste novo interesse antropológico —, argumentou que as missões cristãs representaram a faceta mais *naïve* e etnocêntrica do projecto colonial (1982: 5-6). Segundo Beidelman, ao contrário dos administradores e dos colonos, que visavam fins limitados (por exemplo, ordem, tributação, lucros, trabalho barato), os missionários pretendiam uma transformação radical dos povos locais ao nível das crenças e das *praxis*: pretendiam uma “colonização do coração e da mente” e também uma “colonização do corpo” (*ibid.*: 6). Beidelman considera, assim, que o trabalho de dominação missionária privilegia a pessoa humana na sua pluridimensionalidade. Nesta leitura, é sublinhado o facto de a materialidade da dominação, ambicionada pelos diversos projectos missionários, possuir um carácter ontológico, tentando, em particular, remodelar a pessoa, os seus limites e o seu lugar no mundo. O exercício da violência colonizadora dos missionários seria, por isto, um exemplo da violência simbólica teorizada por Pierre Bourdieu (1980: 216-220). O carácter fracamente politizado destas modalidades de dominação parece inibir a articulação das mensagens e das práticas de resistência, apesar de os seus efeitos poderem ser quase indeléveis na corporalidade e na história pessoal de cada ser humano. Alguns autores, por exemplo Jean Comaroff (1985), sugeriram que,

³ A bibliografia antropológica sobre o corpo é prolixa. Seleccionei apenas alguns textos importantes na argumentação do meu estudo: Csordas 1994; Good *et al.* 1992; Jackson 1989; Scarry 1985; Shilling 1993; Turner B.S., 1992; Vincent-Buffault 1986. Para matizar esta “corrida ao corpo”, nada melhor do que ler Bynum 1995.

por este motivo, o êxito do trabalho da propaganda missionária foi, em alguns casos, tão radical que, depois de uma tradição de longas décadas de luta e crítica anticolonial, as ideias religiosas e sociais difundidas pelas denominações missionárias continuam hoje a ser influentes ou mesmo hegemónicas. E, numa perversidade quase irónica, os grupos religiosos contestários e dissidentes tendem a reutilizar os mesmos dispositivos ideológicos e simbólicos — ou as suas exactas antíteses — que sustentam os programas missionários sobre o mundo.

A despeito das limitações de algumas críticas dirigidas aos missionários - que, algumas vezes, desconhecem a relativa heterogeneidade das suas ideias e das suas práticas, em particular entre denominações católicas e protestantes, que tendem a preservar o estereótipo dos missionários como *clones* caricaturais de David Livingstone e que, fundamentalmente, subestimam a capacidade de resistência e de criatividade das populações locais ⁴ —, estes textos valorizam, assim, um aspecto fundador das *praxis* missionárias e das reflexões que os missionários articularam sobre si próprios e sobre aqueles que desejavam missionar. Ou seja, tal como notei antes, além do — ou mais do que o — trabalho de conversão religiosa, os missionários — por exemplo, pelos seus domínios electivos de acção social que são a saúde e a educação — privilegiaram a reformulação dos sistemas de incorporação e as dimensões mais íntimas e obscuras da subjectividade e de um conjunto de *praxis* corporais cuja importância, em termos da reprodução das relações de poder só mais recentemente foi sublinhada (cf. Bourdieu 1972, 1980; Foucault 1976, 1984a, 1984b). Em suma, a ênfase missionária nos domínios da subjectividade e do corpo e a utilização de um discurso baseado em conceitos morais e metafísicos, que anunciavam a salvação futura e que podiam esboçar mesmo “um sentido de eternidade no presente” (cf. Murdoch 1987: 6) — um presente muitas vezes opressivo para os habitantes locais —, cumpre a função ideológica da moralidade, nos termos de Max Horkheimer: a transposição de problemas socioestruturais para as vidas interiores dos indivíduos (cf. discussão em McCarthy 1994: 24 ss.).

Porém, a componente politizada e, por vezes, repressiva das práticas e das avaliações sobre o corpo que encontramos, de um modo generalizado, entre os missionários até aos anos 1960 não deve fazer-nos deslizar para o maniqueísmo. É necessário interler esta componente com os trajectos problemáticos e, muitas vezes, angustiados de pessoas — os missionários — em mundos real ou imaginariamente hostis. E a articulação do corpo com a linguagem é, neste aspecto, importante. De facto, a corporalidade e os recessos da pessoa humana — conceptualizados segundo os cânones judaico-cristãos que insistem na fissura ontológica entre o interior e o exterior do ser humano — fornecem,

⁴ Os textos recentes permitiram revalorizar a experiência dos habitantes das terras de missão, sendo notado, de uma forma quase constante, o modo decididamente estratégico com que muitas populações ou determinados grupos sociais negociaram os recursos simbólicos e materiais oferecidos pelos missionários — desde a educação e a saúde a meios logísticos militares, gerindo, algumas vezes habilmente, as rivalidades entre diferentes denominações missionárias (cf. o excelente Hastings 1989, e os inevitáveis textos dos Comaroff). Ou seja, e circunscrevendo-me ao contexto regional deste artigo, as populações africanas não foram sempre receptáculos passivos do trabalho da missão. Se a mensagem cristã, em muitos casos, se articulou com a imposição de formas políticas opressivas — explorando a mistificação de uma indistinção entre a supremacia do capital político e económico das potências coloniais e o valor ontológico do cristianismo —, as leituras e reinterpretações locais foram também marcadas, em muitos casos, pela criatividade, resultando na proliferação de sincretismos, mobilizando, por vezes, formas de resistência mais ou menos violenta e, finalmente, provocando situações irónicas que, algumas vezes, assim foram apercebidas pelos seus protagonistas.

em profusão, metáforas e linguagens por vezes sofisticadas para os missionários analisarem as suas experiências. Devo acrescentar, em ligação com uma concepção pragmática da produção linguística (cf. Crapanzano 1992: 301) — que admite que a linguagem, os seus significados e as suas sonoridades podem gerar, potencialmente, efeitos de transformação no real de que fazem parte e que, ao mesmo tempo, reexprimem —, que as narrativas missionárias são mais do que simples estórias mais ou menos interessantes. Em muitos casos, elas são o lugar de refundação e de reenergização da *praxis* social missionária que nelas reencontra um conjunto de prescrições programáticas para não só tornar coerentes e legitimar as acções passadas — que, a despeito da sua complexidade existencial, são relidas na base apriorística do pensamento cristão que retira, em parte, a sua eficácia de legitimação da sua longevidade duplamente milenar —, mas também para orientar as acções presentes e futuras. Seguindo a sugestão de Victor Turner (1974: 67-8), na sua notável leitura da morte do bispo inglês Thomas Beckett, sobre a importância dos *root paradigms*⁵, admito que há ideias particularmente influentes que, por vezes, nos podem impelir, fatalmente, a adoptar projectos de morte que outros já praticaram, no passado, e que outros celebraram pela oralidade e a escrita. Em suma, paradigmas que, como foi o caso de muitos missionários, nos podem impelir a partilhar a familiaridade trágica de uma comunidade de sofrimento dotada da força do tempo longo.

Cristianizar, civilizar, portugalizar!

Neste texto, em que valorizo o lugar central de um conjunto de reflexões de missionários sobre a qualidade das pessoas e, em particular, da sua corporalidade, tomo como meu “campo de coerência” (cf. Muchembled 1991: 129) diversas narrativas, redigidas por missionários portugueses e estrangeiros⁶, sobre as ex-colónias portuguesas de África, no período que vai dos anos 30 ao início dos anos 60. A minha preocupação aqui não é refazer uma história linear dos trajectos missionários e sim notar como, além da maior ou menor efervescência dos acontecimentos quotidianos, há determinados modos da acção humana e da sua descrição que desfrutam de uma particular resistência histórica — o que é, decerto, possibilitado por circunstâncias sociais favoráveis⁷.

⁵ Cf. a noção próxima de “argumentos [*scripts*] culturais para a acção humana” significativa na reflexão contemporânea da antropologia cognitiva (cf. Quinn 1996: 416).

⁶ Privilegio, em especial, as narrativas e testemunhos dos membros da influente Congregação do Espírito Santo — dominante em Angola e Guiné — que, em particular nas páginas da sua revista *Portugal em África* e do seu jornal *Acção Missionária*, estimulou uma invulgar reflexão missionária. De igual modo, oferecem informações significativas os membros da Missão do Sagrado Coração de Jesus, os chamados Combonianos — por referência ao seu fundador Daniel Comboni (1831-1881) —, em especial na revista *Além-Mar*, que, desde 1956, data da sua fundação, até aos nossos dias, tem sido uma publicação com uma larga divulgação em Portugal — e das Missões Franciscanas muito activas em Moçambique (cf. Lopes 1972). Existem, além disso, numerosas denominações missionárias católicas com graus de importância diversos, o que pode ser avaliado no *Anuário Católico do Ultramar Português* (1960), organizado pelo padre Albano Pedro e publicado em 1962.

⁷ Em todo o caso, é fundamental sublinhar que estes cerca de trinta anos correspondem a uma espécie de *pax lusitana*, sob a égide do Estado Novo salazarista, que inicia com projectos de reedição de um Portugal rural em África e fecha, nos anos 50, com tentativas de desenvolvimento económico que viriam a ser aceleradas pelos esforços de guerra a partir dos anos 60 (Clarence-Smith 1990; Newitt 1981; Pereira 1986).

A ideologia missionária católica portuguesa, no período histórico seleccionado, que, no caso português, corresponde à vigência do Estado Novo anterior à irrupção das guerras coloniais, pode ser caracterizada, em termos gerais, pela confluência de três constelações de ideias que designo de paradigmas: (1) o paradigma da primitividade que, emergindo no século XIX, qualifica um conjunto de populações, em particular as africanas, como “primitivas”, ou seja, como a antítese do modelo da civilização burguesa eurocêntrica (cf. Kuper 1988; Mudimbe 1988); (2) o paradigma do sacrifício e da redenção que tende a enquadrar o trabalho do missionário como uma imensa dádiva, realizada em circunstâncias difíceis, podendo levar à morte, e que visa a salvação dos africanos e, como corolário, a salvação do próprio missionário; em alguns casos, a consequência é um exercício de auto-heroicização do missionário; e (3) um paradigma ajustado à situação colonial portuguesa que é traduzido na descrição frequente do projecto missionário católico como um trabalho simultâneo que visa cristianizar — ou antes catolicizar —, civilizar e portugalizar.

Este último paradigma foi celebrado por um vasto conjunto de textos e possui uma longa genealogia iniciada no século XIX. O pressuposto que fundamenta tal longevidade — e que solidariza personalidades de quadrantes ideológicos diferenciados, mas todos crentes na importância do colonialismo português — foi aquele formulado, em 1944, pelo padre Clemente Pereira da Silva: “E o Terceiro Império é um facto, um facto glorioso para o qual é preciso chamar a atenção de todos os filhos de Portugal, porque, sem a colaboração de todos eles, não poderá firmar-se, organizar-se, desenvolver-se” (1944: 7); a vocação portuguesa é “*universalmente humana e fundamentalmente missionária*, (...) [os seus] esforços visarão sempre a evangelização e civilização dos povos inferiores, especialmente daqueles que a Providência Divina confiou a Portugal, na convicção da unidade fundamental da Raça Humana, para além das distinções acidentais de cabeleira, de lábios ou de pigmentação” (*ibid.*: 9). Na realização da vocação portuguesa no mundo, os missionários seriam cruciais, “sabido como é, nem hoje nenhum espírito desempoeirado o nega, serem as Missões Católicas Portuguesas o primeiro e mais eficaz meio de civilização ultramarina e, portanto, de engrandecimento de Portugal” (*ibid.*: 9).

Este conjunto de ideias foi quase hegemónico ao longo do período estudado apesar dos usos diferentes por parte dos missionários individuais, apesar de esporádicas figuras religiosas e, em particular, missionárias claramente dissonantes, que surgem sobretudo a partir dos anos 50, como, no caso português, o cônego Manuel das Neves, presumível cérebro do assalto às prisões de Luanda em 4 de Fevereiro de 1961 — que representaram o início da luta armada anticolonial em Angola (cf. Agualusa 1996: 107-8) —, e D. Sebastião Soares de Resende, bispo da Beira entre Dezembro de 1943 e Janeiro de 1967. Estas ideias começaram a ser questionadas e a perder importância só a partir dos anos 50 e 60 com as profundas mutações intelectuais e políticas — em especial as independências de muitos países africanos — deste período. Nesta conjuntura, foi também fulcral a realização do Concílio Vaticano II, que levou a importantes transformações no próprio interior das fileiras missionárias católicas com a progressiva implantação das teses da “*inculturação*” que ensaiaram formas de colaboração ou mesmo de fusão entre os modelos católicos ortodoxos e os modelos locais ditos “*tradicionais*” (cf. Hastings 1989). Até esta viragem, a influência dos referidos paradigmas foi funda-

mental, a despeito de algumas exceções, nos modos de cognição dos missionários sobre os africanos, sobredeterminando os processos de conhecimento, descrição e interpretação das populações das terras de missão — o que é evidente, umas vezes de forma visível em textos decididamente etnocêntricos, outras vezes funcionando como um sub-texto que suporta descrições aparentemente mais liberais. A influência destes paradigmas foi também, obviamente, relevante ao nível da acção social, no modo como os missionários organizavam o seu comportamento e, em particular, como interagiam com os africanos.

É com base neste quadro intelectual que melhor poderemos compreender um dos temas mais constantes nos textos missionários deste período, isto é, o corpo concebido, de forma mais ou menos articulada, como uma espécie de *tabula rasa* que podia ser manipulada, moldada, destruída mesmo, de modo a ser alcançado o objectivo estratégico fundamental da missão — a redenção, obtida, no caso dos africanos não cristãos, pela conversão, que permitia o acesso ao reino de Deus. A biologia do corpo — ou antes, do corpo concebido à luz da cultura cristã e eurocêntrica — e o seu papel poderoso como referente simbólico originam, na concepção missionária e, mais em geral, católica do mundo, uma linguagem e uma materialidade que são importantes não só para a comunicação e a acção social neste mundo, mas também para a instalação de utopias neste ou num outro mundo. O corpo como objecto simbólico e pragmático, é um *locus* fundamental, embora não o único, para os missionários agirem e pensarem a utopia, quer aquela que corresponde ao reino de Deus, quer aquela, típica de uma fracção do colonialismo português, influente nos anos 50 e 60, que corresponde à tentativa de criação de um mundo luso-tropical (cf. Freyre 1958). Nos textos missionários, são também importantes processos simbólicos que se articulam com o corpo: a reconstrução da ligação entre o sexo e o género; operações intelectuais — e, obviamente, político-morais — que reconfiguram, simbolicamente, a escala do corpo, por exemplo, a reconceptualização de homens e mulheres como crianças, ou que reconfiguram o próprio estatuto ontológico dos seres humanos africanos, confundindo-os, por exemplo, com a animalidade e o diabólico e excluindo-os da temporalidade.

O corpo como lugar de salvação: o corpo sacrificial e a metáfora do corpo andrógino

No caso dos missionários, à semelhança do que ocorre com outros religiosos, mas talvez de uma forma mais dramatizada, o cristianismo reorganiza a biografia dos indivíduos segundo um cânone geral ou, se se quiser, justapõe uma biografia supra-individual — que tem a ver com uma espécie de “corpo espiritual” — à biografia singular de cada indivíduo. O missionário nasce com a “chamada” para a vocação que pode suceder em qualquer momento da sua vida: pode ser uma “chamada” mística, em que o corpo é preenchido por uma espiritualidade acrescida, ou, por exemplo, a “chamada” de África, o que sugere, para além do nível da convicção, o fascínio da viagem presente em alguns missionários; ele cresce pelo sofrimento, pelas dificuldades experimentadas em climas tropicais, pelas doenças, pelos encontros e desencontros com as populações locais; e o missionário, nos casos mais graves mas mais libertadores, volta a renascer, em

termos espirituais, quando se extingue a sua vida terrena, em particular nos casos do martírio.

Noto que o martírio não depende, necessariamente, nas narrativas missionárias deste período do século XX, de uma experiência violenta infligida por inimigos reais: podia ocorrer no leito e mesmo na Metrópole (cf. Valverde s.d.). Em alguns casos, podia ocorrer uma curto-circuitagem dos três momentos referidos: a morte de um simples postulante a missionário sem qualquer experiência de África ou de outros continentes podia ser narrativizada como um sacrifício pleno. Nos anos 30 e 40, as páginas da imprensa missionária foram percorridas por um tom fortemente necrológico. Os obituários ou lutuosas incluíam, por vezes, descrições intensas e melodramáticas da agonia, que retomavam não só uma característica narrativa da época, que é reconhecível em outros universos culturais da sociedade portuguesa, mas também glosavam o tema crucial do cristianismo, a associação simbólica entre a morte e o renascimento.

Um excerto de uma descrição prolixa da morte de um espiritano, em 1949, confirma-o:

Dando-se-lhe a beijar o crucifixo, os seus olhos febris tomaram uma placidez e brilho de agonia e êxtase. Parecia que Cristo agonizava nele e que ele com uma fé ardente vivia muito unido à vontade do Senhor, mesmo quando o purificava do crisol da dor (in *Acção Missionária*, 119, Novembro de 1949: 6).

A morte do missionário é, assim, conceptualizada como uma *performance* em que o moribundo e Cristo se confundem, onde no espaço infinitamente pequeno do corpo do missionário se reproduz o sacrifício redentor de Cristo que visa a purificação do espaço infinitamente grande do mundo. A morte, na discursividade missionária — de acordo com uma influente matriz cristã —, é fecundadora quer para o indivíduo que se extingue, quer para aqueles que lhe sobreviveram. Em 1943, a morte de três missionários no naufrágio do *Afrique* foi assim descrita:

[A] olhos que só vêem superfícies, pareceu a perda de uma grande soma da potência apostólica: de facto redundou em enchentes de vocações decididas (...) E daqui a anos não serão dúzias de brandões animados e espirituais que se moverão do Tejo a incendiar de amor as selvas onde reina a sombra, serão centos de almas irmãs que voarão de aqui para atear ao longe o fogo da Divina Caridade” (Correia 1943: 6).

Podemos, além disso, encontrar diversas ilustrações gráficas do simbolismo da morte como factor poderoso de missionação: por exemplo, uma criança negra ajoelhada diante de uma campa de um missionário na qual está uma cruz que fulgura raios de luz (in *Acção Missionária*, 37, 1943).

Os missionários ofereciam-se para prodigalizar a luz e a salvação aos pagãos, “pequeninos entre os mais pequeninos dos irmãos de Cristo” (Moura 1947: 58). Seguiam, assim, o preceituado por São Mateus: “Ide e ensinai todos os povos, baptizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mateus XXVIII, 19). Era um acto consciente de redenção dos próprios missionários, porque se verifica “a preferência do Senhor pelos mais pequeninos de Seus Irmãos, aceitando como feito a Si próprio, o que a eles se fizer, tomando como negado a si próprio o que a eles se negar” (Moura 1947: 57). Mas era,

fundamentalmente, um acto de generosa caridade, resultado do “remorso colectivo”. Na expressão do padre Agostinho de Moura, “poderá algum católico contemplar conscientemente o mundo pagão, sem que o remorso da caridade cristã lhe dilacere a alma?” (*ibid.*: 80).

Este exercício de caridade cristã significou, em alguns casos, a morte mais ou menos heróica do missionário. Filiando-se no binarismo entre o corpo e a alma — ou a mente —, característico da civilização ocidental, em que o segundo termo é moralmente superior ao primeiro, o trabalho e o discurso missionários tomaram, como notei, a materialidade biológica como um *locus* fundamental de intervenção — nos casos extremos, pela erosão ou pela destruição — para tentar produzir a utopia do reino de Deus. Um modelo que, é importante sublinhá-lo, não é um mero artifício ideológico ou o resultado de uma qualquer astúcia. Para além de ser informado pelo paradigma da vida e morte dos mártires — onde o sofrimento e a dor são transfigurados em princípios de prazer (cf. Le Breton 1995: 173-184; Synnott 1993: 11ss.) —, ele pode influenciar a acção real dos indivíduos. Este modelo ajusta-se à experiência real dos missionários em África: embora falíveis, as estatísticas oficiais, publicadas no jornal *Acção Missionária* (n.ºs 37, 1943: 3), indicam que, entre 1845 e 1875, a média da vida missionária dos padres do Espírito Santo era de 31 anos e meio, de 1875 a 1910 de 37 anos e 4 meses, de 1910 a 1930 de 46 anos e meio.

Neste modelo do corpo santo, o corpo está disponível para a usura e a destruição sacrificial, porque está subjugado pela mente e pela alma — e, por isto, aliás, não pode ser confundido com o suicídio, a autodestruição voluntarista resistente aos modelos da acção colectiva católica. Esta é uma versão extrema do modelo do corpo civilizado europeu — ou antes do corpo masculino burguês —, que emergiu, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX (cf. Vincent-Buffault 1986): um corpo civilizado, disciplinado, regulado nos orifícios e nas fronteiras com o exterior, nas suas manifestações emocionais e, em particular, controlado pela razão, por essa “substância insubstancial” como ironizava Norbert Elias (1994: 81), que é um dos grandes legitimadores da suposta superioridade da civilização ocidental.

A plasticidade metafórica do corpo e a sua disponibilidade para uma poderosa polivalência semiológica é notória numa outra versão benigna da sua utilização nas narrativas missionárias que opera a reificação dos corpos santos dos mártires. A Igreja e o seu lugar no mundo são pensados, em alguns textos, na base de um corpo assexuado. O corpo disciplinado, em que o sexo e os incidentes imprevisíveis da biologia são domesticados, transforma-se numa máquina metafórica eficaz. A androginia conceptual oferece uma metáfora perfeita para pensar a desejável perfeição institucional da Igreja. Um exemplo é a concepção de Silva Rego, um dos teóricos da missionologia mais influentes, nos anos 1950 e 60, em que a Igreja é organizada segundo a metáfora da pessoa. Para além da “alma”, a Igreja possui uma estrutura anatómica:

Constitui o corpo da Igreja tudo quanto se pode abranger normalmente com os olhos e os outros sentidos: os sacramentos, o culto externo, o regime de governo, etc., etc. (...) Considerados conjuntamente, o corpo e a alma formam uma sociedade, isto é, a *pessoa moral e social viva da Igreja*, cuja cabeça é o próprio Cristo. Por outras palavras: o Corpo Místico de Cristo, o reino de Deus, que, embora não sendo deste mundo, neste mundo existe (1961: 44).

Corpos suspeitos, corpos fragmentados, a sexualidade

A estes modelos benignos da metáfora corporal contrapõem-se, nas narrativas missionárias, concepções do corpo dos africanos como um corpo do mal ou, na melhor das hipóteses, como um corpo primitivo ligado a uma mente infantil — o que se liga à instabilidade e à insuficiência morais que os missionários atribuíam aos africanos em consequência, em muitos casos, da irrupção, para eles perturbadora, da sexualidade. Daqui decorre a suspeita sobre a qualidade humana dos africanos e a discussão polémica sobre os seus atributos selvagens. Estas concepções evolucionistas filiam-se na hipótese do criminólogo italiano do século XIX, Cesare Lombroso, segundo o qual tanto o corpo do criminoso contemporâneo como o corpo primitivo seriam sobrevivências fossilizadas do início da história da humanidade: o corpo do mal é um corpo suspenso no processo de evolução, teria uma “temporalidade doente” na expressão do psicanalista Jean-Michel Labadie (1988: 27). No caso das mulheres — e tanto mais no caso das mulheres africanas —, Gustave Le Bon concluía, em 1879, com base na medição de treze crânios, que elas “representam as formas mais inferiores da evolução humana e estão mais próximas das crianças e dos selvagens do que um homem adulto e civilizado” (cit. in Shilling 1993: 45).

No seio dos missionários católicos, tal como no seu exterior, a discussão sobre o carácter selvagem ou não dos africanos manteve relevância cognitiva em pleno século XX. Um missionário espiritano, o padre Domingues, confirmando implicitamente esta relevância, sentiu-se obrigado a escrever, embora num tom paternalista, que

aproximando-me dos indígenas de África e mesmo de São Tomé, nunca encontrei os selvagens de que ouvia falar; todos me mereceram simpatia e, dos que tive ao meu serviço, tenho mesmo gratas recordações. (...) Estas criaturas que assim mostram o vivo desejo de civilizar-se, segundo a sua própria expressão, imitando o branco (o português) e esforçando-se até onde podem por se lhes assemelhar, mas excedendo muitos em muitas aptidões, não podem ser considerados selvagens (1943: 7).

Esta foi, porém, uma questão que atraiu a polemização. Seguindo uma argumentação oposta, o padre António Dias Dinis, em 1951, enunciou as vulnerabilidades e os vícios que acometem o “homem primitivo” e que deveriam ser erradicados a fim de ser assegurado o êxito da missão:

O africano selvagem ou indígena tem corpo e alma como nós, porque é membro da una espécie humana; é filho de Deus como nós, pela criação; tem direito às mesmas felicidades, temporais e eternas; também por ele sofreu e morreu Cristo; enfim, não lhe cabe a culpa de ter ficado estagnado em determinado estágio evolutivo da Humanidade, enquanto a civilização ariana lhe passou pelo Norte do continente (...). Mas, se o primitivo é homem como nós, ele não é, porém, ser humano, no significado preciso do termo; quero dizer: homem verdadeiramente consciente e livre (1951: 2). Pagãos e selvagens nas ideias, nos trajes e nos lares, os Africanos não o são menos nos campos e em todas as suas ocupações e desocupações sociais. Indolentes por natureza, entretêm-se sobretudo com a ociosidade, mãe de todos os vícios, e, frequentemente, também com a embriaguez, fonte do maior aviltamento e entorpecimento (1951:19).

O trabalho missionário, portanto, além da sua intervenção no plano da reconstrução da individualidade e da subjectividade, visaria também eliminar os vícios morais que assediam os “Africanos” de modo a transformar o seu papel nos processos de produção e, assim, adequar a sua *praxis* económica às necessidades materiais das instâncias coloniais. A construção da alteridade na versão da “primitividade” concebe-a como o lugar do império das paixões e dos sentidos, do desregramento inquietante da economia libidinal. Por isso, os esforços da missionação, pelo menos ao nível programático ideal, convergem na tentativa de instaurar a disciplina e a contenção a todos os níveis: nas palavras, nos gestos, na sexualidade, no trabalho e, em geral, nos hábitos corporais quotidianos. Estas questões são reconhecíveis no modo como, em geral, os missionários representam e reflectem, no período em análise, os temas da sexualidade, da mulher e da criança. Trata-se de representações e reflexões que o leitor pode reencontrar em múltiplos textos, com um carácter obsessivo e monótono, o que é um índice da sua hegemonia ideológica.

O caso das reflexões sobre a feminilidade é exemplar. Além da previsível associação da mulher ao corpo da tentação, podemos encontrar narrativas que pensam a mulher por relação à temporalidade e à própria (im)possibilidade da transformação do mundo. Pelo facto de, como é evidente no texto seguinte, a mulher ser considerada como “psicologicamente” conservadora, sendo, de algum modo, rejeitada a sua inscrição no tempo, ela emerge como o baluarte privilegiado da primitividade. Tanto a mulher como a sociedade primitiva são, conceptualmente, localizadas no princípio da temporalidade, parecendo constringidas a uma infundável repetição de si próprias. Tal é evidente na afirmação de 1946 do bispo de Lourenço Marques, D. Teodósio Clemente de Gouveia:

Nos países católicos da Europa atribui-se à mulher o baluarte de melhor defesa contra as ideias novas de anarquia social e de descristianização das famílias.

O mesmo facto psicológico se dá em África com a mulher indígena. É esta quem oferece maior resistência à evangelização e se opõe mais tenazmente a todo o esforço civilizador. Obcecada pelos preconceitos da raça, da superstição, e com o coração escravizado a um atavismo secular, a mulher indígena é um peso morto contra o qual naufragam belas e arrojadas iniciativas de civilização cristã (1946: 10).

No caso da teorização missionária sobre a mulher africana, descobrimos, assim, uma significativa proximidade conceptual entre a primitividade e o feminino que, assim, passivo ou conservador, representa o cerne da própria primitividade: ambos des-temporalizados e no limiar entre o universo cultural (cristão) dos seres humanos e a animalidade. As mulheres e, em geral, os “primitivos” possuem, nesta teorização, um estatuto ontológico ambíguo. Por isso, em textos religiosos e puritanos, era possível a representação iconográfica da nudez feminina que seria insustentável no caso da mulher branca: essas imagens da nudez figuravam seres humanos rudimentares ou mesmo seres excluídos da humanidade.

Os modos de narração da sexualidade são, de algum modo, a transposição para a escrita da relação iconográfica com a nudez: a linguagem, tal como as imagens, pode operar como um dispositivo de reinterpretação e, no limite, de apagamento ontológico da sexualidade. Nos textos missionários, o sexo, quando não é meramente excluído da economia textual, tende a ser reduzido a uma manifestação do pecado e a retórica

utilizada para o descrever baseia-se em clichés negativos e exorbitantes. É frequente a omissão narrativa do sexo que é consagrada pela expressão favorita de que “não há palavras para descrever” tal ou tal questão indecorosa. Mons. Luiz Keiling, um missionário alsaciano que evangelizou em Angola, escrevia, em 1934, a propósito de um povo local: “Infelizmente, os Bienes são de uma moralidade ultra-relaxada e de uns costumes que nem em latim se podem contar” (1934: 26). No caso da sexualidade, esta retórica, baseada em estereótipos e em dispositivos de omissão, pode funcionar como um instrumento de dessexualização discursiva. Ou, mais rigorosamente, como uma estratégia de categorização do mal do sexo segundo estereótipos culturais europeus, pelo que aquele, ao ser deste modo identificado, pode ser mais facilmente combatido.

Porém, as estratégias retóricas e ideológicas dos textos missionários não se limitam a uma linear dessexualização discursiva. Parece ocorrer, de modo complementar, uma deslocação do discurso da sexualidade onde ela se desenvolve, para outros domínios onde a sexualidade só pode ser exercida metaforicamente. Tal é visível nas expressões comuns — que possuem, além disso, um conteúdo economicista e militar — utilizadas para descrever a missão como a “conquista” e a “posse” de terras, de gentes e de almas. O missionólogo Silva Rego escrevia: “Não interessa possuir terras e riquezas, se se não possui a alma dos seus habitantes” (1962: 41). A utilização do termo “posse”, com as suas conotações sexuais e económicas, não é irrelevante. Sinaliza a feminização dos outros africanos, o que se liga à passividade que, em muitos contextos, lhes é atribuída. Esta manipulação em termos de género retoma, aliás, uma tradição intelectual europeia com um longo passado. Por exemplo, no discurso protocolonista desenvolvido com a descoberta da América, as regiões do Novo Mundo foram, muitas vezes, conceptual e iconograficamente feminizadas e os fenómenos da exploração e do povoamento foram também sexualizados (cf. Montrose 1991).

Se a conquista missionária é vertida, em termos discursivos, na linguagem sexual e económica da posse — onde os missionários são os potenciais “possuidores” —, há um outro conjunto de proposições que operam uma inversão metafórica. Refiro-me à imagem da “África Voraz” (cf. Sório 1956: 20), do continente hostil onde muitos missionários perderam as suas vidas. Esta imagem, além do seu mais imediato papel na comemoração da vertente sacrificial da vida missionária, tem, na minha interpretação, uma forte conotação sexual: a África, feminizada, “devora” e “possui” os missionários. A África associada, muitas vezes, ao lugar do mal e da lascívia, traveste-se na imagem do terror para o homem puritano: a imagem da *vagina dentata*, a imagem metafórica em que a morte e o mal do sexo (sinalizado pela líbido feminina exorbitante) se tornam cúmplices.

Podemos, todavia, localizar alguns textos missionários em que os trabalhos do sexo e do corpo são narrativizados. No seu livro, *No Coração da África Negra* (1947), o missionário espiritano Augusto Maio, depois de 187 páginas modeladas sob um registo irónico e tolerante, onde ele evoca as suas deambulações pelas missões do Cubango em Angola, faz irromper a descrição de uma miragem num tom trágico e escatológico (no duplo sentido):

Regressávamos agora, cansados e doentes, com a batina coberta de pó e de suor. Atrás de nós víamos como que um céu pesado e negro, com laivos de pus e sangue: a imagem do mundo gentio que percorrêramos. Aqui e além, uns pontinhos de luz a tentarem rasgar o manto da escuridão: as escolas cristãs.

E então, como em visão apocalíptica, representou-se-nos um quadro de indizível tragédia. É um batuque infernal ecoando, ora lúgubre e dolente, ora diabolicamente frenético. Os tocadores parecem fantasmas do Inferno, chamejando sarcasmos e lubricidades. A dança não se descreve. O ambiente é uma penumbra afogueada. Envolve tudo uma nuvem de vapores de carne e bebidas alcoólicas. A comandar tão terrível espectáculo, os feiticeiros em gargalhadas satânicas. Olhos vermelhos; penachos de plumas; rosto sarapintado de cal e vermelhão. À cinta pelas variadas; ao peito e nas mãos amuletos vários: unhas de onça e de leão, chifres de pequenos antílopes, excrementos de animais e até humanos, espelhos, sangue de mulher puérpera, caveiras, guizos, campainhas, manipanços... Mistura nojenta, horripilante mistifório!

Ao lado do desaforo desavergonhado de mulheres perdidas em ademanos provocadores, dançam forçadas, presas pelos braços e pelo colo, as raparigas sérias, pudibundas, a quem os comparsas despidorados vão rasgando os vestidos do recato. Elas movimentam-se ao ritmo infernal, mas choram inconsoláveis. O batuque afoga-lhes o clamor aflito. No côncavo do céu ecoa só o regougar da orgia.

Novos e velhos, adultos e crianças; todos possuídos de idêntica loucura. Aquilo é uma fantasmagoria epiléptica...

Grandes talhadas de carne, volumosas cabaças de cerveja...

Já saem de escantilhão uns sobre os outros, ébrios do espírito daquela bacanal infame, inominável. Logo se insultam desvergonhadamente e se ferem sem dó nem piedade. Atropelam os velhos, pisam as crianças, enxovalham e desprezam as mulheres e todos os fracos!

E o batuque infernal não cessa. Atroa e embebida ferozmente aquela horrenda noite de pus e sangue (*ibid.*: 188-190).

Acordámos desta miragem sombria, ao entrar na ponte do rio Cubango.

Pergunto ao P. Pedro, esfregando os olhos, arregalando as pálpebras:

— Isto foi sonho?

— Sim, um sonho, mas um sonho verdadeiro... (*ibid.*: 195).

Além dos elementos relativos às concepções missionárias sobre os sistemas de incorporação, que refiro adiante, este texto mostra que, na sua imensa curiosidade — que é também um trabalho estratégico de apropriação — pela construção da subjectividade, alguns missionários procederam a uma cooptação do domínio onírico como um lugar significativo para o seu projecto. Neste caso, o sonho restitui o sentido do real que foi obliterado pela confusão empírica produzida pelos olhos — pelo que estes percebem - e pelas palavras fugazes das conversas. É o resultado de uma desconfiança sobre a qualidade ilusória e ontologicamente incompleta da própria cognição, influente na tradição da Igreja Católica conforme a advertência de Santo Inácio de Loyola sobre a ilusão das aparências: “Esta é a atitude da mente que devemos manter: eu acreditarei que o objecto branco que eu vejo é preto se tal for a decisão da Igreja hierárquica” (in *Os Exercícios Espirituais* [1548], cit. in Synnott 1993: 138). Esta é a suspeição dos sentidos, comum em muitos autores religiosos, que se inscreve, porém, numa avaliação ambivalente, porque é também, muitas vezes, pela visão que se pode aceder à beleza de Deus. No caso dos sonhos, como o do padre Augusto Maio, em que o indivíduo reencena, no interior do seu próprio eu, o mundo e a sociedade, numa solidão intensamente habitada, não está em jogo meramente um real simulado. É antes uma espécie de hiper-

mundo não empírico, mas que verifica o mundo real e permite recuperar lucidez e legibilidade.

Acrescento, no entanto, que a valoração dos sonhos, entre os missionários, é ambígua. No contexto africanista, diversos missionários sublinharam a importância dos sonhos como os activadores da conversão individual. Mas este aspecto desconcertou, muitas vezes, o missionário. Segundo Bengt Sundkler, “os missionários ficam quase chocados por uma revolução espiritual tão importante como a conversão parecer dever-se, em muitos casos, a um qualquer sonho absurdo e não a uma decisão consciente da vontade” (1961: 267). A actividade onírica é, assim, um lugar obscuro mas activo nos trabalhos de transformação religiosa e nas suas modalidades de reinterpretação do mundo. No caso missionário, a sua apropriação é a extensão última de um processo metódico de colonização do eu orientado para a transformação do próprio mundo.

A alegoria de Augusto Maio é iluminante também sobre a avaliação negativa, comum entre os missionários deste período, sobre os sistemas de incorporação das culturas africanas. Apesar dos frequentes dispositivos de omissão — “indizível tragédia”, “dança que não se descreve”, “bacanal inominável” —, este exercício alegórico demonstra que, na ideologia missionária católica da primeira metade do século XX, os detalhes da biologia do corpo humano, os seus fluidos e as suas excreções segregam metáforas para designar a inquietação e os cenários sociais mais reprováveis. É pelo corpo e pelos seus fluxos mais ou menos discretos que este missionário faz sentido da sociedade que detesta ou que o desassossega: “aquela horrenda noite de pus e sangue” é frequentada por fluidos e fragmentos do corpo — excrementos humanos, sangue, sangue menstrual, caveiras, lágrimas; o corpo e a comunicação corporal desfiguram-se — olhos vermelhos, gargalhadas satânicas, regougar da orgia, insultos desvergonhados, batuque infernal; os sentidos são dominados pelo cheiro da carne e das bebidas alcoólicas e a carne é exibida em grandes talhadas, convocando a fragmentação e a dissolução do corpo humano: ferem, pisam, atropelam... E a sociedade é transformada na *performance* de uma doença, num imenso corpo patológico — uma fantasmagoria epiléptica em que todos, sem distinção etária, são possuídos pela loucura — e na *performance* da própria morte: a noite em que o pus e o sangue fluem profusamente.

Este caso articulado de uma descrição somatizada e biologizada de uma sociedade africana em festa — mais ou menos imaginária — mostra que a curiosidade dos movimentos do corpo e dos seus elementos está, muitas vezes, para os efeitos da descrição, associada a uma perda de contexto. As partes do corpo podem ser literalmente “desencorporadas”. O corpo torna-se no corpo grotesco que, na sugestão de Susan Stewart — que retoma Mikhail Bakhtin —, é “um corpo de partes”, em que a ordem funcional dos seus elementos é desmantelada (1984: 105). A dissolução da sociedade é congruente com uma dissolução do corpo e dos seus limites, com uma incapacidade em pensar as fronteiras do corpo como linhas estáveis (cf. Douglas 1966), porque a sobreactividade dos fluidos corporais implica a fragilidade da unidade do corpo e a sua iminente desconstrução. As metáforas do corpo fragmentado, que se parte, que se divide em pedaços e talhadas, são as mais adequadas para impregnar de *pathos* e de um sentido de morte as experiências perturbadoras de confronto com sociedades diferentes.

É elucidativo que as metáforas benignas do corpo, nas narrativas missionárias, seleccionam um corpo incólume, inteiro, reificado numa *stasis* em que os fluxos são esquecidos — um corpo imóvel que é, afinal, a negação dos princípios da vida biológica. Mesmo o corpo do missionário disponível para a erosão do sacrifício e da morte — em contraste com os modelos clássicos do sacrifício cristão que hipervalorizavam a desconstrução do corpo — é, em alguns casos, um corpo íntegro, uma “superfície impenetrável” (Stewart 112), aguardando no seu leito, mais ou menos placidamente, a morte cujos efeitos de desestruturação biológica são ignorados. A fragmentação do corpo é desvalorizada e, em alguns casos de odor de santidade (cf. Pina Cabral 1986: 230-3), pode realmente não ocorrer.

Crianças, gordos e canibais

A conceptualização do africano, nos textos missionários, não se limitou, no período em análise e, aliás, em períodos anteriores, a uma manipulação em termos de género e à sua feminização. Em alguns contextos, o Africano foi caracterizado por uma actividade exorbitante como feiticeiro, canibal, antiportuguês — uma sobre-actividade sempre negativizada e ligada a manifestações perniciosas do mal — e, em outros contextos, a conceptualização missionária envolveu uma manipulação da escala do corpo representando os Africanos como crianças, como miniaturas domesticadas do ser humano. Uma operação que não é irrelevante em termos da cognição e reinterpretção das populações africanas: como nota Susan Stewart, nas culturas ocidentais, “a miniatura, ligada a versões nostálgicas da infância e da história, apresenta uma versão diminuída e, portanto, manipulável da experiência, uma versão que é domesticada e protegida da contaminação” (1984: 69).

A conceptualização do Africano como uma criança é manifesta nas estratégias de eufemização e de infantilização que marcam a retórica missionária de alguns textos. Tal não é ideológica e politicamente inocente. A presença colonial portuguesa em África implicava, de facto, a preservação de grupos inferiores e excluídos embora subordinados e obedientes. Um desejo de dominação que, no entanto, chocava com os objectivos da missão civilizadora e cristianizadora dos Portugueses e, em particular, dos missionários: se os Africanos se tornassem cidadãos plenos, tal missão ficaria esgotada. Mons. Luiz Keiling, em 1934, notava já tal paradoxo, ou seja, a tensão entre o desejo da missão — concebida como permanente — e o seu eventual fim — quando os outros estariam convertidos. A questão é, de algum modo, resolvida pelo recurso à lógica do paternalismo, sendo os Africanos entendidos como crianças quase intemporais:

Não nos fica bem quereremo-nos iludir: se nestas obras de seminários, não raro há surpresas na Europa, não estranhemos se as aqui houver também. Um preto ficará sempre preto, enquanto não tiver algumas gerações atrás de si. Conservará ainda muito tempo o espírito criança que distingue a sua raça. É esta uma das nossas principais dificuldades, e por muito tempo ainda será imprudente dar a estes filhos da selva uma confiança absoluta. A vaidade de se ver elevado acima dos seus congéneres reaparece muitas vezes com uma instantaneidade desconcertante, em tal ou tal indivíduo, que durante muito tempo tinha um comportamento exemplar (1934: 122).

Este comentário denuncia os múltiplos conflitos e tensões que, sobretudo a partir dos anos 50, opuseram as estruturas eclesiais europeias, apoiadas, muitas vezes, pela acção missionária, e as estruturas eclesiais locais (cf. Hastings 1989: 21-35). É elucidativo que, em Angola, depois de D. Henrique, filho do rei D. Afonso do Congo, ordenado bispo em 1520, só em 1970 foi ordenado um novo bispo angolano: D. Eduardo André Muaca (cf. Henderson 1990: 366-7).

Este aspecto da acção missionária e, mais em geral, católica é articulado pela reiteração dos estereótipos dos Africanos como seres infantis e pela utilização frequente de eufemismos e diminutivos para os descrever. Escrevia, por exemplo, o missionário espiritano Leão Fuchs: “Que engraçadinhos os bebés dos pretos! Nas primeiras semanas são quase brancos, e pouco a pouco vão-se tornando morenos” (1950: 339). O padre André Brouchoud, missionário da missão dos Padres Brancos em Chemba (Moçambique), escrevia, também em 1950: “Os nossos pretinhos! É um prazer trabalhar por eles! (...) apesar de tudo, os nossos pretos são de facto boa gente. É verdade que não são perfeitos (se o fossem não teriam necessidade de missionários), mas temos de considerar que os seus grandes defeitos são ainda bem pequenos, se atendermos à educação que receberam, num meio sem civilização” (1950: 20-1).

Em última instância, o propósito é fazer das pessoas, que são objecto das estratégias de eufemização, agentes que celebram a sua própria eufemização num processo paradoxal de auto-eufemização — fazer dos Africanos seres obedientes e crentes na legitimidade da presença colonial, crentes em Deus e na Pátria, mas sobretudo no trabalho. Fazê-los entoar cantigas como o “Balancé, balancé” que Luís Keiling (1934: 121) escutou em Angola:

Pretos, pretinhos, cá ‘stamos
 Originários d’Angola
 Deus e Portugal amamos
 Trabalho, bem como escola.

Preta, sim, temos a tez!
 D’oiro é nosso coração:
 O peito é de português,
 A nossa alma é de cristão.

A partir dos anos 60, em parte devido às transformações políticas que ocorreram em África — as independências e as guerras de libertação implicaram uma revisão da noção do africano como um ser passivo ou infantil —, as estratégias de infantilização perdem importância. São mesmo criticadas pelo missionólogo Silva Rego que as qualifica como o “romantismo missionário”, como a “compaixão piegas pelos ‘pretinhos’” (1961: 262).

Os “primitivos africanos” são, portanto, em alguns contextos, aproximados das crianças nos planos psicológico, cultural e moral. Mas, como sublinhei, em outras instâncias, eles são tomados como equivalentes simbólicos do mal: encarnações satânicas e diabólicas, sobretudo no seu suposto frenesi carnal e canibal. Ou então podem coexistir pagãos satânicos e infantis. Na frase exemplar de Rudyard Kipling, os nativos “são meio diabos, meio crianças” (cit. in Beidelman 1982: 51). Luís Keiling evocava, estupefacto, o

relato de uma criança: “Nunca me há de esquecer a naturalidade com que me contava um dia um pretito, que uma das partes mais saborosas do corpo humano é a carne que rodeia as falanges dos dedos!” (1934: 116). Notemos, porém, que não é contraditória, na economia do pensamento colonial e missionário, esta justaposição das crianças e dos demónios. Ambos, embora de modos diferentes, são excluídos do espaço da moralidade cristã: as crianças são, nesta perspectiva, consideradas como irresponsáveis, isto é, as suas faculdades para discriminar entre o bem e o mal não estão ainda plenamente desenvolvidas — são seres amorais, marcadas por um défice da sua actividade moral; os demónios, por seu lado, são também caracterizados por uma desregulação da actividade moral na medida em que invertem a hierarquia cristã que coloca o bem acima do mal — são seres antimorais.

Notei antes a importância das metáforas da fragmentação do corpo para ser pensada, em alguns textos missionários, a dissolução social e a incerteza existencial. O canibalismo pode ser integrado neste conjunto de proposições como a sua manifestação mais radical, porque ele envolve, obviamente, a perda da unidade do corpo, a sua desconstrução antes ou depois da morte. Volto a Luís Keiling e ao seu livro notável de 1934:

Os Galangues eram antropófagos, e ainda não há muito que deixaram este costume dos antepassados. Apresso-me todavia a dizer, para honra da verdade, que, ao notar que os Galangues eram antropófagos, não quero significar que, de um modo ordinário, se saciassem de carne humana. Entretanto, nas grandes solenidades religiosas, ou seja, umas quatro vezes por ano, era de obrigação cevarem-se em carne dos seus semelhantes. Para isso, alguns meses antes da festa, enviava o soba emissários, que percorriam montes e vales à cata da vítima, que devia por força de imposição religiosa, ser uma pessoa nova e estranha à tribo. Ainda em 1909, numa viagem que fiz de Cubango a Caconda, pude presenciar uma dessas desgraçadas vítimas, e hoje, ao lembrar-me, sinto como calafrios, que me percorrem todo o corpo. (...) De repente, chega-me aos ouvidos não sei que apagado eco longínquo de vozes que disputam. Os carregadores puseram em mim os olhos, e fazendo das mãos pavilhão postaram-se à escuta. A pouco e pouco, começaram-se a ouvir algumas palavras incoerentes: *Evando, sanga ofa — Com jeitinho, senão morre*. Estava verdadeiramente impaciente por ver o que queria aquilo dizer. Em frente de nós dava o caminho uma volta quase em ângulo recto. Eis senão quando desemboca na curva um magote de gente, que marchava a passo de procissão. Ao darem comigo ali, ficaram aterrorizados como se lhes houvesse caído um raio ao pé. Levado pela curiosidade, adiantei-me para ver do que se tratava. Entre os pretos, sobressaía um, de estatura mais que ordinária e cujo bíceps demonstrava força hercúlea. Reconheci-o pelos enfeites de que usava: era o feiticeiro. Tudo o denunciava: as cabaças que trazia a tiracolo, as facas pendentes da cinta, o penacho que lhe ornava a cabeça, o respeito de que era alvo por parte de todos. Fixou em mim uns olhares capazes de infundir medo ao próprio diabo do Inferno. Os outros, como que interrogando-o com o olhar, perguntavam o que haviam de fazer: se lhes convinha avançar ou parar, até que eu me houvesse retirado com os meus. Cada vez compreendia menos o que queria dizer semelhante ajuntamento, quando consegui descobrir no meio daquela gente uma espécie de casa ambulante, feita de ervas, que marchava a compasso, muito devagar. Firmo-me bem, e descubro dentro um vulto... Horror! Pois é lá possível que uma pessoa possa engordar tanto, como aquele desgraçado que em face de mim tinha? Não conheço em português palavras capazes de traduzirem um fenómeno daqueles. Qualquer exemplar de cevados alentejanos fica muito aquém

daquele homem! Deu-me um desses ataques de riso, como talvez nunca antes conheci, e se não me deixei dominar por ele foi porque um dos meus carregadores, que me lera na fisionomia todas as impressões, se chegou para junto de mim e me segredou ao ouvido: *É uma vítima humana.*

Ao primeiro pasmo, sucedeu a compaixão. Sim: compreendi. Já tinha ouvido contar que, quando esta gente prepara um sacrifício humano, é a pobre vítima mutilada: fecham-na depois num quarto e aí lhe dão de comer e beber com abundância, fazendo-lhe engurgitar à força os alimentos, se o desgraçado, cômico do que o espera, se recusa a engoli-los. A princípio há-os e quase todos, que não querem comer; servem-lhe neste caso uma beberagem que priva o mortal do uso pleno das suas faculdades e em seguida, se ainda por acaso faz oposição, lá estão as pancadas, que se encarregam de vencer a vontade, e ele come só com avistar o azorrague diante dos olhos. Sem querer, pensei que os cevados não comem contra vontade, e a quem ali estava haviam obrigado a engordar, mesmo sem ele querer. Enquanto tinha consciência dos seus actos, bem sabia o desgraçado, para que lhe forneciam tanto alimento. (...)

Sabendo eu que o preto, dum modo ordinário, é medroso, quando se vê em face dum homem armado, tomei a resolução de assumir a defesa do desgraçado. Porém, mal tinha abrido a boca para falar, vi o homem gordo esgazear muito os olhos e ruir no chão, como massa inerte. Estava morto. Sufocara-o o excesso de gordura (1934: 110-2).

Neste relato, é-nos oferecida, entre outras coisas, uma apreciação — invulgar nos textos missionários — sobre o corpo obeso e hipertrofiado. Ele contrasta com o corpo previsivelmente musculado do feiticeiro, “cujo bíceps demonstrava força hercúlea”. Um contraste, fulcral nesta descrição, que é organizado entre a ausência e a presença do movimento (existencial), entre a extrema e objecta subordinação e a autoridade temível, elementos que são consolidados pelos usos diferentes da comunicação visual entre olhos esgaseados, incapazes de aperceberem a iminência da morte, e “olhares capazes de infundir medo ao próprio diabo do Inferno”. O gigantesco aqui descrito, em que o movimento e o próprio sentido da humanidade foram suspensos, prefigura um corpo ineficaz para a socialidade humana — afim dos cevados alentejanos e marcado pela perda de consciência e inábil para a reprodução — porque, possivelmente, mutilado nos órgãos sexuais. O desventurado gordo foi transformado num órgão unifuncional, numa imensa boca, numa “superfície penetrável” por excelência, reduzido à função exclusiva da ingestão de alimentos para, a prazo, ele próprio se transformar em alimento. Ele constitui também um elemento de diferença face ao sistema de incorporação valorizado pelo regime corporal disciplinado e, ao nível programático, espartano dos missionários. Este hiperobeso materializa, na interpretação missionária, uma corporalidade excedentária e ridícula. De facto, o hiato cultural figurado por esta obesidade é articulado sob o signo da irrisão e, por isso, a sua morte, provocada pela implosão do corpo, foi anedótica. É um riso que prenuncia os modos explorados pelos manuais do Estado Novo, algumas décadas depois, em que o obeso Gungunhana era o sinónimo do africano derrotado e risível. Mas é um riso que se liga aos temores do desmantelamento do corpo que o canibalismo implica, ou seja, um dos terrores culturais mais intensos das civilizações eurocêntricas (Brown e Tuzin, 1983).

A questão do canibalismo e das suspeitas da sua prática não foi aproximada apenas na base do riso ou do pânico que pode gerar. Ela foi colocado, por alguns autores, no centro da justificação histórica do colonialismo português. Adriano Moreira

argumentou, assim, que “obrigados a pregar o Evangelho a todas as criaturas, os cristãos podiam fazer a guerra para defender o seu direito de missão e para defender os convertidos das pressões destinadas a fazê-los abjurar. A obrigação de cuidar do próximo impunha-lhes a defesa dos inocentes contra uma morte injusta e a intervenção para acabar com práticas contrárias aos ditames da humanidade, tal como o sacrifício de homens para os comer” (1960: 19). E, em 1947, Henrique Galvão publicou o livro *Antropófagos*, baseado em testemunhos de práticas canibais, supostamente verdadeiras, ocorridas no Norte de Angola nas décadas de 30 e 40. Deste modo, era reconfirmada a legitimidade da continuada presença portuguesa com vista à erradicação, em pleno século XX, de “práticas contrárias aos ditames da humanidade”.

Em busca da sociedade perfeita

Entendido como um lugar potencial do mal, o corpo do “primitivo” era o lugar de mediação entre as trevas do paganismo e a luz do cristianismo. As expressões do missionário espiritano e etnógrafo de Angola Charles Estermann, “ir às almas através dos corpos” e “fazer obra civilizadora actuando sobre as faculdades psíquicas” (1983, I: 33) nomeiam dois aspectos cruciais da reflexão e da ação missionárias. Por isso, a educação e a medicina, tão importantes na penetração missionária em África, para além da generosidade que poderia mover os missionários, têm uma fundamentação conceptual singular: é através da cura (metafórica e pragmática) dos corpos individuais que é possível a cura — na interpretação cristã — do mundo paganizado. Tanto nas missões católicas como nas protestantes, é feita uma associação explícita entre a salvação e a saúde: ambos os termos são derivados, aliás, do latino *salus* (cf. Henderson 1990: 200; e sobre as religiões cristãs como religiões de cura, Rosny 1992: 41).

As metáforas organizadoras do discurso missionário católico são, muitas vezes, como notei, somáticas e emocionais. O corpo como um todo ou fragmentos, órgãos ou fluidos do corpo — em particular o sangue —, algumas secreções como as lágrimas, o nascimento e a morte — simbolicamente associada à regeneração espiritual — são temas que, metaforicamente, permitem aos autores reflectirem não só sobre o seu próprio destino — terreno ou extraterreno —, mas também sobre o destino e a experiência dos outros e, em particular, sobre os habitantes das terras de missão. São tropos que permitem, através de uma poderosa extensão simbólica, que apaga as fronteiras entre o mundo terreno e o não lugar utópico do reino de Deus, reescrever o passado, o presente e o futuro de indivíduos cujo trajecto, à luz de um outro tipo de discurso e de outras metáforas, seria monótono. Os modelos do corpo e do ciclo de vida da pessoa organizam-se, nas narrativas missionárias, segundo uma hierarquia moral: ao modelo hiperideal do missionário que oferece, sacrificialmente, a sua vida e o seu corpo — segundo modalidades violentas ou sucedâneas e em que a erosão biológica do corpo, incólume na superfície e nos seus contornos, é narrativamente desvalorizada, em que, se quisermos, não ocorre a transição entre o corpo e o cadáver — responde o nadir do corpo desregrado do “pagão” escravizado pela sensualidade carnal e pela exuberância dos sentidos, marcado, simbolicamente, por uma espécie de instabilidade somática, porque, para a maioria dos missionários deste e de períodos anteriores, ele pode ser, ao mesmo tempo, homem, mulher, criança, diabo ou animal, e porque a corrupção moral parece induzir a iminente

desestruturção, em alguns casos metódica, do corpo em fragmentos. Aqui a debilidade da integridade moral articula-se com uma unidade corporal fragilizada em que, real ou metaforicamente, o corpo ameaça partir-se.

Apesar da diversidade e da ambiguidade que os impregna, os modelos missionários do Africano e do seu corpo invertem, na leitura missionária e, em geral, imperialista, a hierarquia ocidental entre a mente e o corpo. E é esta inversão — uma petição de princípio — que leva à suspeita ou, em alguns casos, à certeza de que o Africano não é um ser humano ou é apenas um ser humano rudimentar — uma criança. O missionário debate-se, no seu trabalho evangélico, com seres cujo corpo exorbita nas suas manifestações devido ao que ele admite ser uma mente diabólica e extra-humana — seres cujo corpo é intransigente e irreduzível à salvação; com as mulheres dotadas, na interpretação missionária, de um corpo de tentação e de uma mente rudimentar, constituindo outro obstáculo difícil; e com seres que, independentemente da sua idade, são aproximados das crianças. É este corpo infantil, simbolicamente suspenso na sua temporalidade, que vai de par com uma mente infantil e incipiente, que é o mais prometedor para a acção missionária. A ingenuidade das crianças e a plasticidade da sua mente e do seu corpo em formação parecem ser a *tabula rasa* ideal para a inscrição da mensagem missionária.

Esta intervenção material e simbólica sobre o corpo não seria, porém, no discurso missionário, apenas um trabalho com vista ao acesso à utopia do reino de Deus. No caso da missionação portuguesa, em estreita articulação com o programa colonial mais geral, visava-se também, pelo menos numa fracção influente nos anos 1950 e 60, a instalação, na África colonial portuguesa, de uma espécie de utopia luso-africana: um híbrido político-social feito, em larga medida, da nostalgia da ruralidade portuguesa de acordo com as tentativas de uma primeira fase do Estado Novo, que vai até ao início dos anos 50, de reeditar o Portugal rural em África. Uma utopia que implicava uma transformação da relação do corpo com os objectos, pela introdução de novos ofícios, e uma transformação dos hábitos corporais quotidianos.

Apesar do evidente fracasso deste projecto, ele é evocado não só na narrativa, mas também na iconografia missionárias. Para Silva Rego, tratava-se de “impregnar de portuguesismo a paisagem africana. Os estrangeiros que visitam a nossa África ficam agradavelmente surpreendidos ao verem transplantadas para a paisagem africana as nossas cidades, vilas e até aldeias, os nossos parques e jardins, hortas e pomares, hortaliças e frutas, flores e plantas, romarias e arraiais” (1962: 32). Algumas fotografias das missões em África são elucidativas: em *Portugal Missionário: Cadernos do Ressurgimento Nacional*, editado pelo SNI (s.d., presumivelmente no final dos anos 1940), podem vislumbrar-se trabalhadores africanos, com indumentárias mistas europeias e africanas, mas em ofícios europeus, evocando a ruralidade do Portugal salazarista: raparigas lavrando a terra; aprendizes de forja sob o olhar atento do ferreiro europeu; meninas fabricando cestos ou em lições de costura diante de duas máquinas postadas no terreiro da missão... O missionólogo Silva Rego não se coíbe mesmo de articular este novo projecto civilizacional em termos de novos hábitos de consumo alcoólico:

É frequente ouvir zombar da chamada colonização do barril ou do garrafão, em comparação com a colonização da máquina agrícola, que se atribui a outros nacionais. As comparações são, regra geral, odiosas. O ideal seria que emigrassem barris, garrafões

e máquinas agrícolas. O facto, porém, de estas não chegarem lá em quantidades que seriam para desejar não deveria bastar para minimizar a exportação do nosso vinho. A não ser que a nova cultura luso-africana prefira a cerveja, ou o uísque, ou qualquer álcool lá fabricado (*ibid.*: 33).

Esta reflexão, ligada a outras a que me referi antes, mostra a vontade inequívoca, fortemente política, de muitos missionários em colaborarem na transformação do mundo imediato. Um desejo que os filia numa das formas de tentativa de organização do futuro mais influentes nas civilizações judaico-cristãs: a busca da sociedade perfeita. Segundo a formulação brilhante de Isaiah Berlin,

[o] conceito da sociedade perfeita é um dos elementos mais antigos e mais perversivos no pensamento ocidental, sempre que, com efeito, as tradições clássica ou judaico-cristã são dominantes (...); há uma presunção comum subjacente a (...) doutrinas conflituais: ou seja, que uma sociedade perfeita é concebível, quer como um objecto de oração ou esperança, uma mera visão de potencialidades humanas irrealizadas ou irrealizáveis, a meta final para a qual a história marcha inexoravelmente, quer como um programa prático que a aptidão, a energia e a clareza moral em grau suficiente podem, em princípio, realizar (1991: 120-121).

Neste meu estudo, o interessante é valorizar o facto de esta vontade de transformação social estar articulada, quase definicionalmente, a uma concepção do corpo como um *locus* de transformação ou como um lugar em que as mudanças devem ser, prioritariamente, negociadas — até porque, segundo as concepções missionárias, os corpos das mulheres e, em geral, dos primitivos podem ser lugares de resistência à mudança evangélica. Em muitos missionários, a materialidade biológica, pelo que é e, em particular, por ser um referente prolixo da produção de metáforas, é um activador privilegiado da mudança das regras da socialidade⁸. Nas narrativas missionárias, a utilização profusa de metáforas somáticas é, além disso, o sinal de que a transformação da sociedade e as ambiguidades e os perigos da sociedade presente podem ser discursivamente somatizados. É uma espécie de escora metafórica que permite, por uma reclusão no corpo, uma paradoxal extensão dos modos de conhecer e interpretar o mundo mutável. A plasticidade do corpo e os seus fluxos originam metáforas que têm o movimento inscrito no seu interior conceptual e, por isso, permitem reinterpretar ou mesmo controlar o movimento existencial e, em particular, a mudança social.

Para além da ineficácia etnográfica geral dos missionários — pelo seu desinteresse ou pela rejeição irada dos hábitos estranhos —, é importante reflectir também sobre as informações que os missionários fornecem sobre si próprios. O narcisismo pontificou no período em análise. Mas ele é-nos precioso para estabelecer uma conjuntura dos trajectos históricos de concepções e práticas de auto-avaliação de um grupo eurocêntrico que evoluiu em contextos culturais radicalmente diversos que, por vezes, foram contextos de risco. Ele informa-nos, além disso, sobre os modos como os indivíduos refazem narrativamente a sua subjectividade quando ela é ameaçada, real ou metaforicamente, de

⁸ Estas sugestões devem muito às propostas de James Fernandez (1974; 1986), que sublinhou que as metáforas, além do seu papel expressivo, possuem um conteúdo experiencial fundamental na comunicação humana.

dissolução, ou seja, neste caso, informa-nos sobre a componente trágica da aventura missionária.

Uma questão diversa é a eficácia pragmática dos esforços missionários de transformação. Apesar da extraordinária influência missionária em muitos países africanos, que vem até aos nossos dias, é claro que estes esforços não resultaram sempre. Mas este é o outro lado da estória — o lado tornado obscuro pela escrita monológica dos missionários — protagonizado pelos Africanos e feito, muitas vezes, de indocilidade (cf. Mbembe 1988), resistência e, felizmente, também de ironia.

BIBLIOGRAFIA

- AGUALUSA, José Eduardo, 1996, *Estação das Chuvas*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- BEIDELMAN, T.O., 1982, *Colonial Evangelism. A Socio-Historical Study of an East African Mission at the Grassroots*, Bloomington, Indiana University Press.
- BERLIN, Isaiah, 1991 [1979], *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford, Clarendon Press.
- BERNAND, Carmen, e GRUZINSKI, Serge, 1988, *De l'Idolâtrie. Une Archéologie des Sciences Religieuses*, Paris, Éditions du Seuil.
- BENOIST, Joseph-Roger de, 1987, *Église et Pouvoir Colonial au Soudan Français (1885-1945)*, Paris, Éditions Karthala.
- BLAKELY, Thomas D., E. A. VAN BEEK, Walter, e THOMSON, Dennis L. (eds.), 1994, *Religion in Africa. Experience & Expression*, London, James Currey; Portsmouth, NH, Heinemann.
- BLANCKAERT, Claude (ed.), 1985, *Naissance de l'Ethnologie? Anthropologie et Missions en Amérique XVIe.-XVIIIe. Siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- BONSEN, Roland, MARKS, Hans e MIEDMA, Jelle (eds.), 1990, *The Ambiguity of Rapprochement. Reflections of Anthropologists on Their Controversial Relationship with Missionaries*, Nijmegen, Focaal.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d'Une Théorie de la Pratique Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*, Genève, Librairie Droz.
- , 1980, *Le Sens Pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- BOWIE, Fiona, KIRKWOOD, Deborah, e ARDENER, Shirley (eds.), 1993, *Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions*, Providence e Oxford, Berg Publishers.
- BROUCHOUD, Pe. André, 1950, "Os Nossos Pretinhos! É Um Prazer Trabalhar por Eles!", *Almanaque de S. Pedro Claver*, 20-2.
- BROWN, Paula, e TUZIN, Donald (eds.), 1983, *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, Society for Psychological Anthropology.
- BUREAU, René, 1996, *Le Peuple du Fleuve. Sociologie de la Conversion chez les Douala*, Paris, Éditions Karthala.
- BURRIDGE, Kenelm, 1991, *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- BYNUM, Caroline, 1995, "Why all the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective", *Critical Inquiry*, 22 (1), 1-33.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre (ed.), 1993, *L'Invention Religieuse en Afrique. Histoire et Religion en Afrique Noire*, Paris, ACCT/Éditions Karthala.
- CLARENCE-SMITH, Gervase, 1990 [1985], *O Terceiro Império Português (1825-1975)*, Lisboa, Editorial Teorema.
- CLIFFORD, James, 1982, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press.
- COMAROFF, Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- COMAROFF, Jean, e COMAROFF, John 1991, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa, Volume One*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- , 1992, *Ethnography and The Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.
- CORREIA, J. Alves, 1943, "Esperanças que se Transformam", *Acção Missionária*, 37, 4 e 6.
- CRAPANZANO, Vincent, 1992, "Some Thoughts on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology", in Schwartz, Theodore, Geoffrey M. White, e Catherine A. Lutz (eds.), 1992, *New Directions in Psychological Anthropology*,

- Cambridge, Cambridge University Press. (Col. Publications of the Society for Psychological Anthropology 3.), 294-307.
- CSORDAS, Thomas J. (ed.), 1994, *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DINIS, O.F.M., DIAS, Pe. António, 1951, "Obstáculos à Acção Missionária", in *I Semana de Estudos Missionários. Conferências*, Coimbra, Liga Académica Missionária/CADC, 1-22.
- DOMINGUES, J., 1943, "O que eu Vi em Angola", *Acção Missionária*, 37, 7.
- DOUGLAS, Mary, 1966, *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- DUVERGER, Christian, 1987, *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne avec le Texte des Colloques des Douze de Bernardino de Sahagun (1564)*, Paris, Éditions du Seuil.
- ELIAS, Norbert, 1994 [1989], *Teoria Simbólica*, Oeiras, Celta Editora.
- FERNANDEZ, James W., 1974, "The Mission of Metaphor in Expressive Culture", *Current Anthropology*, 15 (2), 119-145.
- , 1986, *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*, Bloomington, Indiana University Press.
- FOUCAULT, Michel, 1976, *Histoire de la Sexualité. Tome I: La Volonté de Savoir*, Paris, Éditions Gallimard.
- , 1984a, *Histoire de la Sexualité. Tome II: L'Usage des Plaisirs*, Paris, Éditions Gallimard.
- , 1984b, *Histoire de la Sexualité. Tome III: Le Souci de Soi*, Paris, Éditions Gallimard.
- FREYRE, Gilberto, 1958, *Integração Portuguesa nos Trópicos*, Lisboa, Centro de Estudos Políticos e Sociais/Junta de Investigações do Ultramar/Ministério do Ultramar.
- FUCHS, Pe. Leão, S.Sp., 1950, "Uma Questão de 'Vida ou de Morte' ", *Portugal em África*, 42, Novembro-Dezembro, 321-334.
- GALVÃO, Henrique, 1947, *Antropófagos*, Lisboa, Jornal de Notícias.
- GARVEY, Brian, 1994, *Religious and Social Change in South Central Africa 1891-1964*, Leiden, E. G. Brill.
- GIFFORD, Paul (ed.), 1995, *The Christian Churches and the Democratization of Africa*, Leiden, E. G. Brill.
- GOOD, Mary-Jo DelVecchio, BRODWIN, Paul E., GOOD, Byron J., e KLEINMAN, Arthur (eds.), 1992, *Pain as Human Experience. An Anthropological Perspective*, Berkeley, University of California Press.
- GOUVEIA, D. Teodósio Clemente de, 1946. "Duas Palavras à Laia de Prefácio", in OLIVEIRA, Américo Lopes de, 1946, *Missões e Missionários*, Lisboa, Centro de Apostolado do Coração de Maria, 7-10.
- HASTINGS, Adrian, 1989, *African Catholicism. Essays in Discovery*, Londres, SCM Press; Filadélfia, Trinity Press International.
- HASTINGS, African, 1994, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford, Clarendon Press.
- HEFNER, Robert W. (ed.), 1993, *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press.
- HENDERSON, Lawrence W., 1990, *A Igreja em Angola. Um Rio com Várias Correntes*, Lisboa, Editorial Além-Mar.
- HUBER, Mary Taylor, 1988, *The Bishops' Progress. A Historical Ethnography of Catholic Missionary Experience on the Sepik frontier*, Washington e Londres, Smithsonian Institution Press.
- JACKSON, Michael, 1989, *Paths toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- KABONGO-MBAYA, Philippe B., 1992, *L'Église du Christ au Zaïre*, Paris, Éditions Karthala.
- KEILING, Mons. Luís Alfredo, 1934, *Quarenta Anos de África*, Fraião (Braga), Missões de Angola e Congo.
- KULP, Philip M., 1987, *Women Missionaries and Cultural Change*, Williamsburg, Studies in Third World Societies.
- KUPER, Adam, 1988, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Londres, Routledge.
- LABADIE, Jean-Michel, 1988, "La pensée mise à mal par le crime", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 38.
- LANDAU, Paul S., 1995, *The Realm of the Word. Language, Gender and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, James Currey Publishers.
- LE BRETON, David, 1995, *Anthropologie de la Douleur*, Paris, Éditions Métailié.
- LOPES, F. Félix, O.F.M., 1972, *Missões Franciscanas em Moçambique, 1898-1970*, Braga, edição do autor.
- MAIO, Pe. A. Teixeira, S.Sp., 1947. *No Coração da África Negra*, Lisboa, Editorial LIAM.
- MBEMBE, Achille, 1988, *Afriques Indociles. Christianisme, Pouvoir et État en Société Postcoloniale*, Paris, Éditions Karthala.
- MCCARTHY, Thomas, 1994, "Philosophy and Critical Theory: a Reprise", HOY, David Couzens, e MCCARTHY, Thomas, *Critical Theory*, Oxford e Cambridge, EUA, Blackwell Publishers, 5-100.

- MONNIER, Nicolas, 1995, *Stratégie Missionnaire et Tactiques d'Appropriation Indigènes: La Mission Romande au Mozambique, 1888-1907. Le Fait Missionnaire 2*, Lausana.
- MONTROSE, Louis, 1991, "The Work of Gender in the Discourse of Discovery", *Representations*, 33, 1-41.
- MOREIRA, Adriano, 1960, *Ensaio*, Lisboa, Centro de Estudos Políticos e Sociais/Junta de Investigações do Ultramar.
- MOURA, Pe. Agostinho, 1947, *Remorso da Caridade*, Lisboa, Editorial LIAM.
- MUDIMBE, V.Y., 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, Londres, James Currey.
- MUCHEMBLED, Robert, 1991, "The Order of Gestures: a Social History of Sensibilities under the Ancien Régime in France", BREMMER, Jan, e ROODENBURG, Herman (eds.), 1991, *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Cambridge, Polity Press, 129-151.
- MURDOCH, Iris, 1987, *The Book and the Brotherhood*, Londres, Chatto & Windus.
- NEWITT, Malyn, 1981, *Portugal in Africa. The Last Hundred Years*, Londres, C. Hurst & Co.
- OOSTHUIZEN, Gerhardus C., 1992, *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches*, Leiden, E. G. Brill.
- OOSTHUIZEN, Gerhardus C., e BECKEN, Hans-Jurgen (eds.), 1994, *Afro-Christianity at the Grassroots*, Leiden, E. G. Brill.
- PÉCLARD, Didier, 1995, *Ethos Missionnaire et Esprit du Capitalisme: La Mission Philafricaine en Angola, 1897-1907. Le Fait Missionnaire 1*, Lausana.
- PEDRO, Pe. Albano Mendes, 1962, *Anuário Católico do Ultramar Português (1960)*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar/Centro de Estudos Políticos e Sociais.
- PEREIRA 1986, "Antropologia Aplicada na Política Colonial Portuguesa do Estado Novo", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4-5, 415-442.
- PIEPKE, Joachim G. (ed.), 1988, *Anthropology and Mission. SVD International Consultation on Anthropology for Mission*, Nettetal, Steyler Verlag.
- PINA CABRAL, João de, 1986, *Sons of Adam, Daughters of Eve. The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford, Clarendon Press.
- , *Portugal Missionário. Cadernos do Ressurgimento Nacional*, s.d., Lisboa, Edições SNI. (Editado no final dos anos 40.)
- QUENUM, Alphonse, 1993, *Les Églises Chrétiennes et la Traite Atlantique du XVe au XIXe Siècle*, Paris, Éditions Karthala.
- QUINN, Naomi, 1996, "Culture and Contradiction: The Case of Americans Reasoning about Marriage", *Ethos*, 24 (3), 391-425.
- RAFAEL, Vicente L., 1993 [1988], *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Durham e Londres, Duke University Press.
- RAISON-JOURDE, Françoise, 1991, *Bible et Pouvoir à Madagascar au XIXe. Siècle*, Paris, Éditions Karthala.
- RAMBO, Lewis, 1993, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Yale University Press.
- REGO, Pe. António da Silva, 1961, *Lições de Missionologia*, Lisboa, Centro de Estudos Políticos e Sociais/Junta de Investigações do Ultramar.
- , 1962, *Temas Sociomissionológicos e Históricos*, Lisboa, Centro de Estudos Políticos e Sociais/Junta de Investigações do Ultramar.
- ROSNY, Éric de, 1992, *L'Afrique des Guérisons*, Paris, Éditions Karthala.
- SALAMONE, Frank A. (ed.), 1983, *Missionaries and Anthropologists. Part II*, Williamsburg, Studies in Third World Societies.
- SALVAING, Bernard, 1995, *Les Missionnaires à la Rencontre de l'Afrique au XIXe Siècle*, Paris, L'Harmattan.
- SCARRY, Elaine, 1985, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Nova Iorque e Oxford, Oxford University Press.
- SHILLING, Chris, 1993, *The Body and Social Theory*, Londres, Sage Publications.
- SILVA, Clemente Pereira da, S.Sp., 1944, "Portugal em África", *Portugal em África*, 1, 5-10.
- SÓRIO, F. S. C. J., Pe. Ézio, 1956, "Primeiro Encontro com a África", *Além-Mar*, Ano I (5), 20-22.
- STROMBERG, Peter G., 1993, *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STEWART, Susan, 1984 (1993), *On Longing. Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Durham e Londres, Duke University Press.
- SYNNOTT, Anthony, 1993, *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- SUNDKLER, Bengt G.M., 1960, *The Christian Ministry in Africa*, Uppsala, Swedish Institute of Missionary Research.

- , 1961 [1948], *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, The International African Institute/Oxford University Press.
- TAYLOR, Anne-Christine, 1996, "The Soul's Body and its States: an Amazonian Perspective on the Nature of Being Human", *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, (N.S.), 2 (2), 201-215.
- THOMPSON, T. Jack, 1995, *Christianity in Northern Malawi. Donald Fraser's Missionary Methods and Ngoni Culture*, Leiden, E. G. Brill.
- TURNER, Bryan S., 1992, *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- TURNER, Victor W., 1974, *Dramas Fields, and Metaphors, Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press.
- VALVERDE, Paulo, 1992a, *Viagens no País das Crianças e dos Diabos. O Discurso e as Imagens da Primitividade na Literatura Missionária Portuguesa (1930-1960)*, Lisboa, ISCTE.
- , 1992b, *Antropólogos e Missionários. As Estratégias de Exclusão da Figura do Missionário na Antropologia Clássica*, Lisboa, ISCTE.
- , s.d., "A África Voraz. A Morte e as Surpresas do Espaço nas Escritas Missionárias da África Colonial Portuguesa, 1930-1960".
- VAN DER GEEST, Sjaak, 1990, "Anthropologists and Missionaries: Brothers under the Skin", *Man* (N.S.), 25 (4), 588-601.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne, 1986, *Histoire des Larmes XVIIIe-XIXe Siècles*, Paris e Marselha, Éditions Rivages.
- ZORN, Jean-François, 1993, *Le Grand Siècle d'Une Mission Protestante. La Mission de Paris de 1822 a 1914*, Paris, Éditions Karthala.

Paulo Valverde

Departamento de Antropologia – ISCTE
 Centro de Estudos de Antropologia Social
 e.mail: paulo.valverde@iscte.pt

In missionary narratives on colonial Portuguese Africa (1930-60), embodiment is a central subject. Biological materiality brings forth a language, pervaded by somatic tropes, which missionaries use to assess their world experience. The multifarious and even conflictive missionary models of bodiliness enable the interpretation and control of ambiguities and dangers in a changing and often hostile world. And, in a crucial way, it is largely by a praxis of reconstruction and, in limit cases, of sacrificial destruction of body and subjectivity that evangelical projects approach the transformation of present society and the possibility of redemption and the utopia of the kingdom of God.