

ENTRE A CRUZ E A ESPADA. A QUESTÃO DA CONVERSÃO RELIGIOSA NA LITERATURA PÓS-COLONIAL

Silvio Ruiz PARADISO

Universidade Estadual de Londrina- UEL (Apoio CAPES)

silvnhoparadiso@hotmail.com

Resumo: O jogo binário de poderes no âmbito das literaturas pós-coloniais chega a ultrapassar as esferas políticas, culminando em áreas sensíveis e problemáticas do cenário colonial, como por exemplo, a religião. Na tentativa de controlar a situação e manter a hegemonia, os colonizadores cristãos empenhados em trazer a fé e a ‘civilidade’ aos nativos propõem uma estratégia bastante profícua – a conversão – um eufemismo para a estratégia colonial de aculturação, que anula e controla o sujeito da colônia. Assim, nem sempre a conversão religiosa será a adoção de uma nova identidade religiosa, ou uma mudança de uma identidade religiosa para outra, mas sim uma mudança cultural, linguística, social e ideológica. Todavia, nem todos colonizados caem nessa estratégia política, que representada na literatura pós-colonial como estética da resistência, revela o revide, a civilidade dissimulada, a mímica, a subjetificação e a recuperação da voz. O resultado muitas vezes revela personagens híbridos que recharçam o sucesso catequético, a exclusão do converso ou a objetificação e demonização dos que não aceitam a nova crença. Desta forma, analisar-se-á exemplos de problemáticas e frustradas tentativas de conversão ao cristianismo nas literaturas pós-coloniais em *Things Fall Apart* (1958), de Chinua Achebe, *O outro pé da sereia* (2006), de Mia Couto e *Conquista espiritual* (1639) de Antonio Ruiz de Montoya.

Palavras-chave: pós-colonialismo; religião; conversão; encontro colonial

Conversão e Colonização

Nada mais profético que as palavras do Cristo no Evangelho de Marcos (16:15-16) : “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo; mas quem não crer será condenado”. Os missionários cristãos se espalharam por todo mundo, subsidiados pelo projeto colonial. Nas caravelas, sacerdotes católicos e protestantes, armados com Bíblias e grande eloquência, dirigiam-se às terras imaculadas pela ideologia europeia, levando a frente a sentença predita pelo humilde filho do carpinteiro: “quem não crer será condenado”. E a condenação não tardou à muitos ameríndios e africanos, que se recusaram a assimilar a nova religião trazida pelo colonizador.

O cristianismo está intimamente ligado à colonização. A supremacia europeia se baseava também na supremacia da religião cristã, afinal, para portugueses, ingleses e espanhóis, Deus estava a frente, abençoando a expansão colonial. A missão religiosa foi um elemento que mais interferiu nos processos colonizatórios entre os séculos XV e XX por todo mundo:

Em assuntos de importância máxima - significação de ritos e festas, *processo de conversão*, natureza dos dons, modo de os cristãos lidarem com as falsas crenças alheias, autoridade que apoiava e legitimava a interpretação –,

surgiram ao tempo da segunda geração de viajantes europeus [...] algumas divisões muito claras [...] (GREENBLATT, 1996, p. 24-25. Grifo meu).

As divisões claras citadas por Greenblatt revelam que o projeto colonial europeu possuía regras claras em relação aos assuntos religiosos, já que esses consideravam a religião e religiosidade – “assuntos de importância máxima”. Dentre os assuntos tão importantes está o processo de conversão como fator decisivo para conquistas territoriais ou estratégias políticas. Em muitos casos, os missionários eram os primeiros ‘desbravadores’ mandados às colônias, a fim de abrir caminho para os conquistadores. Tal caminho, iluminado pela Sagrada Escritura, tinha êxito devido à conversão de chefes e reis das então ‘novas’ terras, resultando por consequência, a conversão dos súditos e toda a comunidade autóctone ali representada.

Ao lado do Estado europeu, a Igreja Cristã (Leia-se catolicismo, e em menor grau o protestantismo) ocupou uma posição de destaque na colonização da América e da África. O período medieval deixou resquícios “cruzadistas” nos grandes empreendimentos marítimos, reaparecendo na Idade Moderna, com a missão colonizadora. Por esta razão, a conquista da América e a colonização da África estão relacionadas com dois signos da civilização cristã européia: *a cruz e a espada* – e a conversão tornar-se-ia o fenômeno chefe desse empreendedorismo religioso.

A palavra conversão vem do latim *conversio*, traduzindo o grego *metanoia*, que significa literalmente "ir sentido oposto" ou "mudar a mente". A conversão religiosa seria, basicamente, a adoção de uma nova religião que difere da anterior do converso, o que se difere da reafiliação, termo dado a mudança de uma denominação para outra dentro da mesma religião (muçulmanos xiitas para sunitas, por exemplo).

Pessoas convertem a uma religião diferente por várias razões, incluindo: a conversão ativa por livre escolha, devido a uma mudança nas suas crenças pessoais, a conversão secundária, conversão no leito de morte, a conversão de conveniência e de conversão civil e conversão forçada.

Os cristãos consideram que a conversão exige internalização do novo sistema de crença, implicando em um novo ponto de referência: a auto-identidade do converso. Isso implica em assimilação completa (língua, mitos, estrutura, hierarquia, ritos) da nova religião e recusa da antiga.

A consciência religiosa possui vários aspectos, dentre elas a conservação e a transformação. Este último considera o abandono de alguns pontos e o acréscimo de outros, exigindo do adepto novas condições sociais e conceituais, ou seja, em contextos de hegemonia religiosa, o converso deve se encaixar nessa interpretação hegemônica da sociedade. Todavia, é justamente nesse ponto que surge uma problemática no fenômeno da conversão, ela torna-se frequente “em situações de desorganizações de esquemas culturais de interpretação (choque culturais [...])” (MACHADO, 1994).

Em um contexto falho de interpretação, repleto de lacunas e conflitos identitários, o fenômeno da conversão pode não apresentar o sucesso catequético pretendido, gerando exclusões, demonizações, conflitos e desestruturas sociais. Um ambiente propício para falhas –tanto de conversão como de conversos - é o ambiente colonial, frequentemente cheio de embates ideológicos e desvios da proposta inicial da conversão: a espiritual.

Em *O evangelho e a cultura - Leituras para a antropologia missionária* (2008), Charles H. Kraft, professor de antropologia missionária, da Califórnia e ex-missionário da Nigéria, exemplifica o problema da má adequação do processo de conversão nas colônias, referindo-se ao romance *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe (1958):

as escolas ocidentais, a medicina ocidental, as filosofias de governos ocidentais, os sistemas econômicos ocidentais, o individualismo ocidental e

a religião têm se combinado para dissolver as velhas ideologias, geralmente sem *substituí-las adequadamente por novas ideologias*. E o resultado é, como disse um romancista nigeriano, que “as coisas desabam” (KRAFT, 2008, p.p. 101-102. Grifo meu).

O exemplo de Kraft é consequência das reais motivações da conversão no mundo colonial. A *hierofania* divina passa a ser concebida pela *cratofania* humana, já que na colonização, quase sempre, os motivos para a conversão estão relacionados direta e indiretamente com o medo e a opressão.

Os oito principais fatores de motivação em uma conversão religiosa, segundo o especialista em psicologia da religião, Edwin Starbuck, seriam: 1. Medos; 2. Outros motivos de auto-estima; 3. motivos altruístas; 4. Seguindo um ideal moral; 5. Remorso por e convicção do pecado; 6. Resposta ao ensino; 7. Exemplo e imitação e 8. Incentivo e pressão social (STARBUCK, 2011). Percebe-se que os fatores 5, 6, 7 e principalmente, o primeiro, estão intimamente presentes no processo colonizatório.

No presente artigo, desta forma, analisar-se-á três exemplos de problemáticas e frustradas tentativas de conversão ao cristianismo nas literaturas pós-coloniais: em *Things Fall Apart (1958)*, do nigeriano Chinua Achebe, *O outro pé da sereia (2006)*, do moçambicano Mia Couto e *A Conquista espiritual (1639)* do missonário peruano Antonio Ruiz de Montoya.

1 CONVERSÃO EM A CONQUISTA ESPIRITUAL (1639), DE ANTÔNIO RUIZ DE MONTOYA

Em 1585, em Lima, no Peru, nascia Antonio Ruiz de Montoya, um padre jesuíta que escreveria a primeira gramática escrita da língua guarani - o *Tesoro de la lengua guaraní*, publicado em 1639 em Madri, na Espanha. Entrou na Companhia de Jesus em 01 de novembro de 1606, e no mesmo ano, acompanhou o Padre Diego Torres, o primeiro provincial do Paraguai, para tal missão.

Junto com o padre Cataldino e padre Mazeta, o peruano fundou a reduções de Guaira, trazendo uma série de tribos silvícolas para os seios da Igreja Católica, e diz ter batizado pessoalmente mais de cem mil índios. Como chefe das missões, Montoya, tinha a encargo de 1620, a "redução" no curso superior e médio do rio Paraná e no rio Uruguai, acrescentando mais treze "reduções" para as 26 já existentes.

Quando as missões de Guairá foram ameaçadas pelas incursões dos paulistas do Brasil em busca de escravos, padre Mazeta e Montoya resolveram transportar os índios ‘convertidos’, cerca de 15 mil, com as reduções no Paraguai; o transporte por água se deu com a ajuda de 700 balsas e canoas, mostrando sua convicção na empreitada.

Montoya em 1637 (em nome do governador, o Bispo do Paraguai e os chefes das ordens) apresentou uma reclamação formal a Filipe IV da Espanha, sobre a política portuguesa de envio de expedições as regiões vizinhas, na América espanhola. Montoya também foi o padre jesuíta encarregado de se queixar direto ao rei de Portugal, sobre os bandeirantes paulistas que atacavam as missões jesuítas em busca de índios para serem vendidos. Vivia no Paraguai, onde outros jesuítas haviam construído quase uma república teocrática e mantinham incontestemente a jurisdição sobre os indígenas no Vice-Reinado do Peru. Após o retorno à América, Montoya falece em 1652.

1.1 Índios convertidos em nome de Deus versus índios não conversos em nome do diabo

Pode soar forte o subtítulo supracitado, entretanto, era essa divisão maniqueísta que se formava entre toda população das margens dos rios Paraná, Uruguai e do rio Tape. O fato se dava na clara divisão em bem e mal, fomentada pelos jesuítas, cujas legiões dessa guerra se formava entre o clero e o índio convertidos contra pajés e xamãs e os índios ‘gentios’, liderados por Jesus e o Diabo respectivamente.

A Igreja Católica espanhola entrou em território sul-americano, junto com os espanhóis, encabeçados pelo conquistador Pedro de Medonza y Luján, em 1535, na região da Prata. Lozano (1912) observa que com a Igreja fixada, anos depois, o bispo de Tucumán, Francisco de Victoria, convida a Cia. de Jesus a fazer parte da região, apesar desta já possuir algumas reduções controladas pelos franciscanos (VIEIRA & SOUZA, 2004, p.3). Os missionários chegam no Paraguai e Peru em 1587 -1588, encontrando natureza qual abrigava duzentos mil índios guaraníes - um local muito propício para a catequese dos então “selvagens” do Novo Mundo.

O *catecismo guarani*, utilizado em toda a província, foi elaborado pelo frei Luis de Bolaños e oficializado em 1603 pelo Sínodo de Assunção (VIEIRA & SOUZA, 2004, p.3). Bolaños havia escrito um dicionário e gramática do guarani, facilitando em muito o êxito da evangelização entre tribos da região. A catequese jesuítica se baseou em um plano de colonização comum no mundo colonial: o deslocamento de vários índios em locais menores, as aldeias jesuítas, chamadas posteriormente de reduções. As reduções, nome advindo do termo ‘reduzir’ sendo “usado para representar a submissão do índio ao cativo (BOGONI, 2009, p.135), eram estruturas de aldeamento que evitava a dispersão dos ameríndios e do contato com os *encomenderos*. Para Necker (1979) e Melià (1978), as reduções surgiram como “Projeto político de integração do ameríndio dentro do sistema colonial, transmitindo-lhe o cristianismo e a civilização, fortemente eurocêntricos” (*apud* BOGONI, 2009, p.136).

O jesuíta Antônio Ruiz de Montoya possui uma definição própria para as reduções, locais com “diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistán” (MONTROYA, 1892, p.29), isto é, para Montoya, as reduções não só cristianizariam os índios, mas os “civilizariam”.

Em 1604, com as bênçãos do Padre Aquaviva, geral da Companhia de Jesus, em Roma, e o aval de Felipe III, formou-se província jesuítica do Paraguai. Montoya, todavia, iria chegar em Guaíra 8 anos depois, em 1612.

Antonio Ruiz de Montoya iria descrever suas ações e narrar todos os acontecimentos no Guaíra, através do seu texto *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639). No texto, focamos nos obstáculos dessa conquista espiritual dos jesuítas: os caciques e pajés.

Para os espanhóis, caciques e pajés eram sinônimos. Este reducionismo se baseava na ideia de denominação dos chefes indígenas americanos difundida por portugueses e espanhóis. Cacique, vem do arauaque (Haiti) *cachique*, “chefe político”, castelhanado *cacique*. Para os guaranis, a denominação empregada para seus principais é *mburovixá*. Já o *pajé* é um termo dos tupi a uma pessoa de destaque, portadora de poderes ocultos ou orientadores espirituais. Segundo o dicionário: “chefe espiritual dos índios, misto de feiticeiro e médico” (LUFT, 2001, p. 497).

Com uma enorme cruz fincada no centro da redução, o território para a guerra espiritual estava preparada – pajés e jesuítas conviviam na mesma zona de contato, outremizando um ao outro, afinal, os pajés contestavam o poder dos clérigos, acreditando serem eles destruidores de uma cultura religiosa ancestral, enquanto para os jesuítas, estes, que insistiam em não se converter eram (na concepção colonial) seres sem alma, trabalhadores do demônio, a fim de atrapalhar os planos da salvação daquela gente – A guerra estava formada.

1.2 Montoya e os pajés/caciques Neçu, Taubici, Guirabera, Maracanã e Artiguaye

A dialética na reduções baseava-se na divisão dos índios em convertidos e não convertidos. Os grupos em constante confronto representava, como o próprio Ruiz de Montoya refere-se, como a imagem do Juízo Final: “uma representação do Juízo Final, como em geral se pinta. Assim, figurava ela [a redução] e os Anjos defendendo as almas, e os demônios atacando-as. Enxergou que faziam o papel de Anjos os da Companhia” (MONTROYA, 1985, p.30).

Aqueles que se recusavam a se curvar perante a fé cristã eram constantemente demonizados e objetificados, a fim de garantir aos índios convertidos que estes fizeram a escolha pelo bem.

Encabeçando os rebeldes, estavam os líderes religiosos indígenas, os pajés e caciques, emprenhados em desmoralizar os padres e a doutrina cristã. Os pajés eram outremizados pelos religiosos, recebendo adjetivos variados como: miserável, familiar ao diabo, feticeiros, magos, fingidos, entre outros. Por não estarem convertidos ao propósito da fé católica, se armavam com estratégias como paródia e mímica (Bhabha), o revide e a subjetificação.

Dentre os “caciques”, o mais problemático aos olhos da conquista espiritual, era Taubici, que segundo Montoya, significava “diabos em fila ou fileira de demônios[...]” (MONTROYA, 1985, p.48), um claro exemplo de demonização deste por parte do padre peruano.

O pajé, mesmo salvando a vida dos inacianos, já era considerado como um indivíduo ‘mau’:

Esse homem recebeu-nos bem e, *embora mau*, livrou-nos da morte, porque naquela noite de nossa chegada alguns índios queriam matar-nos e, ainda que estivessem dispostos a fazê-lo, pareceu-lhes que não deviam o sem consulta sua. A isso respondeu-lhes ele: ‘Se vós quiserdes matar os padres, fazei-o, mas eu não vou meterme nisso!’ Este desdém bastou para que não nos tirassem a vida, quando a esse respeito confabulavam,... (MONTROYA, 1997, p.51. Grifo meu).

As estratégias de Taubici eram variadas, já que contestava a liderança dos padres. Uma delas era os vaticínios mediante a transe, que quando confirmados, aumentava seu prestígio e confiança dentro da comunidade guarani. Uma das mais famosas profecias de Taubici foi sobre as consequências do furto de cana-de-açúcar por alguns índios; Taubici vaticinou aos reclamantes do furto, que os que roubaram seriam castigados “pela enfermidade de câmeras”, isto é, diarreia. O próprio Montoya confirma a realização do fato pouco tempo depois (MONTROYA, 1997, p.52). Entretanto, argumentava que os poderes de Taubici eram oriundos de sua fraternidade com o demônio: “[...] Ordenava descobrir alguma parte do telhado de sua casa, e era lá por onde houvesse de entrar o mau espírito. Sobrevinham então a esse miserável determinados desmaios, e as mulheres o ajudavam, segurando-lhe os braços e a cabeça, ao passo que ele fazia trejeitos e meneios ferozes” (MONTROYA, 1985, p.p. 48-49).

Montoya percebe o apego dos índios guaranis às visões, transe e premonições, fazendo discursos para a conversão, alertas para esses embustes diabólicos; até porque, o transe, o vaticínio e a possessão tornam-se armas políticas na boca do colonizado (PARADISO, 2011). O que não critica porém, são os mesmos fenômenos vindos de sua gente, os cristãos, que também podiam ter seus sonhos premonitórios:

A obra de Montoya é, assim, um verdadeiro tesouro de visões, visões dos xamãs no exercício de suas funções, mas também visões de grandes caciques

acerca de aspectos da vida política, conflitos e alianças, especialmente no que concerne às relações tensas ou hostis com os padres missionários [...] A essa prodigiosa antologia, o autor fornece um impressionante contrapeso: os sonhos, por sua vez premonitórios, dos próprios jesuítas (sem excluir a si mesmo), e também os dos primeiros catecúmenos e os dos neófitos [...] (MENGET, 1999, p.176).

As visões dos não conversos deveriam ser repudiadas e demonizadas, para que as visões dos cristãos pudessem ser exaltadas. A coroação da sacralidade das visões cristãs veio com o “acerto” de uma profecia ocorrida em favor dos padres, no dia de *Corpus Christi*, em que Taubici decidiu convocar alguns índios para o encontro com outros não-conversos, ignorando a missa e a procissão do dia. O fato desencadeou a advertência do jesuíta Masseta, que estes iriam ser castigados pela falta. Aconteceu que, por coincidência, o grupo fora atacado por índios rivais, sedentos de vingança contra Taubici, que assassinara um membro daquele grupo tempos atrás. Era o fim do pajé. (MONTROYA, 1997, p. 52).

Outra pedra nos sapatos dos sacerdotes era Neçu, “o maior dos caciques que aqueles ‘países’ conheceram” (MONTROYA, 1997, p.223). Além disso, era caracterizado por suas “artimanhas, embustes e magias, com as quais enganava aquela gente bárbara” [...] consequência do furor em que o demônio ardia (MONTROYA, 1997, p. 223). A conquista Espiritual narra uma das estratégias de Neçu, a fim de arrebanhar os índios já convertidos – usava os “paramentos litúrgicos” sacerdotais para se assemelhar aos jesuítas: “Neçu, de sua parte e para mostrar-se sacerdote, conquanto falso, revestiu-se dos parâmetros litúrgicos [...]. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter indelével, que elas pelo batismo tinham impresso em suas almas [...]” (MONTROYA, 1997, p. 228). Neçu se apropriava das ideias ritualísticas católicas, subvertendo-as, afinal, sabendo dos ritos cristãos, usava o inverso para anulá-los; enquanto os religiosos focavam no batismo, Neçu incentivava o “desbatismo”, lavando os recém batizados dos pés a cabeça (no sentido inverso da queda d’água cristã), raspava a língua das crianças que “havia saboreado o sal do espírito sapiencial”, e as costas dos que foram ungidos por santos óleos (FAUSTO, 2005, s/p).

Todavia, quem outrora era demonizado, a partir da conversão passa a se tornar exemplos, homens virtuosos e mártires. O Cacique e pajé Guirabera, por exemplo, antes chamado mago e canibal, que ardia em furor e desejo a devorar o padre Montoya (MONTROYA, 1997, p. 137) e que parodiava missas no meio da mata, substituindo hóstia e o vinho, por bolo de mandioca e vinho de milho, se rendia a verdade cristã. Montoya ao usar o adjetivo “grande” ante ao termo feiticeiro”, antecipa a conversão e o êxito de recuperação deste.

O sucesso de conversão também se deu ao cacique Tambavê, que “tão grande foi sua eficácia em pregar a Cristo que, transformado em Paulo, contribui na conversão de muitos gentis” (MONTROYA, 1997, p.231) ou a Roque Maracanã, “un honrado cacique, deseoso de oír las cosas de su salvación¹ (MONTROYA, 1892, p.47), que agora catequizado, isto é, no “lado bom” fora perdoado por ter assassinado um mago no rio, com uma pedra amarrada no pescoço. O assassinato de um ímpio pelas mãos de um índio cristianizado era visto não como “crime”, mas como uma punição de Deus aos infiéis.

Contudo, alguns casos de conversão culminavam com o fracasso, como Miguel Artiguaye (Miguel, devido a conversão) que apropria-se do termo “demônio” e de ideias cristã (imortalidade d’alma) para revidar o discurso dos jesuítas. Artiguaye chama os padres de demônios, que destroem a cultura ancestral (MONTROYA, 1892, p.57), além de ironizar as

¹ um chefe honesto, ansiosos para ouvir as coisas da salvação.

ameças dos padres com a frase: “no me matareis el alma por ser imortal” (MONTROYA, 1997, p.235).

Assim, Artiguaye, Taubici, Neçu, Guirabera, Maracanã e Tambavê são exemplos dos resultados múltiplos da conversão no texto *A conquista Espiritual*, de Antonio Ruiz de Montoya, um fenômeno que dividiu a América do Sul em paraíso e inferno, com seus respectivos habitantes.

2 CONVERSÃO EM *THINGS FALL APART* (1958), DE CHINUA ACHEBE

O escritor nigeriano Chinua Achebe escreveu, certa vez, sobre o cristianismo europeu. Disse que “era deveras estranho que [essa] gente percorresse milhares de quilômetros para ir dizer a outros povos que a sua religião era falsa” (ACHEBE *apud* MACAMO, 2006, s/p). Achebe sabia o que falava, afinal foi fruto da experiência colonial inglesa em seu país, a Nigéria.

Nasceu como Albert Chinualumogu Achebe, em Ogidi, Nigéria, em 1930. É um dos mais respeitados escritores africanos da atualidade. Atuou na diplomacia durante os conflitos entre o governo da Nigéria e o povo ibo, no final da década de 1960.

Foi galardoado com o prestigioso *Prêmio Internacional Man Booker* em 2007, um dos mais importantes prêmios das literaturas de língua inglesa. Seu livro mais conhecido, foi um divisor de águas na literatura africana anglófona, *Things Fall Apart* (1958), traduzida para mais de cinquenta idiomas.

Things Fall Apart é um romance de 1958 em língua inglesa, considerado livro básico em escolas por toda a África negra e amplamente lido e estudado em países anglófonos. Considerado um dos primeiros romances africanos em língua inglesa com temática pós-colonial, o romance retrata a vida do protagonista Okonkwo, líder e campeão de luta livre em Umuofia, uma tribo fictícia de nove aldeias na Nigéria, pertencentes a etnia. Okonko, junto das três esposas e filhos, experimenta as influências do colonialismo britânico e dos missionários cristãos sobre as tradições da comunidade, durante o final do século XIX.

Em *Thing Fall Apart*, as coisas começam a “desmoronar” a partir da chegada dos missionários, focando a colonização e a catequese britânica e seus efeitos sobre a etnia igbo. Em sua grande obra prima, Achebe contesta a visão eurocidental de uma Nigéria, e por conseguinte, uma África sem cultura, se fé e sem leis. Sua crítica revela justamente a aniquilação dos três pilares da sociedade ibo pelo homem branco: a religião ancestral, a sociedade hierárquica e o sistema de justiça da tribo. Tal aniquilação fora profetizada no romance, pelo Oráculo de Umuofia, quando se referia que “the strange man would break their clan and spread destruction among them”² (ACHEBE, 1986, p.97).

2.1 A chegada da Igreja e do Império inglês nas terras igbo

A partir da inserção de sacerdotes portugueses católicos, que acompanhavam comerciantes nas regiões do Benin e Nigéria, em meados do século XV, iniciaria-se a história do cristianismo naquelas terras. Neste período, foram construídas algumas igrejas servindo aos propósitos de um pequeno clero ali estabelecido e um pequeno número de convertidos. Com a diminuição da influência portuguesa, e por conseguinte, do catolicismo na região, no século XVIII, as investidas religiosas passariam pelas mãos dos protestantes ingleses, por volta de 1800.

² O estranho homem iria quebrar clã e espalhar destruição espalhar entre eles.

Em 1841, a *Church Missionary Society* realizou a primeira incursão às áreas remotas da Nigéria com fins religiosos e de proibição definitiva ao tráfico de escravos. Porém, a resistência dos nativos em aceitar o “novo” evangelho, obrigava os missionários a rever outros aspectos não só mais religiosos, mas também como administrativos e militares (AJAYI, 1965). Estes fizeram uso de escravos ‘libertos’ e outros africanos da Nigéria já evangelizada, para incentivar ainda mais os membros da tribo ao processo de conversão. Tal encontro é retratado por Achebe magistralmente, em *Things Fall Apart* (1958), cuja tradução do título aponta bem o resultado do encontro. Sobre a conversão, e consequentemente, a mudança da sociedade nigeriana, Bleakley observa:

Due to high cultural and tribal diversity of Nigeria, the missionaries could never quite be sure what to expect in different regions, or what sort of welcome they would receive. [...] They specifically came to Africa to completely change the lives of the natives. This, they argued, was the whole point of conversion - everything had to change. From a Postcolonialist viewpoint, this has often resulted in them being fiercely attacked for seeking to completely erase the precolonial Africa and start afresh ³ (BLEAKLEY, 2010, s/p).

O ano de 1842 foi decisivo para a história do cristianismo na região. A Sociedade Metodista Wesleyana e a *Church Missionary Society*, da Igreja Anglicana, chegam em Badagry, (tradicionalmente Agbadarigi), cidade costeira do estado de Lagos (Nigéria). Todavia, o cristianismo só chegou na região igbo (*igboland*) em 1857, com a “missão Niger” (IHEUKWUMER, 2011).

A *Church Missionary Society*, procurando ganhar prestígio e confiança entre os nativos, colocou africanos em posições de liderança nas ordens religiosas na Nigéria. Um exemplo é o trabalho missionário do primeiro europeu a entrar na cidade de Abeokuta, Henry Townsend, junto com o primeiro bispo anglicano da região, Samuel Adjai Crowther, ex-escravo iorubá, liberto e educado na Serra Leoa, e posteriormente, na Inglaterra. A participação de Crowther foi decisiva para ganhar a simpatia dos demais africanos da região. Contudo, deixou a desejar, sendo considerado pelos seus superiores um administrador brando, por isso, surge a nomeação de um bispo inglês, Leslie Gordon Vining (ANDERSON, 1999). Tal fato remete a similaridade em *Things Fall Apart* com a passividade e brandeza das ações do missionário africano, Mr. Kiaga e a chegada da aspereza e do racismo de Mr. Smith.

No romance de Achebe, os primeiros missionários a chegar em Umuofia são brancos, mas liderados por um nativo convertido, um antigo interprete chamado Mr. Kiaga (ACHEBE, 1986, p. 106). Kiaga é o líder da congregação criada em Mbanto, sendo responsável pela escola e letramento dos igbo, uma das nove vilas de Umuofia. É um africano muito certo de sua fé, gentil e sábio. Talvez pela afinidade étnica de Mr. Kiaga com os habitantes de Umuofia, a conversão torna-se eficaz na chegada do cristianismo ao povo igbo. Em dois anos, “the missionaries had come to Umuofia. They had built their church there. Won a handful of converts” ⁴ (ACHEBE, 1986, p.101). Entretanto, a narrativa de Achebe deixa claro que, este

³ Devido à grande diversidade cultural e tribal da Nigéria, os missionários nunca conseguiram ter a certeza do que esperar nas diferentes regiões, ou qual tipo de acolhida iriam receber. [...] Eles vieram, especificamente, para a África para mudar completamente a vida dos nativos. Isso, segundo eles, fora a base da conversão - tudo tinha que mudar. Do ponto de vista pós-colonial, isto, muitas vezes, resultou em eles serem ferozmente atacados por tentarem apagar completamente a África pré-colonial e começa-la de novo.

⁴ Os missionários tinham vindo à Umuofia. Tinham construído sua igreja lá. Ganharam um punhado de convertidos.

grupo de convertidos são aqueles que não tinham títulos, nem participação política na tribo, isto é, eram os “desprezados” (*worthless*) (ACHEBE, 1986, p.101).

A chegada dos missionários trouxe questionamentos, desestruturando uma cultura até então consolidada. A nova fé trazia não apenas pressupostos religiosos, mas também hegemônicos do imperialismo inglês: “But stories were already gaining ground that the white man had not only brought a religion but also a government”⁵ (ACHEBE, 1986, p.110). A ideologia imperial está impregnada no discurso catequético: “ We have been sent by this *great* God to ask you to leave your *wicked* ways and *false* gods” (ACHEBE, 1986, p. 102. Grifo meu). Essa antítese *great / wicked* e *false*, representam a tentativa de hierarquização de poderes na esfera colonial, aqui representada na religião. Essa ambivalência e alteridade serão a base da catequese do missionário inglês, Mr. Smith.

As funções da escola e da política de letramento de Mr. Kiaga era de inserir os ensinamentos de Deus e da Rainha (ACHEBE, 1986, p.127). Um outro missionário, porém europeu, Mr. Brown fazia visitas regulares à congregação de Mr. Kiaga supervisionando suas ações. Tal como Kiaga, Brown evitava confrontos diretos com a população. Mr. Brown se esforça para manter certos compromissos com o clã, embora determinado a conquistar almas, ainda, restringe o zelo excessivo e violento de alguns dos convertidos, que beira ao fanatismo.

2.2 Falha na catequese e fanatismo religioso. Conflitos religiosos em *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe

O amálgama entre religião e ideologia imperialista levada pelos missionários ingleses trouxe um grande problema “teológico”: lacunas na catequese cristã, e por conseguinte, catecúmenos problemáticos.

Gruzinski (1997), acredita que a transformação dos antigos cultos, substituídos pelo novo aparato cristão, transformou as diversas culturas dominadas pelos colonizadores, intriduzindo um novo modo de agir e pensar (p.20). Assim, os mesmos que outrora eram participantes e fieis à religião local, se volta contra ela :

But he says that our customs are bad; and our own brothers who have taken up his religion also say that our customs are bad. How do you think we can fight when own brothers have turned against us? The white man is very *clever*. He came quietly and peaceably with his religion [...] Now he has won our brothers, and our clan can no longer act like one. He has put a knife on the things that held us together and we have fallen apart⁶ (ACHEBE, 1986, p.124-25. Grifo meu).

O termo “clever” (hábil, esperto), talvez pela semelhança com o termo “cleaver” (cortador, cutelo) é muito propício para a caracterizar a estratégia do homem branco, aqui denominados, missionários. Usar os próprios nativos em favor de uma rebelião ao conjunto de crenças da tribo, trariam duas funções positivas aos cristãos: disseminar a divisão no clã, entre conversos e não conversos, e retirar qualquer culpa ou responsabilidade dos religiosos caso alguma rebelião culminasse em violência. Depois de cristianizados, muitos igbos, passam a

⁵ Mas as estórias já estavam ganhando terreno que o homem branco não só trouxe uma religião, mas também um governo.

⁶ Mas ele diz que nossos costumes são ruins, e nossos próprios irmãos que tomaram sua religião também dizem que nossos costumes são maus. Como você acha que podemos lutar quando nossos próprios irmãos se voltam contra nós? O homem branco é muito inteligente. Ele chegou calmamente e em paz com sua religião [...] Agora, ele ganhou os nossos irmãos, e nosso clã não podem mais agir uno. Ele colocou uma faca nas coisas que nos manteve juntos e desmornamos.

conceber a antiga religião como algo diabólico e errado, crenças que deveriam ser combatidas, causando aos líderes religiosos da tribo: o medo

But I fear for you young people because you do not understand how strong is the bond of kinship. You do know what it is to speak with one voice. And what is the result? An abominable religion has settled among you. A man can now leave his father and his brothers. He can curse the gods of his fathers and his ancestors, like a hunter's dog that suddenly goes mad and turns on his master. I fear for you; I fear for the clan ⁷ (ACHEBE, 1986, p.118).

O papel dos convertidos em *Things Fall Apart* é disseminar a religião assimilada, tornando-se missionários também. Entretanto, esses convertidos eram “domados”, a fim de evitar o confronto violento, derivado de um cisma entre as nove tribos de Umuofia. Mr. Kiaga e Mr. Brown eram exemplo de líderes religiosos que freavam o fanatismo dos novos cristãos. Entretanto, com a morte de Mr. Brown, e a ascensão de Mr. Smith, o fanatismo floresce em Mbanta: “The over-zealous converts who had smarted under Mr. Brown's restraining hand now flourished in full favour” ⁸ (ACHEBE, 1986, p.131).

O papel do reverendo James Smith fora fundamental para a falta de limites e falta de tolerância dos novos catecúmenos. Smith era racista e ideologicamente impenhado na aculturação da fé autóctone: “Mr Brown's successor was the Reverend James Smith, and he was a different kind of a man. He condemned openly Mr. Brown's policy [...] He saw things as black and white. And black was evil” ⁹ (ACHEBE, 1986, p.130). Esse posicionamento racial só se transforma quando os negros igbos tornam-se cristão, ou seja, tornam-se negros de almas ‘brancas’, voltando a polarização colonial acerca da conversão: convertidos, bons; não convertidos, ruins: “He saw the world as a battlefield in which the children of light were locked in mortal conflict with the sons of darkness. He spoke in his sermons about sheep and goats and about wheat and tares.” ¹⁰ (ACHEBE, 1986, p.130).

Com essa divisão fixada e o fanatismo se espalhando, surge então, um personagem muito interessante: Enoch – “One member in particular was very difficult to restrain. His name was Enoch and his father was the priest of the snake cult. The story went around that Enoch had killed and eaten the sacred python, and that his father had cursed him” ¹¹ (ACHEBE, 1986, p.126). Enoch provavelmente tinha outro nome, e recebera este quando convertido. O mesmo fato se dá com o filho de Okonkwo, Nwoye, agora batizado de Isaac (ACHEBE, 1986, p.129). Enoch vem da palavra hebraica *hanak* significando “dedicado”,

⁷ Mas eu temo por vós jovens, porque vocês não entendem quão forte é o vínculo familiar. Vocês sabem o que é falar a uma só voz. E qual é o resultado? Uma religião abominável se estabeleceu entre vocês. Um homem pode agora deixar seu pai e seus irmãos. Ele pode amaldiçoar os deuses de seus pais e seus antepassados, como o cão de um caçador que, de repente enlouquece e transforma-se em seu próprio mestre. Temo por vocês, eu temo pelo clã.

⁸ Os convertidos excessivamente zelosos que eram moderados sob a mão restritiva de Brown agora florescera em completa fervor.

⁹ O sucessor do Sr. Brown foi o reverendo James Smith, e ele era um tipo diferente de homem. Ele condenou abertamente a política do Sr. Brown [...] e viu as coisas como, coisas negras e coisas brancas. E as negras eram más.

¹⁰ Ele via o mundo como um campo de batalha em que os filhos da luz estavam em conflito mortal com os filhos das trevas. Ele falava em seus sermões sobre ovelhas e cabras e cerca de trigo e joio.

¹¹ Um membro em particular era muito difícil de conter. Seu nome era Enoque e seu pai era o sacerdote do culto da serpente. A história veio a tona quando Enoque teria matado e comido a cobra sagrada, e seu pai o amaldiçoara.

“zeloso”, talvez o nome foi bem escolhido por Achebe para caracterizar Enoch, um indivíduo cheio de energia, que se ira facilmente, intransigente, fanático e sempre desejoso em acusar:

Enoch, the son of the snake-priest who was believed to have killed and eaten the sacred python. Enoch's devotion to the new faith had seemed so much greater than Mr Brown's that the villagers called him The Outsider who wept louder than the bereaved. Enoch was short and slight of build and always seemed in great haste. His feet were short and broad, and when he stood or walked his heels came together and his feet opened outwards as if they had quarrelled and meant to go in different directions. Such was the excessive energy bottled up in Enoch's small body that it was always erupting in quarrels and fights. On Sundays he always imagined that the sermon was preached for the benefit of his enemies. And if he happened to sit near one of them he would occasionally turn to give him a meaningful look, as if to say, "I told you so" ¹² (ACHEBE, 1986, p. 131).

Enoch é um convertido muito semelhante ao *comprador*, isto é, aquele sujeito colonial “comprado” pelos colonizadores ou pela ideologia metropolitana, rejeitando seu passado cultural e seus iguais. Além disso, Enoch como um autêntico igbo, é justamente o grande causador de um grande conflito entre a Igreja cristã e o clã de Umuofia.

Em Umuofia, as leis, juizes, regras, sentenças e decisões estavam sob a responsabilidade dos *egwugwus*, os espíritos mascarados. Os *egwugwus* eram líderes das vilas de Umuofia: “Each of them nine egwugwu represented a village of the clan. The nine villages of Umofia had grown out of the nine sons of the first father of the clan” ¹³ (ACHEBE, 1986, p.63). De acordo com a crença tradicional igbo, os espíritos ancestrais se comunicam através da máscara a qual o simboliza, assim, durante o tempo em que um ser humano está sob a máscara como um *egwugwu*, este não está presente, sendo a máscara o próprio espírito (CHUA; PAVLOS, 2001, p. 79). É por isso que em muitas tradições religiosas na Nigéria e Benin, cujo os *egwugwus* aparecem (como os *egunguns*, dos iorubás, por exemplo) há a crença que ali há apenas “panos”. Além disso, por serem juizes e líderes que decidem as leis e punições, suas identidades devem ser mantidas em segredo. Deste modo, o maior crime que se pode cometer entre os igbos e por toda Umuofia é ‘desmascarar’ um *egwugwu* em público (ACHBE, 1986, p. 131) e fora isto que o convertido Enoch fez.

Em uma festa em louvor à deusa terra, Enoch agride um espírito mascarado, retirando-lhe a máscara, matando assim a imagem do espírito ancestral. A ação de Enoque expõe a natureza não-divina de uma *egwugwu*, revelando apenas um homem debaixo de uma máscara, rechaçando a cultura religiosa local.

A estratégia proselitista dos missionários ingleses visava duplamente a conversão dos negros igbos (aculturando-os) e fazendo deles inimigos da antiga crença da tribo (deculturando-os). Por fim, tal estratégia de conversão apresentou problemas e lacunas

¹² Enoque, filho do sacerdote da serpente sagrada, o qual acreditava ter matado e comido-a. A devoção de Enoque à nova fé parecia muito maior do que a do Sr. Brown, o qual os moradores chamavam de ‘O Estrangeiro’ que chorou mais alto do que os enlutados. Enoque era baixo no seu corpo e ligeiro, parecendo sempre com muita pressa. Seus pés eram curtos e largos, e quando ele andava atrás dele vinha junto seus pés abertos para fora como se tivessem brigado, como se significasse ir em diferentes direções. Tal era a energia excessiva, preso no pequeno corpo de Enoque, que sempre estava em erupção para discussões e brigas. Aos domingos ele sempre imaginava que o sermão fora pregado para o benefício de seus inimigos. Passou a sentar-se perto de um deles, e ocasionalmente dava-lhe um olhar significativo, como se dissesse: "Eu te avisei".

¹³ Cada um dos nove *egwugwu* representavam uma aldeia de determinado clã. As nove aldeias de Umofia tinham crescido a partir dos nove filhos dos primeiros pais de cada clã.

terríveis na estória de *Things Fall Apart*. Enoch movido pelo fanatismo e apoiado pelo intransigente reverendo James Smith traz uma violenta cisão na tribo, e conseqüentemente, ao plano de salvação dos missionários. Em retaliação, os *egwugwus* movem-se furiosamente ao *compound* de Enoch, destruindo-o com machados e tochas. Enoch se refugia na igreja onde se encontra com Mr. Smith.

Entretanto, a nova fé cristã de Enoch e as orações de Mr. Smith não tiveram êxito: os *egwugwus* queimam a igreja de terracota, símbolo máximo do cristianismo em Umuofia (ACHEBE, 1986, p.135), revidando o poder da conversão europeia.

3 CONVERSÃO EM *O OUTRO PÉ DA SEREIA* (2006), DE MIA COUTO

Na literatura africana lusófona recente, Mia Couto aborda o choque religioso em seu romance *O outro pé da sereia* (2006). A estória se baseia na relação de Mwadia Malunga, uma africana que encontram uma imagem de Nossa Senhora nas margens de um rio da pequena localidade de Antigamente. Tal imagem é a mesma levada pelo jesuíta Dom Gonçalo da Silveira, em 1560, para converter ao cristianismo o imperador de Monomotapa. A trama se desenvolve paralelamente em dois períodos 2002 e 1560, sendo a imagem o único elo. O outro pé da sereia aborda questões como o sincretismo religioso, o choque cultural entre portugueses, indianos e africanos e a insessante busca identitária dos povos africanos colonizados.

Mia Couto nasceu na Cidade da Beira, em Moçambique, em 1955, filho de uma família de emigrantes portugueses. Publicou os primeiros poemas no *Notícias da Beira*, com 14 anos. Em 1972, deixou Beira e partiu para a cidade de Lourenço Marques para estudar Medicina. A partir de 1974, começou a fazer jornalismo, tal como o pai. Com a independência de Moçambique, tornou-se diretor da Agência de Informação de Moçambique (AIM), e depois de se formar em Biologia, em 1985, partiu para a literatura, com um livro de poemas, *Raiz de Orvalho* (1989). Depois, dois livros de contos: *Vozes anoitecidas* (1986) e *Cada Homem é uma Raça* (1990). Em 1992 publicou o seu primeiro romance, *Terra Sonâmbula*, e partir de então, apesar de conciliar as profissões de biólogo e professor, nunca mais deixou a escrita e tornou-se um dos nomes moçambicanos mais traduzidos. De 2000 a 2009, publica sete romances, dentre eles *O Outro Pé da Sereia* (2006), que aborda o encontro colonial de missionários e nativos, no século XVI.

Em 1498, Moçambique é “colonizada” pelos portugueses, o foco era no norte do país, um Império tão mítico como o Eldorado Latino, o reino de Monomotapa. Foram 58 anos de planos com uma ajudinha divina. A expedição de 1556, que sai da Índia rumo ao reino de Monomotapa é encabeçada por Dom João de Meneses de Sequeira e Diogo do Couto. Nesta expedição participaram várias armadas, incluindo o padre Gonçalo da Silveira, que chegado a Goa, é nomeado provincial da Índia, cargo que ocupa até 1559. Nesta armada segue a primeira expedição missionária com destino à Etiópia. Além de pessoas, a armada de 1556 trouxe cicatrizes indelévels na cultura e religião local. A aculturação trazida pelos missionários cristãos transformou o conceito de sagrado e profano na mentalidade local.

3.1 Conversão, sinônimo de aculturação, sincretização e subversão.

A primeira mostra de conversão no romance de Mia Couto (2006) é acerca da motivação dos jesuitas portugueses para a tão sonhada viagem à Monomotapa: “[Jesuita] Gonçalo da Silveira prometeu a Lisboa que baptizaria esse imperador negro [...] Por fim, África inteira emergiria das trevas e os africanos caminhariam iluminados pela luz cristã” (COUTO, 2006, p.51).

A divisão no romance é muito clara, em relação a cristãos e não cristãos, uma ambivalência comum como visto nos demais textos aqui estudados. Além disso, o diálogo entre o escravo Nsundi e o Padre Antunes revela a divisão não só de classe e raça (colonizados negros/colonizadores brancos), mas a divina, isto é, deuses se segregam: “És cristão? Começou por perguntar Manuel Antunes. Depois emendou a pergunta: És crente em Deus?”, Nsundi responde: “Deus não desce lá em baixo” (COUTO, 2006, p. 56). Já que o porão era consagrado à deusa banto Kianda.

O romance foca na ideia que a “conversão” está intimamente ligada a questão racial, isto é, identitária. O diálogo entre o afro-americano Benjamin e o barbeiro africano Mistura revela bem essa visão: “você não saíram de África quando vos levaram nos barcos como escravos. Você saíram quando entraram na igreja e se ajoelharam perante Jesus” (COUTO, 2006, p.188).

Em *O outro pé da sereia* observa-se que as conversões à força não trazem bons resultados. Exemplos, são a indiana Dia Kumari e o angolano Nimi Nsundi.

A indiana, Dia Kumari, repreendia o culto que o escravo Nsundi impunha à imagem de Nossa Senhora: “É isso que não posso aceitar em si; você se ajoelha como um cachorro perante os deuses dos brancos” (COUTO, 2006, p. 111). Sua resistência ao cristianismo era fruto do que vira tempo atrás em Goa: “[...] meu marido foi assassinado pelos portugueses. Quem o matou benzeu-se e ajoelhou perante a Virgem” (COUTO, 2006, p.111).

Nsundi, porém, apaixonado por Dia Kumari, tenta em uma carta explicar sua condição religiosa pós-conversão: “Condena-me por me ter convertido aos deuses dos brancos? Saiba porém, que nós, os cafres, nunca nos convertemos. Uns dizem que nos dividimos entre religiões” (COUTO, 2006, p. 113) Nsundi explicava a Dia sobre sua dupla militância religiosa, um fenômeno subversivo dentro das estruturas coloniais, intimamente ligada ao sincretismo (PARADISO, 2010, p.01). Tal assertiva confirma-se na continuidade da carta:

[...] eu não traí as minhas crenças. Nem, como você diz, virei costas à minha religião [...] crítica-me porque aceitei lavar-me dos meus pecados. Os portugueses cahmam isso de baptismo. Eu chamo de outra maneira. Eu digo que estou entrando em casa de Kianda. A sereia, deusa das águas. É essa deusa que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem (COUTO, 2006, p.113).

Para Dia, que não aceitava a proposta da conversão cristã, aquilo era uma “promiscuidade religiosa” e “intolerável” (COUTO, 2006, p.111). Talvez, o que a indiana não entendesse, bem como os católicos, era que para o mundo de Nimi Nsundi estruturas religiosas complexas e hierárquicas, como o Hinduísmo e o Cristianismo, não tinham valor. Para o escravo: seus deuses não pediam nenhuma religião, mas que ele estivesse com eles, pois um dia, quando morresse seria um deus também (COUTO, 2006, p.111).

O sincretismo de Nimi Nsundi era fruto da conversão. A desmedida devoção de Nimi Nsundi ao culto da imagem católica comovia os clérigos, que imaginavam ali, um sucesso de conversão. Contudo, o narrador onisciente revela: Mal ele [D. Gonçalo] sabia o que essa devoção ocultava. (COUTO, 2006, p. 55). A devoção ocultava a subversão. O sincretismo presente nas literaturas pós-coloniais devem ser lidos juntamente com a noção de mímica, revelado por Homi Bhabha (1998). A mímica, como o sincretismo, é uma grande estratégia de solapar a hegemonia religiosa do colonizador, pois “devido à sua visão dupla, a revelação da ambivalência do discurso colonial subverte a autoridade desse mesmo discurso” (BHABHA, 1998, p.88). De modo geral, a mímica é uma estratégia do colonizado em copiar o colonizador. Sua ligação com o sincretismo advém da ‘adoção’ das conveções do *Outro*, que faz do respeito à autoridade religiosa ali representada, aparente; emitindo sinais de rejeição da

mesma norma. Bhabha acredita que a “mímica é, portanto, um sinal de dupla articulação; uma estratégia complexa de *reforma*” (1984, p.86. Grifo meu). A reforma elaborada por Nsundi era observar Kianda na imagem da santa católica, culminando na mais compelta subversão, a Santa Católica, símbolo da religião branca europeia torna-se negra. O sincretismo no mundo colonial propõe resolver uma situação de “conflito cultural”, isto é, evita a negação da divindade autóctone ou aceitação plena da divindade estrangeira, mas as assimila. Uma das estratégias mais significativas do mundo colonial, já que subverte [in]conscientemente o sagrado do opressor e subjetifica o sagrado do oprimido (PARADISO, 2010, p.02)

Curiosamente o melhor fenômeno de conversão é do Padre Antunes, que se converte às crenças africanas, uma proposta inversa que propunha ele e Gonçalo da Silveira.

O padre Antunes começou a ter sonhos, após o contato com os nativos e suas práticas religiosas. Sonha com uma mulher nua, que circulava como “se fosse a dona do mundo de lá”. A mulher dizia que ele, padre Antunes, iria se lembrar dela quando fosse tragado pelo mar (COUTO, 2006, p.57). Tal mulher era Kianda, fazendo-lhe o convite para a conversão: “toque-me, toque em mim que eu o farei renascer”. Neste seu sonho, o padre caía na água, e emergia de um ventre de mulher, “como um parto às avessas” e pensava “É ela que me está salvando” (COUTO, 2006, p.57). Essa paradoxal visão refletia a subversão e inversão de valores da religião negra frente a religião cristã. A divindade estava nua, uma total contradição a pureza e castidade da Virgem Maria, além da necessidade do segundo nascimento (emergir do ventre) para efetivar sua salvação. Essa imagem simbólica revela o chamado ao padre de uma nova vocação, desta vez não mais para a Igreja, mas para o tribalismo local. Neste convite à conversão, quem o fazia era a sereia negra, Kianda.

Para D. Gonçalo tal conversão era obra do demônio (COUTO, 2006, p.200), afinal contrariava todo pressuposto teológico da cristandade ali estabelecida. Mas, padre Antunes rejeitaria ali sua vocação, seu nome, e, por conseguinte, sua identidade, agora era um novo homem: “Fui sujeito à cerimônia do *magoneko* [...] o meu nome é Nimi Nsundi, sim, como o escavo-mainato na nau” (COUTO, 2006, p. 261). Estava descalço, no pescoço, pendia-lhe um colar de semente e búzios. Aprendeu a ler o oráculo e os desígnios dos antepassados.

A única conversão feliz do romance de Mia Couto não era cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos três textos aqui analisados sob a luz do pós-colonialismo: *Things Fall Apart* (1958), de Chinua Achebe, *O outro pé da sereia* (2006), de Mia Couto e *Conquista espiritual* (1639) de Antonio Ruiz de Montoya, verificamos a temática da conversão, a partir de conceito e viés dos estudos culturais e políticos pós-coloniais. Percebemos que o fenômeno da conversão no âmbito da colônia apresenta, muitas vezes, problemas teológicos, políticos e sociais.

Com a chegada dos colonizadores à América e África, junto veio todo o sistema religioso europeu, ou seja, o cristianismo. Entretanto, a política hostil colonial que previa a invasão das terras e aculturação dos povos conquistados, transferiu-se para o campo da religião. As ideologias cristãs, tanto católicas como protestantes, invadem o espaço sagrado dos colonizados, e a conversão forçada torna-se análoga ao processo colonizatório.

Todavia, quando a conversão fracassa, mesmo sob coação, surge o binarismo bem e mal, no qual o convertido é agregado a esse mundo divino e salvatório, enquanto os intransigentes e rebeldes, que não aceitaram a conversão, são lançados à danação eterna, sendo demonizados e outremizados.

Em a *Conquista espiritual* (1639) de Antonio Ruiz de Montoya, observamos que tal divisão entre bem e mal, Deus e o diabo, cristãos e pajés é constante, colocando os líderes

tribais que não se curvaram à nova religião, como Neçu e Taubici, por exemplo, como demônios, enquanto Guirabera, Maracanã e Tambavê, novos homens, outrora zoomorfizados e objetificados, agora, pós-conversão, divinizados e subjetificados. Em Montoya, vimos que os pajés e caciques, a fim de sair do papel objetificante que os colocaram, tentam com estratégias de revide e resistência, como a subversão, o contra-discurso, a mímica e a paródia tentar alcançar a agência e a condição de sujeitos, que segundo os jesuítas, só poderiam ser alcançados pela conversão.

Quando a conversão acontece, esta está predestinada a bons ou maus frutos. Bons, quando a conversão estiga a adoção de um novo caráter, beneficiando a sociedade e a comunidade na qual o converso participa. Já os maus frutos originam-se do fanatismo e da intolerância, sedimentados no racismo colonial e na intransigência ao diferente. Observamos isso em , *Things Fall Apart (1958)*, de Chinua Achebe, com o personagem Enoch, um nativo convertido ao cristianismo, que após assimilar a prerrogativa cristã, passa a ter um comportamento agressivo e intolerante frente aos outros membros da tribo. Enoch é um fanático que após profanar o ritual dos *egwugwus*, os espíritos mascarados, inicia um conflito entre o clã e a Igreja, culminando com a queda desta.

Já em Mia Couto, e *O outro pé da sereia (2006)*, a conversão forçada torna-se a adoção sob coação de uma religião diferente, em que o convertido pode manter em segredo as crenças anteriores e continuar, secretamente, com as práticas da religião original, enquanto externamente mantém as formas da nova religião. Neste romance, o sincretismo é o fenômeno subversivo, que esconde uma dupla militância religiosa, por exemplo, com o escravo Nimi Nsundi, que disfarça a deusa banto Kianda com a imagem da Virgem Maria. Essa falsa conversão corrobora com o revide ao discurso hegemônico, silenciando o ícone católico e dando voz à divindade negra. Mas se a conversão falhou com o escravo, tornou-se sucesso com padre Antunes, mesmo que de forma inversa. O padre se converte a religião tribal, expondo as forças da tradição local frente a força trazida da Europa.

Por fim, estes exemplos mostram que a temática da conversão nas literaturas pós-coloniais é um convite a reflexão acerca das lacunas produzidas pelo encontro religioso no âmbito da colônia. Além disso, a conversão análoga a colonização apresenta estratégias e fenômenos que vão desde o revide, a mímica, o sincretismo, a subversão, alteridade, subjetificação e objetificação, apresentando a complexidade religiosa no mundo colonial.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, C. **Things Fall Apart**. Botswana: Heinemann, 1986.

AJAYI, J. F. A. *Missions in Nigéria 1841- 1891: The Making of a New Elite Evanston*. Illinois: Northwestern University Press, 1965.

AMORIN, E. C.; SILVA, M. C. *O olhar do “Outro”: A metaficção historiográfica em Things Falls Apart , de Chinua Achebe*. In: **Anais do Celli – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários**. 3, 2007, Maringá, 2009, p. 303-310.

ANDERSON, G. H. **Biographical Dictionary of Christian Missions**, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

BHABHA. H. **O local da Cultura**. Belo Horizonte, Humanitas: Ed. UFMG, 2005.

BOGONI, R. *Resistência do sujeito colonial na região guaraníca do Paraná, em Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya*. In: BONNICI, T. **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: EDUEM, 2009. P.

BLEAKLEY, R. **Missionaries in Pre-Colonial and Early Colonial Nigeria**. [1998]. Disponível em >www.qub.ac.uk/schools/SchoolofEnglish/imperial/nigeria/mission.htm<. Acesso em 23 mar 2010.

CHUA, J.; PAVLOS, S. **Cliffs Notes on Achebe's Things Fall Apart**. IDG Books, Worldwide Inc., 2001.

COUTO, M. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FAUSTO, C. *Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)*. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005, p. 385-418.

GREENBLATT, S. **Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 1996.

GRUZINSKI, S. **História do novo mundo: da descoberta à conquista – uma experiência européia (1492 – 1550)**. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: EDUSP, 1997.

IHEUKWUMER, O. **Anglicanism in Igboland**. Disponível em >http://www.ultraint.com/igboyc_7102002.htm< Acesso em set 2011.

IJAGBEMI, E. A. *Christian missionary activity in colonial Nigeria: the work of the Sudan Interior Mission among the Yoruba, 1908-1967*. In: **Nigeria Magazine**, Federal Dept. of Culture, 1986.

KRAFT, C. *Fatores Ideológicos na Comunicação Transcultural*. In: CARRIKER, T. **O evangelho e a cultura - Leituras para a antropologia missionária**. 2008.

LUFT, C. P. **Minidicionário Luft**. 20ª Ed. 6ª impressão. São Paulo: Ática, 2001.

MACAMO, E. **Liberdades Perigosas e Soberania**. Disponível em <http://ideiasdebate.blogspot.com/2006_02_01_archive.html>. Acesso em 23 mar 2010.

MACHADO, G. J. C. **A Conversão Religiosa**. nov/94. Disponível em : ><http://www.urisan.tche.br/~cienciadareligiao/artigos/artconversao.htm>< Acesso em 06 out 2011.

MELLO & SOUZA, L. **Inferno atlântico**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MENGET, P. *A política do espírito*. In: NOVAES, A.(org) **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: cia. da letras, p.p. 167-180. 1999.

MONTOYA, A. R. de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape (1639)**. 2ª ed. Brasileira. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1997.

_____. **Conquista espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

_____. **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús em las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape**. Bilbao: Imprenta del Corazon de Jesús, 1892.

PARADISO, S. R. *A diáspora de Maria. Relações sincréticas e culturais entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu em O outro pé da sereia, de Mia Couto*. In: **Anais do I Colóquio Internacional de Estudos Linguísticos e Literários (I CIELLI)**. Maringá, 2010.

_____. *A Possessão como ambivalência colonial. Identidade e resistência na religiosidade africana em O outro pé da sereia*. In: **Nau Literária** (UFRGS) , 2011.

_____. *Sincretismo e hibridismo em The Sacrificial Egg, de Chinua Achebe*. In: **Revista Mundo & Letras**. José Bonifácio/SP, v. 1, n. 1, Maio. 2010.

STARBUCK, E. D. **The Psychology of Religion**. London, 1899.