



DULLEY, Iracema. *Deus é Feiticeiro: Prática e Disputa nas Missões Católicas em Angola Colonial*, São Paulo, Annablume, 2010, 156 pp.

Erik Petschelies
Universidade Estadual de Campinas

O livro de Iracema Dulley, resultado de sua dissertação de mestrado em antropologia social pela Unicamp, iniciou-se com um sobressalto provocado por um provérbio na língua umbundo, inserido em uma coletânea deste gênero, organizada por um padre católico em meados do século XX: *Suku onganga* (deus é feiticeiro). O objeto do estudo de Dulley são as relações entre missionários e os Ovimbundu nas missões da Congregação do Espírito Santo no Planalto Central Angolano, no período colonial, a partir do estabelecimento das missões em meados do século XIX até a Guerra de Libertação em 1961. Para isso, a autora analisa documentos, traduções e registros etnográficos localizados no arquivo da Congregação do Espírito Santo em Chevilly-Larue, na França, além das obras etnográficas dos dois principais missionários que atuaram entre os Ovimbundu, Carlos Estermann e José Francisco Valente.

Os preceitos epistemológicos mobilizados pela autora originaram-se de um debate que ocorreu no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), que culminou na publicação de *Deus na Aldeia* (2006), coletânea organizada por Paula Montero acerca do que veio a ser chamado de teoria da mediação cultural. A teoria da mediação cultural consiste em um deslocamento epistemológico do polo nativo da relação para a comunicação entre os agentes da relação, tratados igualmente como produtores de significado, de modo a diluir o dualismo antropológico



entre Nós e os Outros, na medida em que o foco são as relações estabelecidas, não os sujeitos em si.

A mediação cultural ocorre em um espaço (não necessariamente territorial, embora no livro de Dulley a missão seja tanto um delineamento espacial quanto simbólico) em que o jogo de mediações entre os agentes ocorre, mas que não estão em equilíbrio, dada a desigualdade que permeia as relações de poder. Dessa forma, invocando o que foi chamado por Pierre Bourdieu (1989) de poder simbólico, os atos de nomeação e classificação propositadamente performativos são poderes simbólicos na medida em que implicam (tentativas de) convencimento. Isto confere legitimidade para validar uma noção singular de realidade e de verdade, representada pelos agentes. No entanto, o controle das interpretações dos signos mobilizados por missionários e nativos depende de um acordo sobre o sentido dos signos, intersubjetivos por excelência. Acordo, na definição que Ludwig Wittgenstein lhe atribui (1953), ou seja, como disposição social para o estabelecimento de experiências comuns, a partir da disposição de sujeitos de universos culturais distintos em manter uma relação comunicativa. A constituição deste acordo foi denominada de código compartilhado, a partir da obra de Clifford Geertz (1978). Apesar da arbitrariedade do signo, pensar em uma compatibilização de códigos deixa entender que existe uma homogeneidade de interpretações, e que há uma intencionalidade em compactuar pelas mesmas ações simbólicas, além de não somar às possibilidades os mal-entendidos produtivos, nem as mudanças de interpretação. Todavia, a possibilidade de transformação de significados e seus usos políticos – bem como a promulgação de uma semântica legitimada – foram percebidos por Dulley, ao analisar como os signos do deus cristão e dos feiticeiros locais foram compatibilizados pelos agentes em relação.

Nesse sentido, *Deus é feiticeiro* preocupa-se em compreender o processo simbólico da produção de experiências, na medida em que as cul-





turas ou as cosmologias dos agentes não são o escopo da reflexão, mas os elementos que tornam o jogo comunicativo entre os nativos e os missionários significativos e intrínsecos às próprias relações sociais. Portanto, a análise das práticas simbólicas e das práticas representacionais da alteridade demonstra como elas selecionam os códigos capazes de produzir as traduções intelectualmente compreensíveis e aceitáveis entre os níveis de diversidade, o que afasta dualismos filosóficos, como realidade e representação, propriedades mutáveis e essência, uma vez que as práticas simbólicas resultam em/de configurações culturais não propensas às representações unilaterais, dada a sua constituição intersubjetiva e relativista.

Porque a dialética transformação-permanência da cosmologia não é o foco da análise de Dulley, nem os entendimentos nativos acerca do discurso missionário – ou a apropriação de elementos simbólicos – mas os processos de produção de categorias de entendimento através da mediação entre os agentes, é que os dualismos filosóficos dão lugar ao problema da (in)comensurabilidade das culturas (e da tradução), cuja prática é analisada através da mediação. Justamente essa relação pragmática foi chamada por Nicola Gasbarro (2006) de processo ortoprático, pois o que os missionários chamam de conversão ocorre por procedimentos práticos do cotidiano, não por convencimento intelectual.

Aí se encontra a importância que a autora dá à linguagem e à tradução como fonte privilegiada para compreender de que forma se deu a construção do Outro e do Mesmo na relação e na comunicação entre eles. Os sentidos são estabelecidos através da linguagem, cuja tradução consiste em encontrar significações correlatas ocultas na língua do outro, o que cunha a tradução como um processo de produção do Outro em sua diferença. A tradução é, portanto, o lugar em que as relações de disputa simbólica em torno da legitimidade de certos significados são perceptíveis, e sua análise leva justamente à mediação entre os agentes,





que culminou na tradução de certo termo, pois a tradução é o ato de comensurabilidade de sentidos, justamente o *modus operandi* da comunicação intercultural.

O processo de comunicação procura compreender os códigos mobilizados para tornar essa prática possível. O código é compreendido do ponto de vista da intencionalidade estratégica dos sujeitos. Seus interesses conflitantes levam a um embate simbólico a respeito do monopólio de uma *Weltanschauung*, no sentido de uma orientação cognitiva através da qual a experiência é significada. Assim, se pensa a tradução como resultado de um processo de disputas e negociações simbólicas em torno do monopólio de interpretação do mundo que revela a convenção de significação da qual os agentes são parte integrante. Ocorre então a indexação, processo segundo Marshall Sahlins (1985), através do qual o código se constitui pela associação estabelecida com a parte do campo semântico de categorias provenientes de contatos simbólicos, o que faz prevalecer os códigos com maior aptidão para a generalização. Assim sendo,

Os diversos interesses conflitantes na missão levam a um embate simbólico no qual agentes distintos disputam o reconhecimento, a imposição legítima de uma visão de mundo, de um juízo de valores, de uma percepção sobre a realidade. Trata-se, portanto, de uma disputa pelo monopólio do sentido de um determinado aspecto do mundo social, que engendra uma violência simbólica baseada na legitimação e consequente naturalização de um significado necessariamente arbitrário. Assim, o código de comunicação consiste no regime de convenções que se estabilizam na disputa. É o reconhecimento da legitimidade do código que permite a manutenção das arbitrariedades que caracterizam qualquer convenção de significação (p. 21).





O livro de Dulley se insere dessa forma em duas frentes de pesquisa. A primeira, em tomar a missão como lugar privilegiado de estudo, não apenas seus habitantes, como espaço social e simbólico de relações sociais historicamente circunscritas. A segunda consiste em analisar sistematicamente as relações entre os agentes na missão, tomando o contato cultural como o centro da etnografia, não como subsídio para as representações por parte de uma parcela da relação.

A aproximação comunicativa entre missionários e Ovimbundus ocorreu por meio de uma compatibilização de códigos, através da qual os missionários compreenderam as práticas locais como culto aos ancestrais, gerando disputas simbólicas em relação à cultura do Outro. A religião é a linguagem através da qual a comunicação intercultural ocorre, para o que necessariamente a cultura do Outro é reduzida a um campo simbólico significativo e compreensível. Como demonstrado por Nicola Gasbarro (2006), a religião é a categoria de mediação e entendimento principal nas missões, uma linguagem que estrutura a compatibilização, o lugar da redução do Outro. Assim, a comunicação – compatibilização de códigos – reduz a cultura a esferas que possam fazer sentido, e neste movimento a experiência conjunta dos agentes é aquela que cria um código cultural mutuamente (ao menos em sua forma mais idealizada) compreensível.

Dulley pondera primeiramente o lugar em que se encontram “os indígenas” nas relações entre a Igreja Católica e o Estado, antes, durante e após as guerras de pacificação empreendidas pelos agentes coloniais, analisando a legislação colonial e a criação de categorias étnicas que possibilitassem a ação estatal. Em seguida, a autora descreve como ocorreu o contato entre a Congregação do Espírito Santo e os Ovimbundo, para mais adiante se concentrar no cotidiano da missão, o lócus das interações entre os agentes. As relações diárias entre os missionários e os





Ovimbundo demonstram a forma através da qual os missionários e os catequistas (nativos convertidos) tentaram tornar o cristianismo central na socialidade entre os nativos, e como pragmaticamente esse processo ocorreu, o que é ressaltado, por exemplo, pela interferência da organização espacial das aldeias, nas relações de parentesco, nas formas de chefia e nos padrões de socialidade, comensalidade e nomeação.

Depois disso, a autora desconstrói as obras etnográficas dos missionários Carlos Estermann e José Francisco Valente (que atuaram entre os Ovimbundo entre os anos 30 e 70 do século XX) no intuito de “ter acesso ao código de comunicação resultante da relação entre os agentes a partir de registros produzidos nominalmente pelos missionários” (p. 83). Apesar das diferenças entre eles – Estermann foi doutor *honoris causa* pela Universidade de Lisboa e sua obra etnográfica é marcada pela influência do difusionismo alemão e pelo evolucionismo britânico, o que o fazia ver a alteridade através da noção de “cultura”; Valente tinha uma formação francesa, que o fazia compreender o Outro através da noção de “mentalidade” – ambos os missionários viam na catequese um projeto civilizatório. Assim, “as obras etnográficas missionárias dirigem seu foco para a língua, que daria acesso ao pensamento mais profundo desses povos, e para o ritual, onde se buscam elementos de convergência com o ritual católico e se procuram as práticas a serem combatidas” (p. 73). Dentre as práticas que necessariamente precisavam ser revistas pelos missionários estava o matrimônio pagão praticado pelos Ovimbundo, que precisava ser “evangelizado”. Esse processo de ressignificação de uma prática local através da mentalidade cristã gerou um conflito simbólico, em que

A negociação consistiu em encontrar uma ritualidade que permitisse aos diversos agentes projetar seus sentidos sobre um código de comunicação comum. O ritual de casamento permitiu o estabelecimento de uma con-





venção de significação ao incorporar elementos de todos os contextos em negociação (p. 109).

Por fim, a autora se concentra em uma análise bastante profunda das traduções empreendidas pelos missionários, pois nas traduções, e mais especificamente no entendimento do “culto aos ancestrais”, é possível compreender como “as formas de oralidade locais indexaram-se ao catolicismo e sua retórica, configurando o terreno de disputa simbólica apreensível por intermédio das fontes” (p. 112). Nesse processo de indexação de significados e da formação de convenções, a alteração de sentidos semânticos foi constante: ocorreu a umbundização de palavras do português – *opekalu* (pecado), *okilisitāwu* (cristão), *ombatisimu* (batismo), *osakalamendu* (sacramento) e *ovasentiu* (gentio), por exemplo (p. 126) – bem como a tradução vernacular de conceitos do cristianismo. Este é justamente o caso de *suku* (deus), pois na ausência de um termo correlato a “deus” em umbundo e na necessidade de escolha de um termo que pudesse traduzir a ideia da deidade cristã, os missionários concentraram-se nas noções nativas a respeito do sobrenatural, justamente a feitiçaria e os espíritos. Ao usar um vocábulo em umbundo para explicar a ideia cristã de divindade, os missionários

abriram espaço para o deslizamento de sentidos que ocorre entre as duas traduções e que possibilitou a indexação dos códigos na prática: enquanto os nomes próprios remetem um significante puro a um existente singular, sendo no limite intraduzíveis (mas também inapreensíveis num primeiro momento), os nomes comuns apontam para uma generalidade de sentido (p. 140).

A autora conclui que a equiparação de categorias e o estabelecimento de indexações, mediados pela disputa simbólica pelo sobrenatural





expressa no culto aos ancestrais e no cristianismo, configuraram uma convenção de significados em que as categorias mobilizadas são postas em relação e adquirem significados diversos, criando as condições para o convívio e para a compreensão do Outro.

Dessa maneira, o livro de Dulley contribui para a problematização da tradução nas análises antropológicas e para a teoria da mediação cultural, pois, apoiada na obra de Roy Wagner (1972, 1981), a autora não apenas sublinha a mediação como fruto da interação entre os sujeitos e como lugar privilegiado da análise – já que ela deixa de ser um recurso epistemológico de um processo cognitivo para ser o próprio lócus da cultura através da produção recíproca do Outro como a criação da cultura. Dessa forma, o encontro cultural é o lugar da mediação e da produção de significantes e de significados, criando novas convenções e sendo criadas a partir da relação entre os sujeitos. A cultura deixa de ser pensada como um ente totalizante e englobante para ser vista enquanto fruto das próprias relações, o que a torna dinâmica como a produção de significados, por ser constantemente reinventada na prática. Na medida em que na missão a religião é a linguagem através da qual os sujeitos se comunicam, a mediação é a forma através da qual ocorre a invenção do Outro e a criação da cultura, que se torna a própria mediação das diferenças e faz do entendimento das relações o *Leitmotiv* da antropologia da mediação, porque a cultura é o lugar da criatividade e a mediação é onde ocorre a sua criação.



Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre
1989 *O Poder simbólico*, Lisboa, Difel.
- GASBARRO, Nicola
2006 “Missões: a civilização cristã em ação”, in MONTERO, Paula (org.), *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo, pp. 67-109.
- GEERTZ, Clifford
1978 *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- MONTERO, Paula (org.).
2006 *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo.
- SAHLINS, Marshall
1985 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- WAGNER, Roy
1972 *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago, University of Chicago Press.
1981 *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig
1984 [1953] *Investigações Filosóficas*, São Paulo, Abril Cultural.