

Patrícia Teixeira Santos  
Josivaldo Pires de Oliveira  
Thiago Henrique Sampaio  
Organizadores

# MISSÕES E MISSIONAÇÃO

estudos sobre a experiência missionária  
em espaços africanos e brasileiros





## Universidade do Estado da Bahia - UNEB

José Bites de Carvalho  
**Reitor**

Marcelo Duarte Dantas de Ávila  
**Vice-Reitor**



## Editora da Universidade do Estado da Bahia - EDUNEB

**Diretora**  
Sandra Regina Soares

### Conselho Editorial

<b>Titulares</b>	<b>Suplentes</b>
Alan da Silva Sampaio	Agripino Souza Coelho Neto
Antenor Rita Gomes	Ana Lúcia Gomes da Silva
Darcy Ribeiro de Castro	Eduardo José Santos Borges
Elizeu Clementino de Souza	Isaura Santana Fontes
Gabriela Sousa Rêgo Pimentel	Márcia Cristina Lacerda Ribeiro
Hugo Saba Pereira Cardoso	Marcos Antonio Vanderlei
Janaina de Jesus Santos	Marcos Aurélio dos Santos Souza
Luiz Carlos dos Santos	Marcos Bispo dos Santos
Maria das Graças de Andrade Leal	Marilde Queiroz Guedes
Reginaldo Conceição Cerqueira	Maristela Casé Costa Cunha
Rosemary Lapa de Oliveira	Marluce Alves dos Santos
Rudval Souza da Silva	Monalisa dos Reis Aguiar Pereira
Simone Leal Souza Coité	Mônica Beltrame
Valquíria Claudete Machado Borba	Nilson Roberto da Silva Gimenes

**Patrícia Teixeira Santos**  
**Josivaldo Pires de Oliveira**  
**Thiago Henrique Sampaio**  
Organizadores

# **MISSÕES E MISSIONAÇÃO**

**estudos sobre a experiência missionária em  
espaços africanos e brasileiros**

Salvador  
EDUNEB  
2020

© 2020 Autores

Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade do Estado da Bahia.  
Proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma idêntica,  
resumida ou modificada, em Língua Portuguesa ou qualquer outro idioma.  
Depósito Legal na Biblioteca Nacional.  
Impresso no Brasil em 2020.

**Coordenação editorial**

Fernanda de Jesus Cerqueira

**Coordenação de design**

Sidney Silva

**Revisão textual e normalização**

Maísa Kawata / Tikinet

**Capa e diagramação**

Henrique Rehem Eça

**Revisão de prova**

Luiz Eduardo Simões de Burgos

**Revisão de diagramação de prova**

George Luís Cruz Silva

FICHA CATALOGRÁFICA

Bibliotecária: Fernanda de Jesus Cerqueira – CRB 162-5

---

Santos, Patrícia Teixeira

Missões e missionação: estudos sobre a experiência missionária em espaços africanos e brasileiros/ Organizado por: Patrícia Teixeira Santos, Josivaldo Pires de Oliveira e Thiago Henrique Sampaio. – Salvador: EDUNEB, 2020.  
245 p.: il.

ISBN 978-65-88211-23-6

1. Missões religiosas - Brasil. 2. Missões religiosas - África. I. Oliveira, Josivaldo Pires de. II. Sampaio, Thiago Henrique.

CDD: 266

---

Editora da Universidade do Estado da Bahia – EDUNEB  
Rua Silveira Martins, 2555 – Cabula  
41150-000 – Salvador – BA  
editora@listas.uneb.br  
www.uneb.br



# SUMÁRIO

**PREFÁCIO** 7

**EXPERIÊNCIAS MISSIONÁRIAS EM  
PERSPECTIVA DIALÓGICA: À GUIA DE APRESENTAÇÃO** 13

## **PARTE I MISSÕES E SOCIEDADES AFRICANAS**

**MUXIMA E KISAMA:  
CAMINHOS NAS FONTES MISSIONÁRIAS  
QUE PERMITEM SUA ANÁLISE HISTÓRICA** 23

Gabriela Fabiane Luiz

***MONUMENTA MISSIONARIA*, JOGOS DE ESPELHO:  
NOTAS A PARTIR DA CONFIGURAÇÃO JESUÍTICA  
DO CONGO EM DOIS TEMPOS (1548 E 1938)** 43

Tomás Motta Tassinari

**HENRIQUE DO CONGO, BISPO DE ÚTICA, OU A IDEIA DE  
PADROADO SOB D. MANUEL I – BREVES REFLEXÕES** 63

Nuno de Pinho Falcão

**A ATUAÇÃO DOS CATEQUISTAS AFRICANOS  
PARA A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA CATÓLICA** 81

Jefferson Olivatto da Silva

**A INSTALAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS BRITÂNICOS NA ILHA  
DE ZANZIBAR E SUA ATUAÇÃO COM OS RESGATADOS DA  
ESCRAVIZAÇÃO (1864-1873)** 103

Thiago de Araujo Folador

**“CLAMOR NO DESERTO”: CONTESTAÇÃO E APROPRIAÇÃO  
CRIATIVA NOS ESCRITOS DE ANTÓNIO JOSÉ  
DO NASCIMENTO** **121**

Helena Wakim Moreno

## **PARTE II MISSÕES E CONEXÕES SUL**

**MISSÕES COLONIAIS E PROTAGONISMO INDÍGENA NA  
AMAZÔNIA, SÉCULO XVII-XVIII** **145**

Rosemeire Oliveira Souza

**MISSÕES PALOTINAS EM ÁFRICA:  
O MISSIONARISMO CATÓLICO BRASILEIRO  
EM MOÇAMBIQUE** **165**

Fátima Machado Chaves

**ESTRATÉGIAS RETÓRICAS PARA MANUTENÇÃO  
MISSIONÁRIA NO BRASIL E EM MOÇAMBIQUE** **201**

Delcides Marques

Cássia Regina Souza de Queiroz

**OS MISSIONÁRIOS DA SOCIEDADE DO VERBO  
DIVINO NA ÍNDIA E EM MOÇAMBIQUE:  
ESTUDO COMPARATIVO DE PRÁTICAS INTERCULTURAIS** **227**

Jorge Lúzio Matos Silva

**SOBRE OS AUTORES** **243**

## PREFÁCIO

Os arquivos missionários têm se mostrado importantes produtores de fontes para os estudos africanos. Em que pese o olhar “eurocêntrico” e a verve catequista, há consenso entre os estudiosos sobre sua relevância na recuperação de parte da história do continente africano. Os missionários cristãos foram imprescindíveis agentes do poder colonial, mas foram também exímios cartógrafos, desenhistas e escritores, e a escrita produzida por eles oferece aos pesquisadores um exercício de aproximação com as sociedades africanas em tempos e espaços geográficos diversos. Para afirmar essa ideia, apresentamos a coletânea *Missões e missionação: estudos sobre a experiência missionária em espaços africanos e brasileiros*. Os artigos que compõem a presente obra nos remetem a diferentes contextos históricos e espaciais, desde o século XVI até este novo milênio, e nos levam a lugares tão diferentes, mas em alguns casos bastante conectados, como: Angola, Congo (o reino), Moçambique, Zâmbia, Índia, Zanzibar e Amazônia. A presença missionária cristã é o elo que une os trabalhos apresentados nesta coletânea, assim como o desejo dos pesquisadores de recuperar a agência africana a partir da documentação produzida pelas missões.

Na face atlântica da África, somos levados a uma Angola de diferentes tempos. Ali encontraremos as associações e alterações entre a coroa portuguesa e o reino do Congo iniciadas no final do século XV. Relações comerciais, diplomáticas e religiosas expressas, em seus

primórdios, pela nomeação de d. Henrique, filho do manicongo Mbemba-a-Nzinga (batizado d. Afonso I), como bispo de Útica em 1518. Essa longeva relação, que se estenderia até meados do século XX, ressurgiu analisada por um viés teológico a partir dos escritos do padre Cristovão Ribeiro, em 1548, e do jesuíta belga Joseph van Wing, em 1938. Ambos, na distância do tempo, preocupados em desvendar as origens e os sentidos de *Nzambi*. Para além do “diálogo de surdos”, ensejado por Wyatt MacGaffey, essa perspectiva comparada nos possibilita uma aproximação com o universo cosmológico Bakongo e as mútuas traduções entre missionários e africanos, a partir de uma documentação que atravessa um período de quatro séculos.

John Thornton visualizou uma profunda aproximação entre os sistemas religiosos centro-africanos e europeus, principalmente na crença comum da existência de um mundo invisível que deveria ser acessado apenas por pessoas especiais e cuja compreensão dependia de revelações. A religião cristã encontrava seus conceitos fundamentais a partir de revelações, por exemplo, no registro das Escrituras Sagradas de Moisés, nos profetas que escreveram o Antigo Testamento e, ainda, em mensagens recebidas por sonhos ou aparições divinas de santos e da Virgem Maria. À semelhança, os africanos acreditavam que sonhos poderiam levar os indivíduos a outro mundo, acessado por meio da possessão de pessoas, de objetos materiais ou de animais por espíritos ancestrais.

Esses pontos de intersecção foram captados pelas fontes missionárias, assim como, ainda no século XVI, a importância das rotas comerciais de regiões pouco estudadas pela historiografia contemporânea, como Kisama e Muxima (com sua igreja consagrada a Nossa Senhora da Conceição da Muxima), marcadas por um comércio de longa distância assentado em produtos como sal-gema, ferro e escravos. A Monumenta Missionária Africana, organizada pelo padre António Brásio, com *corpus* documental de 15 volumes conhecido no âmbito dos estudos africanos, revela-se uma fonte ainda

## MISSÕES E MISSIONAÇÃO

profícua de pesquisa ao nos oferecer vestígios de como as sociedades africanas se estruturavam e praticavam as suas agências diante das tentativas estrangeiras de controle dessa importante zona comercial.

Isabel de Castro Henriques, em nota introdutória ao volume sete, da segunda série da Monumenta, destacou o profundo entrosamento entre história religiosa e social nos espaços geopolíticos e geoculturais africanos, nos quais o clero regular e os missionários católicos imiscuíram-se de modo contundente em assuntos administrativos e comerciais. Essas relações foram permeadas por constantes tensões às inúmeras tentativas de submissão das populações africanas. Captar as suas agências e resistências é ambição cara àqueles que se lançam ao desafio apaixonante de lidar com a História da África.

Não muito longe da Muxima, no decorrer do século XIX, encontramos o clérigo António José do Nascimento, um “filho do país”, nascido em Luanda em 1838. Os chamados “filhos do país” constituíram uma categoria social responsável por intermediar o tráfico de escravos entre Luanda e o interior. A paulatina supressão do comércio de gente os levou a ocupar postos de baixo escalão na administração, igreja e exército. Alguns deles fundaram jornais como *O Echo de Angola* (1881), nos quais denunciavam as mazelas impostas pelo governo colonial. António José do Nascimento publicava, eventualmente, artigos nos quais questionava a forma como eram tratados os indígenas, acusados de preguiçosos. Criticava o preconceito sofrido pelos mestiços na luta por postos de trabalho, para os quais já concorriam os portugueses que chegavam em grande número a Luanda. Personagem que também carregava o estigma da mestiçagem, Nascimento questionou a construção da hierarquia racial em Angola e o lugar destinado aos “filhos do país”, ao mesmo tempo em que a legitimou, ao reforçar a necessidade de civilização do elemento indígena.

Sua publicação mais contundente pode ser encontrada na obra coletiva intitulada *Voz d'Angola clamando no deserto – oferecido*

*aos amigos da verdade pelos naturaes* (1901), que, se não é um libelo anticolonial, mostra, no período de enraizamento do colonialismo português, as ambivalências e contradições de uma categoria em busca de espaço na sociedade que se engendrava, e que, mais adiante, seria peça fundamental no processo de insurgência contra o sistema. Nesse contexto, as fontes missionárias captam entre outros eventos, “a invasão do continente”, preconizada por Joseph Ki-Zerbo.

Atravessando o continente, na margem leste africana, chegamos a Zanzibar com a missão anglicana Universities’ Mission to Central Africa (Umca), cujo escopo principal era o combate ao tráfico de escravos. Estamos no século XIX, momento de notável expansão das missões não católicas em África, empenhadas na formação de um clero nativo e abertas ao conhecimento de línguas e culturas como auxiliar no processo de evangelização. A Umca teve, a princípio, uma atuação voltada para os cuidados com os resgatados da escravização, em especial crianças, provenientes de interceptações de embarcações árabes que margeavam a costa africana. Mais adiante, forneceria subsídios para o funcionamento de atividades comerciais, com interesse particular na produção de algodão. Tratava-se de uma zona imprescindível para o acesso ao interior do continente, fundamental nas longuevas dinâmicas comerciais entre África e Ásia.

Nas rotas do Índico, esta coletânea nos traz a impressionante experiência missionária de um religioso verbita. George Proksch, nascido na Silésia, em 1904, foi designado para trabalhar na Índia em 1932 e imergiu profundamente na cultura indiana. Aprendeu o hindi e o sânscrito e produziu peças teatrais infantis, livros, folhetos e obras poéticas, identificadas com a cosmogonia hindu. Interessou-se também pela sua música e dança. Em 1949, criou o projeto Sanskrit Sangarn, que promovia a cultura indiana, o estudo das línguas, da literatura, da música, do teatro e da dança. Alguns anos mais tarde, em 1960, apresentou durante a 37ª Conferência Eucarística

## MISSÕES E MISSIONAÇÃO

Internacional, em Munique, o ballet *Eucaristia e caridade*, com a participação de bailarinas e de músicas indianas.

Num contexto bastante contemporâneo, o uso de redes sociais por congregações religiosas revela uma nova face da expansão missionária em África e a destacada presença de um missionarismo católico brasileiro. É o caso da Missão para o Interior da África (Miaf), fundada no Quênia no final do século XIX, presente no Brasil desde 1985, e da Missão Pieia, fundada em São Paulo em 1997, ambas com ações em Moçambique. A tentativa de formar novos quadros eclesiásticos e de arrebanhar mais fiéis tem levado ao aumento do número de missionários brasileiros no exterior. Em 2000, por exemplo, registrou-se a presença de 20 mil missionários cristãos brasileiros no exterior, entre católicos e protestantes. Dez anos mais tarde, esse número chegou a 34 mil, tornando o Brasil o segundo país do mundo em missionação no exterior. Nesse diapasão, novas fontes e pesquisas estão sendo continuamente produzidas.

Na travessia do Atlântico encontramos a presença missionária em territórios que, atualmente, integram parte da Amazônia Legal, do Peru, do Equador, da Colômbia e do Brasil. Nos séculos XVII e XVIII, essa presença esteve associada, sobretudo, ao projeto evangelizador dos jesuítas – que naquele período se imiscuíram intensamente no comércio de escravos em Angola –, conhecido como missões de Maynas ou missões do Colégio de Quito, no Marañón. A partir de um *corpus* composto por cartas, diários e demais documentos produzidos por três padres jesuítas, Samuel Fritz, Andrés de Zarate e Juan Bautista Sana, conhecemos num passado remoto os espaços do rio Amazonas, as práticas e os costumes das populações que ali habitavam, assim como as altercações entre agentes espanhóis e portugueses pelo controle da região.

Nas constantes reclamações dos padres sobre a persistência dos Omágua em manter os costumes gentílicos e acerca das lideranças que faziam constantes imposições aos religiosos para aderir

Patrícia Teixeira Santos  
Josivaldo Pires de Oliveira  
Thiago Henrique Sampaio  
Organizadores

ao regime de trabalho, evidencia-se o protagonismo das populações indígenas que buscavam diferentes estratégias para resistir às investidas coloniais. A articulação histórica e contemporânea da resistência de diferentes sociedades à invasão europeia nos leva a uma aproximação entre África, Ásia e Amazônia. Trata-se de uma ligação secular, documentada a partir da presença concomitante de ordens religiosas em contextos sul, que os artigos desta coletânea nos ajudam a recuperar.

A obra *Missões e missionação: estudos sobre a experiência missionária em espaços africanos e brasileiros* dá lume à abrangência espacial e temporal possível de ser acessada a partir da escrita missionária. Resultado do esforço hercúleo do grupo de pesquisa internacional Fontes e Pesquisas sobre as Missões Cristãs na África: arquivos e acervos, coordenado pela professora Patrícia Teixeira Santos, que desde 2013 busca reunir pesquisadores que têm as missões cristãs como sua principal fonte de pesquisa, a coletânea traz um sopro de vitalidade ao campo dos estudos africanos numa seara promissora e ainda pouco explorada no Brasil.

Profa. dra. Fábiana Barbosa Ribeiro  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia  
Afro-Brasileira (Unilab)

## **EXPERIÊNCIAS MISSIONÁRIAS EM PERSPECTIVA DIALÓGICA: À GUIA DE APRESENTAÇÃO**

Refletir sobre os processos missionários é evidenciar as transformações de espaços, de sociedades, e a construção de civilizações materiais. Novas perspectivas de compreensão das experiências humanas e da renovação dos ritos e das liturgias nos conflitos, negociações e interações que se estabelecem entre realidades distintas podem ser construídas, criando saberes, instituições e experiências que foram marcadas por uma prolixa produção material. Nos mundos coloniais da Ásia, África e Américas, os conhecimentos textuais sobre essas humanidades escritos desde final do século XV são fundamentais para se compreender as dinâmicas dos impérios do século XVI ao século XIX e os sistemas coloniais no século XX.

Foi a partir dessa indagação que se constituiu o grupo internacional Fontes e Pesquisas sobre as Missões Cristãs na África: arquivos e acervos, que desde 2013 trabalha, de forma interdisciplinar, as temáticas que marcam a construção do cotidiano das sociedades missionadas e a instituição de hierarquias e transformações sociais, no qual se pode perceber como o protagonismo dos agentes sociais das populações missionadas impuseram limites e transformações no próprio fazer missionário. Este grupo tem como objetivo promover diálogos em torno dos acervos das instituições missionárias cristãs

em África a respeito de pesquisas sobre os processos de transformação dos Estados nacionais africanos contemporâneos, com ênfase nos processos educacionais, históricos e religiosos, e divulgar resultados de parceria, de arquivos missionários de Portugal e África, possibilitando a análise da história recente das nações africanas, com ênfase no período pós-guerra civil, e de pesquisas sobre movimentos sociais e dinâmica da sociedade civil nos modernos países africanos. Os pesquisadores deste grupo buscam problematizar os usos científicos dessa documentação missionária, bem como propor temas transversais que proporcionem um diálogo, entre Brasil e parceiros das universidades da África, sobre os estudos africanos.

A missionação cristã chega aos continentes africano, americano e asiático como imposição de uma civilização europeia e ocidental. No entanto, ao se internalizar nos processos sociais das áreas missionadas, o fazer missionário se transforma e faz reverberar vozes não brancas, dissonantes, provocativas e transformadoras, imprimindo e criando outros cristianismos, profundamente importantes na segunda metade do século XX, no fim da Segunda Guerra Mundial. São vozes, sacerdotes, religiosas e religiosos, pastores e missionários leigos asiáticos, americanos e africanos que permitiram a sobrevivência de duas instituições que se tornaram importantes no surgimento das nações contemporâneas nesses continentes.

Há processos hierárquicos, de controle do trabalho e de transformação do espaço e das condições materiais que circularam entre esses continentes, através da ação missionaria cristã, e que paradoxalmente contribuíram para o engendramento da própria resistência anticolonial e da produção de vozes públicas fundamentais na reivindicação dos direitos humanos e da autodeterminação dos povos nos anos 1960 e 1970.

A persistência do fenômeno missionário e a produção de sujeitos públicos que reivindicam a ampliação da participação nas sociedades civis americanas, africanas e asiáticas, somadas

às considerações anteriores, justificam as contribuições reunidas nesta obra.

Em um momento que a ciência brasileira vem passando por constantes ataques da esfera pública e privada, esta coletânea tem como fim marcar a posição conquistada nos últimos anos, a do aumento da produção acadêmica sobre os estudos africanos e da relação sul-sul. Ao apresentarmos estes textos, mostramos que a academia vem renovando e aprimorando as pesquisas realizadas nesses campos e reforça a importância desses estudos.

As experiências missionárias sempre foram fonte para a história do processo evangelizador europeu em outros continentes. Contudo, desde meados dos anos 70 elas têm se tornado objeto de pesquisa, momento em que etnógrafos e antropólogos passaram a estudá-las como possibilidade de entender a ação missionária nos lugares onde foram desenvolvidas. Entendidas como fontes primordiais para se compreender o universo construído entre africanos e europeus, as fontes missionárias recuperam as narrativas sobre a África pré-colonial, colonial e pós-colonial e os diversos modelos missionários que atuaram nos territórios. Essa rica vivência compreendeu a formação de instituições clericais e laicas e uma forte influência sobre os dois grupos.

A presença missionária em África se iniciou ainda com o processo de expansão portuguesa, apoiado por um conjunto de documentos pontifícios como a Bula Romanus (1455) e a Bula Inter Coetera (1456). Ambas asseguravam ao rei autoridade religiosa para criar igrejas e mosteiros e enviar missionários aos territórios ultramarinos. As missões religiosas aconteceram paralelamente ao período da exploração comercial, a partir do século XVII, o processo de missionação foi intensificado e o trabalho religioso direcionou-se para a conversão de chefes e reis africanos que viriam a ser grandes parceiros do governo português, como foi o caso da rainha Nzinga. Contudo, a vivência entre grupos tão distintos como europeus e

africanos implicava também uma forma de conversão por parte dos europeus que se dirigiam à África, uma vez que para uma melhor aceitação por parte dos povos locais era preciso integrar-se aos costumes locais. Esse longo processo de negociação foi transcrito nas narrativas missionárias e passou a ser valorizado como fonte de pesquisa pelos estudos da antropologia a partir da década de 1970.

O empreendimento religioso exigiu o esforço de muitos elementos e a pesquisa na documentação permite perceber a presença de diversas ordens e nacionalidades entre o clero atuante. Atuaram nesse processo não apenas os clérigos portugueses, mas também espanhóis e italianos, entre outras nacionalidades. Tal presença não se dava apenas devido ao propósito de converter povos localizados em outros lugares do globo, mas tinha alguns direcionamentos, como a regulamentação pelo regime do padroado.

Pari Passu ao percurso da história missionária portuguesa se desenvolveu, com bastante ênfase no final do século XVIII e ao longo do século XIX, uma ação missionária mais ampla e efetiva das nações europeias, que se colocava subordinada à Propaganda Fide. Para essa ação missionária, haveria uma centralidade das missões africanas no caminho de renovação da Igreja Católica à luz das transformações das relações entre Igreja e Estado que vieram com a Revolução Francesa. Nesse contexto, desenvolveram-se diversos projetos que propunham o enraizamento efetivo da ocupação cristã do continente, alterando as condições da civilização material e propondo novas formas de se pensar o clero nativo.

Iniciativas em torno do enraizamento da presença cristã tiveram de lidar com as injunções dos processos coloniais empreendidos pelas nações europeias ocidentais. Tal dinâmica, marcada por fortes tensões dentro da própria Igreja, levou a projetos que se distanciavam da subordinação ao Estado colonial ou pudessem ser concorrentes a ser obliterados, como ocorreu no caso de Comboni e seu projeto para a evangelização da África Central.

## MISSÕES E MISSIONAÇÃO

O esforço da monumentalização da experiência foi tão importante quanto o da ação evangelizadora. Essas instituições arquivísticas, museus missionários e estudos elaborados na área da missiologia (criada no início do século XX como um ramo independente da Teologia na Itália e na França) gestaram acervos de grande importância que permaneceram mesmo com o fim do colonialismo e a expulsão de diversas congregações missionárias da África, chegando até os dias atuais.

A heterogeneidade de fontes que expressaram a presença e a materialidade das missões correspondia igualmente à diversidade de experiências e produção de identidades religiosas. As experiências missionárias, devido à riqueza de processos históricos e identitários que produziram e atravessaram a existência dos Estados coloniais e também pós-coloniais, constituem um caminho de pesquisa de grande importância e produtor de abordagens bastante originais.

A pluralidade de estudiosos envolvidos nas pesquisas sobre missões demonstra a atualidade da produção brasileira sobre o tema: pesquisadores de todo o Brasil contribuem com seus estudos e visões e participam ativamente de parcerias entre instituições, que fazem parte do grupo Fontes e Pesquisas sobre as Missões Cristãs na África: arquivos e acervos.

A coletânea Missões e Missionação subdivide-se em duas partes. A primeira, “Missões e sociedades africanas” apresenta a forma de atuação que os missionários e os projetos de missionação atuaram nas sociedades coloniais em África, demonstrando que foi fundamental para sedimentar as bases dos futuros Estados coloniais.

No primeiro texto, “Muxima e Kisama: caminhos nas fontes missionárias que permitem sua análise histórica”, Gabriela Fabiane Luiz apresentada o caminho de construção das relações existentes entre os Kisama, os portugueses e a construção de Nossa Senhora da Conceição da Muxima, mostrando uma interação entre as duas localidades nos primeiros contatos com os europeus.

Em “*Monumenta missionaria*, jogos de espelho: notas a partir da configuração jesuítica do Congo em dois tempos (1548 e 1938)”, o historiador Tomás Motta Tassinari trabalha com uma perspectiva de história comparada em dois contextos distintos, porém convergentes, das missões em África, meados do século XVI e nas primeiras décadas do século XX, refletindo os impactos que essas atuações tiveram e ainda teriam na localidade transcorridos tantos séculos.

Já Nuno de Pinho Falcão, no texto “Henrique do Congo, bispo de Útica, ou a ideia de padroado sob d. Manuel I – breves reflexões”, analisa, a partir de uma indagação do presente, os cinco séculos de eleição ao episcopado de Henrique do Congo com dois objetivos: traçar o perfil de d. Henrique e entender a atuação da coroa portuguesa na política do padroado nos reinados de d. Manuel I e d. João III.

No quarto texto, “A atuação dos catequistas africanos para a formação da consciência católica”, Jefferson Olivatto da Silva analisou a importância dos catequistas africanos que vinculavam suas formações ao trabalho assalariado e à educação, desenvolvendo a consciência católica na região da Zâmbia, em finais de Oitocentos até as primeiras décadas da centúria seguinte.

O texto “A instalação dos missionários britânicos na ilha de Zanzibar e sua atuação com os resgatados da escravização (1864-1873), de Thiago de Araújo Folador, trata de como a missão anglicana Universities’ Mission to Central Africa (Umca), a princípio pensada para atuar na região do lago Niassa para combater o comércio de escravos, foi concretizada após sua instalação nas ilhas de Zanzibar, resgatando os africanos da escravização.

A historiadora Helena Wakim Moreno, em “‘Clamor no deserto’: contestação e apropriação criativa nos escritos de António José do Nascimento”, refletiu sobre a atuação do clérigo em um momento de profundas transformações em Angola, com o fim do tráfico de escravos e o combate a mão de obra escravista na localidade, a partir dos escritos que demonstram preocupação da

## MISSÕES E MISSIONAÇÃO

população nativa letrada com a situação de mudanças que ocorriam em terras angolanas.

A segunda parte da obra, “Missões e conexões sul”, busca demonstrar que a atuação missionária ocorreu de forma ampla em várias partes do globo, sempre em perspectivas conectadas com o mundo de quem está sendo evangelizado e do evangelizador, mostrando profunda interação entre diversas regiões e as adaptações necessárias para a cristianização das populações.

No primeiro artigo dessa seção, “Missões coloniais e protagonismo indígena na Amazônia, século XVII-XVIII”, Rosemeire Oliveira Souza buscou entender a missão colonial e as ações indígenas em seu interior através da análise de ampla documentação – cartas, diários e documentos – produzida por padres que trabalharam como missionários na localidade.

Já o texto de Fátima Machado Chaves, “Missões palotinas em África: o missionarismo católico brasileiro em Moçambique”, trabalha com uma periodização mais contemporânea, refletindo sobre a atuação dos padres e irmãs da ordem religiosa Sociedade Apostólica Católica (SAC) em Moçambique, na última década de Novecentos até os dias de hoje. Seu texto demonstra que, na África, não apenas europeus atuaram como missionários, mas que também houve grande participação do Brasil nesse processo.

Os autores Delcídes Marques e Cássia Regina Souza de Queiroz, em “Estratégias retóricas para manutenção missionária no Brasil e em Moçambique”, utilizam imagens de ruralidade que são mobilizadas por missionários protestantes, atuantes no Brasil e em Moçambique, para demonstrar como atuaram ao chegarem nesses países e comparando suas práticas nas zonas rurais. O último texto, “Os missionários da Sociedade do Verbo Divino na Índia e em Moçambique: estudo comparativo de práticas interculturais”, de Jorge Lúzio, busca aproximações históricas da Índia e de Moçambique, ligação que existe desde a Antiguidade, a partir da

perspectiva missionária, mostrando as interações e trocas culturais existentes dentro de uma sociedade missionária que atuou em localidades próximas.

Esperamos que aproveitem a leitura.

Patrícia Teixeira Santos  
Josivaldo Pires de Oliveira  
Thiago Henrique Sampaio

# **PARTE I**

## **MISSÕES E SOCIEDADES AFRICANAS**





## **MUXIMA E KISAMA: CAMINHOS NAS FONTES MISSIONÁRIAS QUE PERMITEM SUA ANÁLISE HISTÓRICA**

Gabriela Fabiane Luiz

“Muxima” é uma palavra que em kimbundo significa coração e que nomeia uma fortaleza localizada na província do Bengo, a 130 km de Luanda, atual capital de Angola, desde o momento que os portugueses se instalaram na região, no século XVI. Não se sabe a data exata de sua construção, no entanto, há estudos que indicam que ela pode ter sido fundada em 1599, pelo capitão Balthazar Rebello de Aragão (ALENCASTRO, 2000).

Como elemento da prática de assentamento dos portugueses, junto ao presídio (como também são chamadas as fortalezas dessa região na documentação lusa) ergueu-se uma igreja que foi consagrada por missionários católicos à Nossa Senhora da Conceição da Muxima. A nomenclatura “muxima” foi adicionada ao nome da santa por conta da região e de seu *soba*, ou chefia política, serem assim denominados (AMARAL, 2000).

A outra palavra no título do presente estudo, Kisama, nomeia a região localizada aproximadamente a 60 km ao sul de Luanda, que segundo a bibliografia especializada possui clima tropical, é quente e semiárida. Dois rios contemplam a Kisama, o Kwanza e o Longa,

os quais contribuíram com a boa qualidade do solo e com a exploração agrícola por parte dos habitantes da região (FERREIRA, 2014).

Desde o século XVI, por conta de suas especificidades físicas, a região de Kisama produzia dois itens importantes para o comércio regional da África Centro-Occidental: o ferro e o sal-gema. A produção deste último, em especial, foi muito cobiçada durante séculos por diferentes sociedades vizinhas e europeus (FERREIRA, 2014).

Outro fator importante a destacar é que ambas as regiões de Muxima e Kisama se encontravam próximas dos pontos do comércio africano e de suas rotas que percorriam desde o interior ao oceano Atlântico. Uma hipótese apresentada pela historiografia é o estabelecimento de caminhos comerciais nessa região relacionados com a produção do sal-gema da Kisama (SILVA, 1995).

Por essas características comuns, acreditamos ser possível aprofundar o conhecimento histórico sobre a Muxima e a Kisama a partir das fontes produzidas por missionários enviados, com o apoio de Roma, pela Coroa portuguesa até meados do século XVIII, e pela espanhola, no período da União Ibérica (1580-1640).

O contato que tivemos com as fontes missionárias até o momento demonstrou que houve forte resistência por parte dos Kisama em fazer acordos com os lusos, o que gerou inúmeros conflitos ao longo dos séculos. Porém, nem a construção de uma fortaleza na região da Muxima, nem, especialmente, a difusão da crença na Nossa Senhora da Muxima, que teve sua estátua instalada na igreja erguida junto à fortificação lusa, foram capazes de abrandar a resistência Kisama, que, em seus ataques contra as pretensões lusas de controlar a região e sua rica produção de sal-gema, evitavam a região da capela.

O respeito dos Kisama ao poder instituído pela santa católica nos leva a estudar o processo histórico da conversão religiosa. Sobre as devoções negras e o catolicismo centro-africano, a historiadora

Reginaldo (2005) apresentou algumas de suas características, sobretudo no contexto de Luanda: a principal delas é a popularidade das devoções marianas e de outras figuras santificadas pela igreja romana, como é o caso de São Benedito:

Além da Senhora do Rosário, outras devoções caras aos negros na diáspora marcaram presença na África Central. São Benedito nasceu na Sicília em 1524, de pais escravos mouros. No início do século XVII, algumas décadas após sua morte, ocorrida em Palermo em 1589, sua devoção já havia se tornado popular em Portugal. As primeiras notícias de sua devoção em Angola datam do final do século XVII. Num dos altares da Igreja do Rosário de Luanda, na periferia da cidade, havia um altar dedicado ao santo preto de Palermo. No presídio de Massangano, ele foi homenageado com uma igreja própria. No início do século XVIII, a igreja de São Benedito de Massangano que “era de pretos, tinha seu capelão”. No ano de 1744, passou-se ao padre João Cristiano Ramos provisão de vigário da igreja de São Benedito do dito presídio, privilégio gozado por pouquíssimos templos do Bispado àquela época. *A “lenda” de que a mãe de São Benedito era, na verdade, natural de Kissama, no Reino de Angola, sugere um caminho para a identificação com o santo, além daquela em decorrência da semelhança física.* (REGINALDO, 2005, p. 38-39, grifo nosso).

A identificação dos Kisama com a mãe de São Benedito pode provir da fé no poder desse santo enviar e evitar envenenamentos e outros malefícios, como sugeriu o historiador Chalhoub (1996), com base nas pesquisas de Mary Karasch, a respeito das devoções dos afrodescendentes no Rio de Janeiro do século XIX:

A possibilidade desse “controle dual” – poder provocar a doença e obstaculizar seus efeitos – insinua que

a imagem de São Benedito poderia ser invocada em rituais de feitiçaria, para detectar e anular bruxarias, curar doentes, ou mesmo para solucionar conflitos dentro de uma comunidade. (CHALHOUB, 1996, p. 138).

Essa informação da historiografia joga luz sobre a questão do forte respeito dos Kisama à região da Muxima, onde a capela católica foi erguida. Notável, nesse sentido, é a letra da música Muxima, de autoria indefinida e popular até os dias atuais, que faz referência ao poder da Nossa Senhora da Muxima para identificar e curar feitiçaria. Os seus versos famosos dizem: “Se dizes que sou feiteiro. Leva-me então a Santana” (tradução nossa).<sup>1</sup>

Esse conjunto de informações, por sua vez, leva-nos a conjecturar sobre a existência de um poder na região, talvez até antes mesmo de ser erguida a igreja da Muxima. Se a hipótese for correta, é possível compreender que esse poder pode ter se materializado na imagem da santa católica. Além disso, também auxilia perceber por que, ao longo dos séculos, a região se tornou “um ponto de paz” em épocas conflituosas entre portugueses e Kisama

A presente pesquisa, desenvolvida como iniciação científica na Universidade Federal de Alfenas, teve como ideia inicial compreender essa “relação de paz” que envolveu três elementos, os Kisama, os portugueses e a imagem de Nossa Senhora da Conceição da Muxima, no século XVII, na região da Muxima.

Conforme avançamos, conseguimos perceber a existência de outros elementos nessa relação. As regiões da Kisama e da Muxima, além de atraírem a atenção dos agentes lusos, também eram de grande importância para as sociedades locais, como a do Ndongo, da época de Njinga a Mbande.

---

<sup>1</sup> No original: “Se uamgambé uamga uami. Gaungui beke muá Santana”.

Além da existência de diversos elementos na relação histórica envolvendo a Kisama e a Muxima, outra problemática teórico-metodológica, conforme nos alerta o historiador Steven Feierman (1993), refere-se às nomenclaturas presentes nas fontes históricas e a análise delas a partir de categorias externas às sociedades africanas, tais como: rei, rainha, nobreza, religião, comércio, mercado e feira. Assim sendo, uma pesquisa que tem como objetivo analisar as relações históricas entre a Muxima e a Kisama exige buscar entender como elas se estruturavam em seus espaços sociais, examinando o processo de aproximação, comparação e nomeação contido nas fontes analisadas.

Vimos nessa análise de categorias e conceitos um caminho para verificar se ocorrem modificações nas nomenclaturas e se são acompanhadas de questões que possibilitam identificar suas características, mesmo se os autores das fontes não mencionem Kisama e Muxima e denominem as populações da mesma região a partir de outros termos não identificados previamente no diálogo com a historiografia especializada.

Dessa forma, acreditamos que seja possível aprofundar o conhecimento e ampliar a pesquisa sobre as estruturas sociais referenciadas, uma vez que, como discutido pelo antropólogo Amselle e M'Bokolo (2014, p. 34), a respeito das nomenclaturas étnicas que costumam figurar nas fontes,

[...] as sociedades locais, longe de serem nômades fechadas sobre si próprias, estavam inscritas em formas gerais e englobantes que as definiam e lhes conferiam um conteúdo específico. Por essa razão, cada sociedade local deve ser entendida como o resultado de uma rede de relações e, se a mesma não for explorada na íntegra, o funcionamento de cada elemento permanecerá insondável.

Essa sondagem, de acordo com a proposta da “antropologia topológica” desenvolvida pelos autores, passa pela compreensão dos nomes utilizados nas fontes. Geralmente, essas nomenclaturas são chamadas de étnicas e seu entendimento é “uma interrogação epistemológica fundamental”, pois está em causa a compreensão da estrutura social que se elege investigar e a superação de interpretações estereotipadas que costumam associar

[...] sociedades “simples” ou mais “primitivas” aos antepassados contemporâneos das sociedades mais desenvolvidas ou ainda dos modos de resistência ao Estado e ao Capitalismo [...]. (AMSELLE; M'BOKOLO, 2014, p. 34).

A partir dessas reflexões teóricas e historiográficas, dispusemo-nos a realizar um inventário das nomenclaturas Kisama e Muxima nas suas diferentes grafias (Quiçama, Quissama, Mochima e Muchima, entre outras), analisando fontes de missionários católicos. Como ponto de partida, escolhemos inventariar as nomenclaturas contidas nos documentos publicados na coletânea Monumenta Missionária Africana (doravante MMA), organizada pelo padre espiritano António Brásio.

A escolha de fontes nos fez considerar a produção arquivística realizada pelo padre Brásio, bem como influenciou na busca de uma proposta metodológica de análise que indicasse *caminhos* que levassem para além das categorias europeias. Com isso em vista, a metodologia escolhida foi a da historiadora angolana Rosa da Cruz e Silva.

## INDÍCIOS NA MONUMENTA MISSIONÁRIA AFRICANA QUE APONTAM CAMINHOS PARA A KISAMA E A MUXIMA

Caminhos possíveis para historicizar a Muxima e a Kisama podem ser aprendidos com a historiadora angolana Rosa da Cruz e Silva. A problemática de analisar nas fontes missionárias a experiência histórica de Muxima e Kisama pode ser enfrentada buscando, nas descrições dos missionários, rastros que permitem identificar como essas sociedades se estruturavam.

Segundo Silva (1995), foi a partir de 1520 que os portugueses iniciaram investidas para alcançar acordos comerciais com o Ndongo. As abordagens lusas, como defende a historiadora angolana, relacionavam-se com as tentativas de controle do sistema comercial regional pré-existente:

Não parece existir dúvida quanto às possibilidades dos recursos e a capacidade desses povos de os explorar, para a criação de espaços próprios para a organização do comércio. A produção local supria as necessidades das comunidades, permitindo o abastecimento regular dos mercados na maioria dos povoados. (SILVA, 1995, p. 409).

Assim, a chegada dos portugueses no Ndongo modificou o andamento dessa relação comercial, uma vez que se tornaram parceiros abrindo o comércio da África Centro-Ocidental às rotas transoceânicas.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Modificações comerciais no Ndongo e no interior africano fazem parte do debate iniciado por Jan Vansina e contradito por Adriano Parreira a respeito da existência de um comércio de longa distância organizado pelas sociedades africanas antes da chegada dos europeus. (cf. SILVA, 1995).

Em suas discussões sobre o comércio, Silva (1995) apresenta uma metodologia de análise das fontes documentais europeias, como as produzidas por agentes missionários que foram coligidas e publicadas na MMA pelo padre António Brásio. A historiadora propõe identificar as estruturas comerciais do Ndongo a partir dos termos geralmente usados na época para denominar os espaços do comércio, tais como feira e mercado.

Como argumenta Almeida (2009), a respeito da estrutura da escrita missionária, sua “lógica” evidencia um pensamento dicotômico que estabelecia diferenças, a exemplo de “europeu branco e civilizado” e “africano preto e selvagem”. Compreendendo esse raciocínio, é possível identificar e rastrear as informações presentes nas fontes missionárias e retirar delas informações relevantes que possibilitam o acesso ao conhecimento das estruturas sociais da Muxima e da Kisama, indo além do olhar *eurocentrado*.

Analisar tais documentos a partir dessa proposta metodológica também se associa com a ideia de ir contra a história única, como defende a escritora nigeriana Adichie (2009):

[...] A única história cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. [...] Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida. [...] Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso.

Portanto, é imprescindível, em relação a sociedades africanas, ir além da produção documental, que construiu um discurso criador

de estereótipos que mostram apenas uma ideia de África. Vale salientar que tais criações faziam parte de ações de domínio. Portanto, devemos questionar as fontes quando elas mencionam impérios, tribos, reis, vassallos, fidalgos, feiras, mercados, entre outros conceitos, que foram aplicados na descrição das sociedades do continente.

Os missionários que descreveram as populações da Kisama e da Muxima forneceram vários indícios de que essas sociedades possuíam estruturas que não eram de fácil definição e, por isso, recorreram a palavras do seu cotidiano para “traduzir” o que viam.

No caso do trabalho de Silva (1995), as descrições missionárias sobre o comércio regional da África Centro-Occidental se baseavam no entendimento que os relatores tinham do que era uma feira e um mercado nas suas regiões de origem e, a partir disso, aplicavam os termos para se referirem às atividades comerciais que ocorriam na época. Estes termos eram aplicados por meio de percepções variantes dos missionários, algo que pode dificultar o entendimento da estrutura do comércio controlado por agentes do Ndongo (SILVA, 1995, p. 410). Em suma, ao utilizarmos a produção missionária como fonte, devido a esse processo de “tradução”, precisamos “filtrar” as informações.

Também com base na proposta de Amselle e M’Bokolo (2014), é válido sugerir que os espaços de troca foram determinantes para despertar o interesse luso pelo controle das regiões africanas. Ao se aproximarem desses espaços, os agentes religiosos passaram a descrevê-los, comparando-os e nomeando as sociedades locais e suas atividades. Assim, é preciso tentar compreender os espaços de troca como um espaço social estruturante que:

[...] manifesta[vam]-se de várias formas, nomeadamente pela existência de espaços de produção. Nesse sentido, é possível constatar – e ao contrário dos lugares-comuns particularmente difundidos acerca da natureza auto-suficiente das sociedades africanas

pré-coloniais – uma especialização, uma divisão social do trabalho e um comércio de longa distância que incide sobre determinados bens preciosos como a cola, o sal, o ouro, os têxteis, os prisioneiros, mas também sobre gêneros alimentícios como arroz, o inhame e o sorgo destinados certamente ao abastecimento dos centros urbanos mas que, além disso, se inseriram num tráfico ente zonas agrícolas diferentes [Chaveau et al., 1981]. Esses espaços de produção delineiam assim regiões econômicas especializadas num dado produto. A realização do valor dessa produção operava-se no seio dos espaços de troca que podiam coincidir com as zonas de comércio, frequentadas pelos próprios produtores, correctores ou comerciantes profissionais. Esses espaços de troca transcendiam largamente o local de produção de cada bem uma vez que o seu consumidor final poderia estar a várias centenas ou milhares de quilómetros de distância. (AMSELLE; M'BOKOLO, 2014, p. 35-37).

A metodologia utilizada por Silva (1995) consistiu ainda em dialogar com pesquisas a respeito do período histórico dos autores das fontes para tentar compreender os termos que utilizaram nas descrições. Para isso, escolheu estudos que analisam a estrutura comercial na Europa medieval, sobretudo aqueles que explicam as características das feiras e dos mercados europeus (como os trabalhos de Virginia Rau e Henri Pirenne), para tentar apreender a definição dos termos utilizados nas fontes que descrevem o comércio regional da África Centro-Occidental.

Dessa maneira, tornou-se possível compreender que, quando apresentam as características de um mercado, os autores das fontes se referiam a um comércio pequeno e próximo dos sobados ou das povoações, voltado mais especificamente para o abastecimento da população local, enquanto as feiras delineavam um comércio de diversas mercadorias – dentre elas, o sal-gema –, que eram

transportadas por diferentes rotas para várias regiões do interior do continente. Foi a partir dessas conclusões que Silva, concordando com Adriano Parreira, pôde constatar que o comércio de longa distância na África Centro-Occidental ocorria antes mesmo da chegada dos primeiros agentes europeus na região (SILVA, 1995).

O exercício realizado pela historiadora angolana nos estimula a analisar nas fontes os termos exógenos e os nomes de identificação das sociedades. Essa análise, por sua vez, está de acordo com as propostas da antropologia topológica formuladas por Amselle e M'Bokolo, pois permite compreender os espaços que estruturavam as sociedades africanas: de troca, estatais, políticos, de guerra, linguísticos, culturais e religiosos.

Logo, a compreensão das estruturas sociais da Kisama e da Muxima possibilita investigar suas relações com os agentes externos, tais como os portugueses e outros africanos envolvidos com o comércio regional, especialmente, do sal-gema, inclusive as ligações com elementos religiosos como a Nossa Senhora da Muxima.

A metodologia usada por Silva (1995) pode ser ainda enriquecida com o cruzamento de fontes propostas por Ilídio do Amaral (1997).

Defende o geógrafo português que o cruzamento das informações alcançadas na análise das fontes pode ser aprofundado a partir da utilização de conceitos e métodos de pesquisa de outras áreas de conhecimento, como a Geografia, o que enseja averiguar o impacto de determinados fenômenos na organização de uma sociedade, tais como as mudanças das estações e as intempéries naturais.<sup>3</sup>

O autor ainda apresenta uma discussão sobre as nomenclaturas ao se referir às chefias africanas. Um dos termos em discussão

---

<sup>3</sup> Os conhecimentos geográficos aqui destacados não correspondem a ideais deterministas, mas seguem o sentido apresentado por Jill Dias no artigo "Famineand [...] Angola", ou seja, compreendemos os impactos naturais no cotidiano social considerando "[...] a importância de dimensões tão nucleares na experiência humana quanto o são a fome e o frio, a seca e as cheias [...]". (BASTOS, 2013, p. 222).

é o de vassalagem, que é usado nas fontes europeias para descrever determinados acordos estabelecidos entre uma chefia africana e seus tributários. Segundo Amaral (1997, p.110),

O poder africano não segrega nem <<senhor>>, nem <<soberano>> o sentido restrito. A relação entre chefes e tributários é sobretudo política e social, nada tem de feudal; os segundos, em geral, começam por ser autoprodutores (produzir por si e para si), donos dos terrenos de culturas que lhe foram atribuídos; e como já dissemos, com o tempo e outras condições de evolução, podem passar a heteroprodutores. Até mesmo o sistema de submissão de um cativo não estabelece um vínculo de senhor e escravo do tipo europeu. O cativo tinha estatuto político, direito de apropriação de bens, de produzir e possuir para si, tanto como para os homens livres, e podia, inclusive, ser um <<amo cativo>>.

Se aceitarmos as conclusões de Ilídio do Amaral a respeito das relações sociais e políticas africanas, podemos perceber que elas podem ser compreendidas para além dos termos dicotômicos de “soberano e súdito” ou “suserano e vassalo”. Pensar outras possibilidades organizacionais, como faz o geógrafo, envolve o exercício de ler as fontes de outra maneira.<sup>4</sup>

Amselle e M’Bokolo (2014) também alertam sobre os riscos que a transposição contextual dos conceitos acarreta, a exemplo de tribo e etnia. Aplicados para definir as sociedades africanas, esses termos tornaram-se problemáticos por serem usados para reforçar a ideia de sua inferioridade e estagnação no curso do progresso humano.

Pensando as sociedades da Kisama e da Muxima e as relações existentes entre elas é pertinente questionarmos: por quem eram

---

<sup>4</sup> Sobre debates a respeito do conceito de escravidão na África, cf. Costa e Silva (2002).

compostas e como se estruturavam? Quais elementos eram evocados nos tempos de paz e de conflito entre os habitantes das duas regiões? Qual era o papel de uma imagem católica, trazida por agentes portugueses, para além de uma história do processo de conversão religiosa?

### (EN)CAMINHANDO ALGUMAS ANÁLISES...

Partindo das propostas de análise metodológica de Amselle, Amaral e Silva, foi possível produzir alguns apontamentos sobre a Kisama e a Muxima que nos permitiram verificar a importância de tais regiões tanto para os interesses portugueses como para os poderes locais. Ao nos debruçarmos sobre os volumes da Monumenta Missionária Africana, averiguamos que desde a época do primeiro governador de Angola, Paulo Dias de Novais, iniciou-se uma luta pelo território dos Kisama, que se mostraram sempre resistentes:

No anno de 81 mandou o Governador Paulo Dyas destruir hum senhor na Quiçama, por nome Catalla. Foi diante o capitão mor Manoel João com seis soldados e hum soba amigo que se chamava Mochima, com sua gente e deixou ordem que o mais corpo do exercito o seguisse. Os que hião detrás errarão o caminho e forão por outro. O capitão mor achouse sem gente, mas foi lhe forçado pelejar por estar iunto dos imigos. Fello muito valerozamente, elle e os seis que o acompanhavao, o Mochima, e os seus. (BRÁSIO, 1951a, p. 573).

O fator a ser ressaltado diz respeito à chefia presente na Muxima. As fontes sinalizam que o *soba* Muxima foi o primeiro a fazer acordo com os portugueses, buscando maior autonomia política em relação às chefias da Kisama e acesso à produção de sal das

minas da Ndemba, por eles controladas. Isso evidencia que os europeus sabiam da importância para as sociedades locais das minas e da produção do sal como mercadoria e moeda do comércio regional:

A província de Quiçama hé sequa, e de poucos palmares, mas de bons ares, e sadia. [...] Aqui estão as minas do sal, tão rendosas como se fosse de algum metal prezioso, por serem as outras províncias faltas delle, e daqui correr para ellas. [...] Serve de dinheiro aos pretos com que comprão peças, e mantimentos. [...] A sogeição de Angola depende em grande parte da conquista do Soba em que estão estas minas [...]. (BRÁSIO, 1951a, p. 550-551).

As investidas portuguesas ainda se estendem por vários anos, tanto que, em 1659, época do vigésimo governador de Angola Bartolomeu de Vasconcelos da Cunha, é possível perceber que os Kisama ainda não haviam aceitado nenhum tipo de acordo que facilitasse os interesses portugueses, nem a conversão ao catolicismo, nem a submissão ao rei de Portugal.

Bartolomeu de Vasconcelos da Cunha indica que o conflito armado não era algo estratégico a ser aplicado na Kisama:

Logo que cheguey a este Reyno e tiue noticia do poder e natureza do gentio [...] da Quiçama, precurey por meyoys brandos e suaues trazelos á obediencia, porque á força seria de uagar e com perigo e despeza [...]. (BRÁSIO, 1951c, p. 237).

Adentrando um pouco mais nas fontes é possível traçar algumas hipóteses para pensar os motivos que alimentaram tais conflitos. Considerando os processos comerciais do período de 1620 a 1690 e a proximidade da Kisama com Luanda, principal porto do tráfico de

**MUXIMA E KISAMA: CAMINHOS NAS FONTES MISSIONÁRIAS  
QUE PERMITEM SUA ANÁLISE HISTÓRICA**

escravizados, a região foi vista pelos agentes do tráfico como uma “reserva de mercadoria humana” muito atrativa:

[...] mais de dez/mil escravos, por cuja causa se achauão pobríssimos os moradores dos Prezídios de Mazangano, Cambambe e Muchima. Que estes vendem os caminhos para o resgate dos Portugueses, assaltaõ os pumbeiros, e lhes tomão o que trazem, e publicação pellas nações visinhas que os não conquista- rão as armas de V. Magestade, por serem as suas mais fortes [...]. (BRÁSIO, 1951b, p. 498).

Também a proximidade com o rio Kwanza colocava Kisama em negociações comerciais principalmente com as fortalezas construídas ao longo do rio, sendo que a mais antiga envolvida é a da Muxima.

Nesse contexto, as mercadorias de troca não focavam somente no tráfico de escravizados, como discute Ferreira (2014, p. 14):

Todos esses centros militares, políticos e comerciais de administração portuguesa, eram, pois, parceiros no comércio dos diferentes produtos da região, que compreendia desde os produtos agrícolas, animais, madeiras, como ainda artesanato e produtos mineiros, sendo um dos principais, o sal-gema. O comércio dos produtos da região, embora integrado no comércio geral tanto interno, da região e da colônia, como do exterior, de exportação, não teve a mesma repercus- são que o sal-gema.

O fato de o sal-gema ser o único produto local a ter impor- tância no mercado externo denuncia o interesse dos lusitanos, que já conheciam esse produto desde final do século XV. Podemos ve- rificar, por uma breve análise do fragmento de 1655, a importância

do sal-gema como fator de importância para a efetivação de acordos com as sociedades locais:

[...] e que ficarão abertos, e abundantes os resgates, de muito numero de marfim, e peças, senhorearseão as minas do sal da Demba, que podem dar effeitos para pagar a jnfantaria, e gastos das Conquistas, franquearse a communição do Reino de Benguella; e ficarão as estradas liures para os portos de mar da Costa; e que vencida a gente desta Prouinça (com o sacco delia, e restauração da grande copia de escrauos, que seus donos cobrarão) [...] E que conquistada a Quiçama, para terror dos mais inimigos, e sujugado o Rey de Congo, se poderia logo extinguir a Ginga, capital inimiga do nome português [...]. (BRÁSIO, 1951b, p. 499).

Conquistar essa região poderia representar para as sociedades locais vantagens econômicas e políticas, porque possibilitaria ter o controle da produção e do comércio do sal, assim como ter prestígio político diante de inimigos mais fortes, como o manicongo Njinga a Mbande. Isso evidencia também que o sal-gema compunha parte importante dos espaços sociais da África Centro-Occidental.

## CONSIDERANDO OS CAMINHOS PROPOSTOS

Os caminhos que percorremos durante esta pesquisa permitiu que chegássemos a algumas considerações importantes. A Kisama, por possuir uma força de trabalho cobiçada pelos escravistas atlânticos e, especialmente, para o contexto local, por deter o domínio sobre as salinas de Ndemba, isto é, controlar a produção e a circulação do sal-gema, importante produto do comércio de longa distância da África Centro-Occidental, sempre foi alvo das pretensões das

sociedades africanas vizinhas e dos agentes portugueses, que tinham conhecimento da importância desse produto desde a época de Paulo Dias de Novais.

Nesse contexto de disputa pelas salinas, a Muxima, território cuja chefia foi uma das primeiras a fazer acordos com os lusos, pode ter sido um ponto ou local possível de paz entre a Kisama, a própria Muxima e os portugueses. Dessa maneira, cabe pensar por que duas sociedades que possuem papéis tão importantes para os portugueses e aparecem com tanta constância nos documentos receberam pouca atenção da historiografia contemporânea especializada em Angola.

A proposta de estudar as nomenclaturas contidas nas literaturas missionárias se tornou ponto basilar nesta pesquisa, pois enseja alcançarmos caminhos de compreensão das sociedades da Kisama e da Muxima, reconhecendo as agências que as compunham.

Nesse sentido, a aproximação da noção de arquivo de documentos com a do culto à ancestralidade, promovida pelo intelectual camaronês Mbembe (2002), é importante para as pretensões desta pesquisa, pois permite traçar uma analogia sobre o conhecimento que foi silenciado, mas que pode voltar à vida a partir do ressurgimento de fantasmas ou espectros do passado.

Em outras palavras, inspiradas em Carlo (1990), o conhecimento do processo de produção das fontes históricas a partir do estudo dos seus produtores pode contribuir para que o pesquisador, ao se envolver com o “espaço do acervo”, conheça os possíveis *caminhos, pistas, sinais* ou *indícios* para encontrar informações relevantes para sua investigação.

No nosso caso, verificar as nomenclaturas da coletânea documental MMA, obra muito analisada por especialistas em História da África, é de suma importância, pois boa parte das fontes foi produzida por agentes externos e muitos conteúdos não são explícitos,

especialmente no que diz respeito aos termos utilizados para identificar as sociedades africanas com as quais se relacionaram.

Em suma, acreditamos que o processo de buscar nas fontes as nomenclaturas e os conceitos adotados pelos missionários europeus e analisá-los a partir do contexto que estavam inseridos permite ter uma melhor compreensão das características estruturais da Muxima e da Kisama.

## FONTES

BRÁSIO, António (ed.). *África Ocidental (1532-1569)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951a. (Monumenta Missionária Africana, v. 2).

BRÁSIO, António (ed.). *África Ocidental (1651-1655)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951b. (Monumenta Missionária Africana, v. 11).

BRÁSIO, António (ed.). *África Ocidental (1656-1665)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951c. (Monumenta Missionária Africana, v. 12).

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. O perigo da história única. [S. l.]: TED, 2009. 1 vídeo (18 min). Publicado pelo canal TED. Disponível em: <https://bit.ly/2ASZgtb>. Acesso em: mar. de 2018.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Carlos José Duarte. *Uma infelicidade feliz: a imagem de África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do séc. XVI-primeiro quartel do séc. XVIII)*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2009.

AMARAL, Ilídio do. Importância das “fontes cruzadas” na historiografia angolana (reflexões de um geógrafo). *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A HISTÓRIA DE ANGOLA*, 2., 1997, Luanda. *Actas [...]*. Luanda: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. p. 63-160.

AMARAL, Ilídio do. *O rio Cuanza (Angola), da Barra a Cambambe: reconstituição de aspectos geográficos e acontecimentos históricos dos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO. *Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismos e Estado em África*. Luanda: Mulemba; Ramada: Pedagogo, 2014.

BASTOS, Cristiana. Tesouros escondidos num pequeno artigo: “Famine and disease in the history of Angola (c. 1830-1930)”, de Jill R. Dias. *In: SILVA, Maria Cardeira; SARAIVA, Clara (coord.) As lições de Jill Dias: antropologia, história, África, academia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. p. 222-229.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COSTA e SILVA, Alberto. E escravidão entre os africanos. *In: COSTA e SILVA, Alberto. A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 79-132.

FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. *In*: BATES, Robert H.; MUDIMBE, Valentin-Yves; O'BARR, Jean. (ed.) *Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. p. 167-212.

FERREIRA, Aurora da Fonseca. Histórias a cruzar de um e de outro lado do Atlântico: Kisama e Kisaman. *In*: PANTOJA, Selma; THOMPSON, Estevam C. (org.). *Em torno de Angola: narrativas, identidades e as conexões atlânticas*. São Paulo: Intermeios, 2014. p. 143-166.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. *In*: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MBEMBE, Achille. *The power of the archive and its limits*. *In*: HAMILTON, Carolyn et al. (ed.). *Refiguring the archive*. Cape Town: Kluwer Academic Publishers, 2002.

REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2005.

SILVA, Rosa Cruz e. As feiras do Ndongo: a outra vertente do comércio no século XVII. *In*: SEMINÁRIO ENCONTRO DE POVOS E CULTURAS EM ANGOLA, 1995, Luanda. *Actas* [...]. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995. p. 405-422.

# **MONUMENTA MISSIONARIA, JOGOS DE ESPELHO: NOTAS A PARTIR DA CONFIGURAÇÃO JESUÍTICA DO CONGO EM DOIS TEMPOS (1548 E 1938)**

Tomás Motta Tassinari

No presente texto, será feito um cotejo entre dois documentos de missionários jesuítas enviados ao Congo. Embora escritos em contextos bastante diferentes, minha hipótese é que haja uma continuidade no pressuposto teológico que fundamenta os dois textos. Em carta de 1548, o padre Cristóvão Ribeiro faz uma comparação que a um só tempo aproxima e afasta os súditos do reino do Congo do paradigma da religião cristã e de seu Deus único e verdadeiro. Também Joseph van Wing, quase quatro séculos depois, em 1938, presume que os bacongos teriam um termo particular para expressar a ideia universal de divindade cristã. Através de um exame da tessitura dessas fontes, mas sem preenchermos as lacunas de um texto com as informações do outro, o objetivo deste artigo é remeter a documentação ao seu contexto de produção intercultural, isto é, ao plano das mútuas traduções entre missionários e africanos. Assim, foi elaborada uma agenda de pesquisa rigorosamente histórica, cujo foco recai sobre

os agentes em contato, e não sobre seus supostos sistemas culturais entendidos como um conjunto de crenças monolíticas e imutáveis.<sup>1</sup>

## A INVENÇÃO DO SELVAGEM

No contexto histórico do século XVI, a documentação das missões cristãs cumpriu a função de reconhecimento das populações até então imprevisitas no paradigma da cultura ocidental. Com o expansionismo marítimo europeu e o alargamento dos horizontes geográfico-culturais da cristandade, os missionários da primeira modernidade tiveram de registrar suas experiências através da escrita, transformando a diversidade cultural em documentos que pudessem ser lidos por seus contemporâneos. Dito de outra maneira, a documentação missionária tem como pressuposto um percurso do centro (a Europa cristã) aos confins do mundo (suas Índias), e tem por efeito a redução dos exotismos locais aos parâmetros da civilização ocidental, ou seja, o resultado desse registro é, nos termos de Certeau (1975, p. 224), a “invenção do selvagem”.

Tendo em vista essa problemática da configuração e leitura, em um primeiro momento, será analisada uma carta que o jesuíta Cristóvão Ribeiro, enviado ao reino do Congo, escreveu em 1548. Em seguida, em um movimento bastante arriscado para um historiador, ou seja, serão avançados quatro séculos para comparar essa carta com um livro de 1938 de outro missionário jesuíta, o belga Joseph van Wing. Como ainda é comum na historiografia do Congo, não se trata de cruzar as fontes para preencher as lacunas da documentação antiga com informações da documentação mais recente. Trata-se, isto sim, de tentar delinear uma continuidade no pressuposto teológico que fundamentou a caracterização da alteridade cultural africana em ambos os casos. Enfim, é levantada a hipótese de que a

---

<sup>1</sup> Este artigo é resultado de pesquisa de mestrado que contou com o apoio da bolsa da Fapesp.

comparação entre os dois documentos permite o jogo de espelhos entre a cultura missionária e o referencial local, temas abordados em ambos os textos.

## FALAR FIGURATIVO: TEOLOGIA E ORATÓRIA

A primeira missão jesuítica enviada para a África Centro-Ocidental chegou ao reino do Congo em 1548 como o resultado de um acordo entre o monarca português d. João III e o rei do Congo d. Diogo. É verdade que os inicianos logo se envolveram com interesses escravistas, entrando em atrito com o soberano africano, o que explicaria a curta duração da missão, cujo último missionário voltou para Portugal em 1555 (ALMEIDA, 2004). Contudo, ao menos neste momento, não interessa acompanhar o desenvolvimento das tensões entre jesuítas e d. Diogo (para saber sobre esse assunto, TASSINARI, 2018). Aqui, pretende-se verificar os pressupostos missionários no reconhecimento de uma realidade cultural diferente e, para tal, será analisada uma carta de 1548, cujo tom providencialista pode ser explicado pelo momento de sua escrita e que ainda é de respeito mútuo entre missionários e o rei do Congo, d. Diogo. Destacamos o seguinte trecho na escrita do missionário jesuíta Ribeiro (1988, p. 162):

São todos metafóricos e seu falar é por figuras; antes nas práticas que lhes fazemos perguntando-lhes quem os criou e fez respondem com alegria *I Mfumu etu Nzambi a mpungu* que quer dizer o Senhor Deus me fez, de maneira que não conhecem outro Deus; ainda que tenham ídolos e façam feitiços não é ao que parece senão por grande ignorância e falta de quem lhes diga a verdade.

Mais adiante, será esboçada uma reflexão sobre como a longa duração das missões jesuíticas no Congo pode ajudar

a pensar o mal-entendido da tradução proposta por Ribeiro: “*I Mfumu etu Nzambi a mpungu quer dizer o Senhor Deus me fez*”. Antes, entretanto, devo me concentrar nos fundamentos do pensamento missionário que permitem ao jesuíta produzir essa comparação. Quando Cristóvão Ribeiro descreve que os súditos do reino do Congo seriam “metafóricos” e que o falar deles seria “por figura”, ele está estrategicamente empregando dois conceitos técnicos que a teologia cristã herdou da oratória clássica.

Primeiro quanto à noção de figura, Quintiliano fixou o seu significado na retórica clássica para descrever ou uso das palavras que se desvia de seu sentido imediato, formando-se assim um discurso mais alto (AUERBACH, 1997). O orador romano defende que há múltiplas maneiras, mais ou menos agudas, para dizer a mesma coisa, de maneira que o bom orador deveria usar “figuras” para ser mais eficaz, adequando o estilo do discurso ao seu público. Nesse sentido, Auerbach (1997) demonstra como os padres da Igreja basearam-se na instituição retórica para elaborarem uma nova teologia da história. Com tantos estilos para expressar o mesmo significado, Agostinho de Hipona apropriou-se do conceito retórico de figura para propor que Moisés tivesse sido uma pré-figuração de Jesus. Assim, o Velho Testamento seria verdadeiro e superado, ou seja, Agostinho habilita-se a explicar a um só tempo a imutabilidade de Deus enquanto fundamento do tempo, mas também as circunstâncias variáveis da história. A força dessa nova teologia da história, ainda cara aos jesuítas no século XVI, é que ela não subtrai os acontecimentos de suas circunstâncias, mas os remete a um fundamento exterior (GINZBURG, 2009).

Dessa maneira, quando Cristóvão Ribeiro escreve que “o seu falar é por figuras”, infere-se que um significado futuro e verdadeiro jazeria oculto sob aquele significante africano. Em outros termos, tal qual o conceito de figura habilitou os padres a compatibilizar Moisés com Jesus, para Cristóvão Ribeiro, *Nzambi* esconderia um sentido

profundo e verdadeiro para expressar a mesma ideia divina da teologia cristã.

Ainda quanto à apropriação cristã dos fundamentos da retórica clássica, no que se refere ao conceito de metáfora, podemos nos valer da definição do jesuíta Emanuele Tesauro, em *Il cannochiale aristotelico* (1670 *apud* HANSEN, 2011, p.29), porque, embora tenha escrito mais de um século depois da missão, sua educação foi fundamentalmente a mesma dos jesuítas enviados ao Congo em meados do século XVI. Segundo sua definição, “metáfora” é:

[A] Grande Mãe de todo engenhoso Conceito: claríssimo lume da Oratória, & Elocução Poética: espírito vital das mortas Páginas: agradabilíssimo condimento da conversação Civil, último esforço do Intelecto: vestígio da Divindade no ânimo Humano.

Primeiro, nota-se a definição de metáfora em seu sentido clássico, isso é, em função da elocução poética e da engenhosidade oratória. Contudo, percebe-se como esses negócios humanos (a “conversação civil”) são condicionados a um fundamento metafísico, porque em última instância a metáfora seria “vestígio da Divindade no ânimo humano”. Para entendermos essa definição, precisamos remeter à ortodoxia cristã cara aos jesuítas, e paradigmaticamente expressa por Tomás de Aquino, para quem o homem participa da criação divina por meio da razão. Segundo a perspectiva tomista, Deus teria inculcado a razão na mente dos homens para que conhecessem melhor o mistério do que os seres irracionais (TE VELDE, 1995). Assim, a definição de Tesauro é ortodoxamente tomista, porque une o uso da razão (“último esforço do intelecto”) à participação no Verbo (“vestígio da Divindade no ânimo Humano”).

Em suma, voltando para Cristóvão Ribeiro, que compartilha da mesma formação tomista que Tesauro, ao propor que os súditos do reino do Congo fossem “metafóricos”, menciona que

eles eram tão humanos quanto si, no uso pleno de suas faculdades racionais para o conhecimento d'Ele. Assim, sublinha-se como o monoteísmo cristão formatou o paradigma do qual os súditos do reino do Congo não poderiam escapar, pois não importa que eles escolhessem a palavra errada, elas estariam expressando O Seu verdadeiro sentido: “[...] de maneira que não conhecem outro Deus” (RIBEIRO, 1988, p. 162).

## ÍDOLOS E FEITIÇOS: DESVIOS DE CULTO

Mesmo que as noções de figura e metáfora habilitem Cristóvão Ribeiro a conformar uma semelhança religiosa fundamental entre si e os súditos do reino do Congo, o missionário jesuíta tem de justificar as diferenças de culto, produzindo um afastamento do referencial local com relação à ortodoxia cristã. Assim, a uma razão supostamente natural, que aproxima o missionário dos africanos, soma-se um motivo circunstancial que os difere: “[...] grande ignorância e falta de quem lhes diga a verdade [...]” (RIBEIRO, 1988, p. 162). Nesse sentido, percebe-se como a identificação de ídolos e feitiços serve aos missionários para a configuração de um suposto culto nativo, em sua semelhança fundamental e diferença circunstancial com relação ao paradigma do monoteísmo cristão.

Como lembra o antropólogo italiano Martino (1984), um dado histórico fundamental é que a patrística não condenou os poderes mágicos – como as superstições, idolatrias e feitiços – porque eles seriam falsos, ineficazes. Enquanto a condenação de charlatanismo recairia sobre os poderes mágicos pelas mãos da ciência positivista (STENGERS, 1999), para os padres da Igreja, a magia foi condenada porque produzia efeitos palpáveis através de uma distorção diabólica da natureza. Nesse sentido, a eficácia dos poderes imputados a ídolos

e feitiços serviu aos missionários para que eles atribuíssem uma suposta crença aos súditos do reino do Congo.

Quanto às idolatrias, vamos comparar com o contexto da América espanhola. Bernand e Serge (1992) demonstraram como, ao menos em Bartolomé de Las Casas, essa noção foi fundamental ao reconhecimento missionário das populações inca e asteca. Envolvido no debate sobre a plena humanidade dos ameríndios, o frei dominicano recusou que eles fossem uma categoria degenerada da espécie humana, o que, como defendia Juan de Sepúlveda, conferiria a eles o estatuto de “servos por natureza”. A fim de restituir o domínio dos índios sobre si, Las Casas (1967) argumenta que eles seriam seres plenamente racionais, pois teriam uma religião e, portanto, um conhecimento, mesmo que difuso, de Deus.

Bernand e Gruzinski (1992) demonstram como a ideia de idolatria foi fundamental para a configuração de uma suposta religião ameríndia e que se tornou lugar-comum caracterizar como os indígenas cultuavam ídolos no lugar do verdadeiro Deus. Assim, mesmo que afastados da verdadeira palavra, os índios teriam uma religião em alto relevo, pois teriam altares, sacerdotes e festas para homenagear suas divindades. Diante disso, haveria uma semelhança entre os missionários cristãos e os indígenas no que concerne às capacidades que ambos reuniriam para cultuar Deus, mesmo que também houvesse uma diferença e uma hierarquia igualmente basilares: entre a verdadeira e as falsas religiões, isso é, a diferença entre “nós” e “eles”.

Quanto à demarcação entre “ter ídolos” e “fazer feitiços”, Pietz (1985, 1987) argumenta que, desde o século XV, o uso da palavra portuguesa “feitiço”, empregada na costa da África para descrever supostos “objeto religiosos”, indica uma diferença em relação à noção de idolatria. Segundo Pietz, quando os europeus se referiam a ídolos, pressupunham uma representação anterior, ou seja, o culto de um ídolo remeteria à crença em alguma entidade representada por ele. Quanto aos feitiços, levaria a uma imaterialidade do objeto, que teria

poderes mágicos. Enfim, à luz de seus argumentos, a diferença entre os verbos empregados por Cristóvão Ribeiro talvez seja significativa: o jesuíta escreve que eles *teriam* ídolos e *fariam* feitiços, inclusive criando um pleonasma na relação entre substantivo e verbo, já que a raiz latina da palavra “feitiço” denota o seu caráter artificial, ou seja, feito (do latim, *facticius*).

A diferença entre ter ídolos e fazer feitiços não altera a economia dos argumentos. Em suma, pouco importa se os súditos do reino do Congo acreditavam em ídolos, entidades representadas por esses ídolos ou em deuses-fetiches. Como argumenta Gasbarro (2006), para os missionários jesuítas da primeira modernidade, o importante é que os indígenas acreditassem em alguma coisa, pois é como se a própria estrutura da crença garantisse um conhecimento da religião, portanto, de Deus. Em outros termos, munidos de um pensamento protossociológico, os jesuítas percebem que, mesmo afastados da ortodoxia cristã, os indígenas teriam de ter uma noção em alto relevo das, nem tão elementares, formas da vida religiosa.

## SER SUPREMO: FUNDAMENTO DA TEOLOGIA CRISTÃ

A sistematização de que os missionários da primeira modernidade tiveram de supor que os índios tinham uma religião pode ser encontrada na obra do jesuíta Lafitau, *Mœurs des sauvages américains: comparées aux mœurs des premiers temps*, de 1724. Para provar sua tese sobre o monogenismo, o autor faz uma comparação entre os antigos pagãos e os índios americanos. Dispondo os costumes de uns e de outros lado a lado, Lafitau habilita-se a entrever o seu princípio em comum, o conhecimento de Deus. Em suas palavras:

Uma das provas mais fortes que nós temos [contra os ateus] sobre a necessidade e a existência de uma Religião é o consentimento unânime de todos os

povos em reconhecer um Ser superior, e em honrá-Lo de alguma maneira, onde se conhece o sentimento de Sua superioridade, e a necessidade que temos de recorrer a Ele. (LAFITAU, 1724, p. 6, tradução nossa).<sup>2</sup>

Em outros termos, mesmo que através de costumes pouco ortodoxos, de maneira mais ou menos difusa, todos os seres humanos cultuariam (um) Deus. A questão é perceber como a conclusão de Lafitau está contida em seu pressuposto. Se o que fundamenta sua comparação é o pressuposto divino da monogenia, é lógico que chegará à conclusão sobre o conhecimento universal deste único e verdadeiro Deus, suposto na origem dos homens (KILANI, 1995).

Dessa perspectiva missionária, para a história das religiões enquanto disciplina científica, o pressuposto teológico cristão da unidade e universalidade de Deus mantém-se intocado. Assim, o padre Wilhelm Schmidt, fundador da *Kulturkreise* (escola de âmbitos culturais) de Viena, retoma a ideia de uma origem religiosa comum a toda humanidade. Em sua obra de doze volumes, *Der Ursprung der Gottesidee* (“Sobre as origens da ideia de Deus”, 1926-1955), o teólogo austríaco compara a dimensão monumental para argumentar que, em um primeiro momento, todos os homens teriam conhecido o que ele chama de “monoteísmo primordial” (*urmonotheismus*). Assim, as diversas formas religiosas que ele pode observar (politeísmo, fetichismo, totemismo etc.) seriam degenerações histórico-circunstanciais de uma mesma experiência religiosa comum a toda humanidade.<sup>3</sup>

Tal qual na obra de Lafitau, o problema é perceber como essa perspectiva (o monoteísmo primitivo) está contida em seu

---

<sup>2</sup> No original: “Quel argument ne fournit-on point par-là aux Athées? Une des plus fortes preuves que nous ayons contre eux de la nécessité & de l'existence d'une Religion, c'est le consentement unanime de tous les Peuples à reconnaître un Etre supérieur, & à l'honorer en quelque manière, qui fasse connaître qu'on sent sa supériorité, & le besoin qu'on a de recourir à lui” (LAFITAU, 1724, p. 6).

<sup>3</sup> Sobre os pressupostos teológicos da ciência das religiões, ver Agnolin (2013, p. 41-45).

pressuposto (a experiência universal de uma ideia do religioso). Como resultado científico-institucional, a escola dos âmbitos culturais vienense funda-se no pressuposto de que as culturas seriam representações particulares de um mesmo universal. Dessa maneira, aos historiadores da religião e aos missionários em campo, restaria apenas perceber como os índios dispunham de diferentes representações para dizer o mesmo.

De volta ao caso do Congo, evidencia-se o pressuposto da tradutibilidade do outro (e de Deus) em termos de uma mesma origem divina comum a toda humanidade. Joseph van Wing, em *Études bakongo II: religion e magie* (1938, p. 6, tradução nossa), diz em relação ao seu método:

Persuadido de que o melhor serviço a fazer pela etnologia é o de fornecer materiais sem preparação, eu me apliquei em descrever as principais formas da religião e da magia bacongo sem misturá-las com qualquer teoria, sem mesmo partir de uma definição *a priori*.<sup>4</sup>

A despeito dessa sua ilusão empirista, mesmo que Van Wing diga não partir de uma teoria ou definição *a priori*, seu paradigma é a religião cristã e seu Deus único e verdadeiro. Trata-se, sobretudo, da sua descrição de *Nzambi*; ele a repete e cita a tradução que Cristóvão Ribeiro já propusera em 1548, inclusive remetendo aos escritos de missionários da época:

O nome existia antes da chegada dos primeiros missionários. Com efeito, desde o começo do século XVI, todos os documentos provam que tanto os indígenas quanto os missionários empregavam somente o

---

<sup>4</sup> No original : “Persuadé que le meilleur servisse à rendre à l’ethnologie c’est de lui fournir des matériaux sans apprêt, je me suis appliqué à décrire les principales formes de religion et de magie Bakongo sans y mêler un théorie quelconque, sans même partir d’une définition *a priori*” (VAN WING, 1938, p. 6).

vocábulo *Nzambi* para designar o Deus dos cristãos.  
(VAN WING, 1938, p. 23, tradução nossa).<sup>5</sup>

Com efeito, Van Wing, que caracteriza *Nzambi a mpungu* como o suposto “ser supremo” dos bacongos, lista uma série de traços que eles atribuiriam a esse Deus: “o criador de todas coisas [...] foi *Nzambi* quem fez o céu e todos os astros”; “no princípio, conta a lenda, *Nzambi* criou um homem e uma mulher [...] e todos os homens descendem desse primeiro casal”; “*Nzambi* dispõe da vida e da morte”; “*Nzambi*, que dirige soberanamente o curso das coisas, a tudo vê. Como fórmula de juramento, os bacongos dizem, elevando a mão direita ao céu: *Nzambi me vê*, ou bem, *Nzambi sabe*, ou ainda *só Nzambi sabe*”; “*Nzambi* é legislador, ele pune os transgressores de suas leis”; “as leis que *Nzambi* ensinou foram sancionadas por ele; e a sua violação constitui um pecado contra *Nzambi*”; “*Nzambi* quer que se ajude o próximo, e se combata a injustiça”; “[...] quanto à imoralidade, duas formas causam castigos especiais de *Nzambi*: o incesto e o adultério” (VAN WING, 1938, p. 23-34, tradução nossa).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> No original: “Le nom existait avant l’arrivée des premiers missionnaires. En effet, dès le début du seizième siècle, tous les documents en fon foi, les indigènes comme les missionnaires emploient pour désigner le Dieu des chrétiens, le seul vocable *Nzambi*” (VAN WING, 1938, p. 23).

<sup>6</sup> No original: Créateur de toute chose [...] C’est *Nzambi* qui a fait le ciel et tous les astres; au commencement, raconte la légende, *Nzambi* a fait un homme et une femme [...] Tous les hommes descendent de ce premier couple par voie de génération; *Nzambi* dispose de la vie et de la mort; *Nzambi*, qui dirige souverainement le cours des choses, voit tout. Comme formule de serment, les Bakongo disent, en levant la main droite au ciel : « *Nzambi me voit* », ou bien : « *Nzambi le sait* », ou encore : « *Nzambi seul le sait* »; *Nzambi* est législateur, il punit les transgressors de ses lois; Les lois que *Nzambi* a enseignées sont sanctionnées par lui; leur violation constitue « un péché contre *Nzambi* »; *Nzambi* veut encore qu’on aide son prochain, et défend l’injustice; Quant à l’immoralité, deux de ses formes attirent des châtements spéciaux de *Nzambi* [l’inceste et l’adultère].

## ORTODOXIA E ORTOPRÁTICA: POR QUE OU COMO FAZER

A julgar por essa caracterização que Van Wing faz de *Nzambi*, não poderia restar dúvidas de que estaríamos diante de outro nome para expressar o mesmo sentido de Deus na religião cristã. Contudo, em outro trecho do mesmo livro, o missionário jesuíta acaba se traindo, pois, ao dar voz aos bacongos, abre uma fenda através da qual podemos entrever que *Nzambi* não é o Deus do monoteísmo cristão,<sup>7</sup> evidenciando o mal-entendido que há na comparação entre o Deus cristão e *Nzambi*:

Se bate uma brisa sutil, agitando a folhagem, os anciões se exaltam mostrando com o dedo os ramos que farfalham: “*Nzambi* passou”. Perguntando-lhes por que eles falam assim, a resposta invariável será: “Nossos anciões diziam desse jeito”. Em uma palavra, se faz um silêncio momentâneo e imprevisto, os anciões murmuram, com o dedo levantado ao céu: “*Nzambi!*”. Por quê? “Nossos anciões diziam desse jeito”. Eles não raciocinam sobre suas tradições, eles as repetem fielmente. Não lhes pergunte: quem é *Nzambi*? A maior parte responderá: “Nós não sabemos quem é *Nzambi*”. Os outros, mais malandros, dirão: “*Nzambi é Nzambi*”; pois os bacongos ainda devem encontrar sua primeira definição formal. Ponha eles na direção certa perguntando: “É um homem, um ancestral poderoso, o sol, a lua, o céu, um espírito das águas?”. Eles encolhem os ombros e respondem: “*Nzambi é Nzambi*”, ou ainda, “Quem viu *Nzambi*?”. Eles têm estátuas-fetiches às centenas, para representar homens, animais, espíritos, mas nenhuma

---

<sup>7</sup> Sobre as possibilidades de identificarmos vozes não domesticadas nos textos missionários, ver Ginzburg (2000).

para representar *Nzambi*. (VAN WING, 1938, p. 35, tradução nossa).<sup>8</sup>

Com efeito, evidencia-se uma quebra entre a expectativa do missionário e as respostas que os bacongos lhe dão. Para entender essa clivagem, é útil nos remetermos à noção de ortoprática (o reto fazer), que o historiador das religiões Gasbarro (2006) opõe ao conceito de ortodoxia (a reta opinião). Ao menos desde o primeiro Concílio de Niceia, no século IV, o cristianismo afirma-se como uma única e verdadeira cristologia, ou seja, um sistema de crenças (teologia) ao qual a prática dos cristãos deveria se adaptar (SABBATUCCI, 1990). É verdade que já se demonstrou a variedade e a historicidade dos costumes cristãos (PROSPERI, 2009), mas não é um dado secundário que o cristianismo afirma como verdadeira crença anterior à prática do fiel.

Dessa maneira, Van Wing parte de uma ideia normativa do que seria a religião, supõe um sistema de crenças ortodoxo e monolítico ao qual os indígenas adeririam. Em outros termos, à sua imagem do cristianismo, o jesuíta supõe que exista algo como uma suma teológica dos bacongos, se não escrita por um monge do século XIII, ao menos compartilhada entre os mais sábios. É como se devesse haver uma ortodoxia (ou uma religião enquanto sistema cultural) que guiaria a ação dos crentes. Por isso ele insiste em suas perguntas,

---

<sup>8</sup> No original: “Si une brise se lève subite, agitant le feuillage, les vieux s’écrient en désignant du doigt les ramures bruisantes: «Nzambi a passé». Leur demande-t-on pourquoi ils parlent ainsi, la réponse invariable sera : «Nos vieux disaient comme cela». Dans un palabre, s’il se fait un silence momentané et imprévu, les vieux murmurent, l’index levé vers le ciel: «Nzambi!». Pourquoi? «Nos vieux disaient comme cela». Ils ne raisonnent pas leurs traditions, ils les répètent fidèlement. Ne leurs demandez pas: qui est Nzambi? La plupart répondront: «Nous ne savons pas qui est Nzambi». Les autres, les plus malins, diront: «Nzambi, c’est Nzambi»; car les Bakongo doivent encore trouver leurs première définition formelle. Mettez-les sur la voie en demandant: “Est-ce un homme, un ancêtre-chef, le soleil, la lune, le ciel, un esprit des eaux?”. Ils haussent les épaules et répondent: «Nzambi, c’est Nzambi», ou encore: «Qui a vu Nzambi ?». Ils ont des statuette fétiches par centaines, pour représentes des hommes, des animaux, des esprits, mais aucune ne représente Nzambi” (VAN WING, 1938, p. 35).

buscando uma imagem concreta de *Nzambi*: “[...] por que vocês fazem isso? Quem é Nzambi?” (VAN WING, 1938, p. 25, tradução nossa).<sup>9</sup>

Entretanto, os bacongos mostram-se alheios a essas perguntas, pois, segundo os termos do missionário, eles não teriam uma “primeira definição formal” de quem seria *Nzambi*. Assim, evidencia-se uma concepção radicalmente alternativa do que seria, por assim dizer, a “religião” bacongo. Em oposição a um entendimento ortodoxo, destaca-se uma razão ortoprática, ou seja, não se trata de um suposto sistema de crenças anterior à ação, mas de um saber fazer prévio às representações do mundo: “Eles não raciocinam sobre suas tradições, eles as repetem fielmente [...]” (VAN WING, 1938, p. 35). Como percebe o jesuíta, mesmo que sem se conformar, os bacongos não se perguntam no que acreditam, mas sabem o que fazer. Dito de outra forma, o problema deles não é *porque* fazer, mas *como* fazer (MANCINI, 2006). Não que os bacongos não tivessem definições formais, mas a fidelidade-formal deles era a de se estar protegido no mundo, não de se representar o mundo.

Enfim, o ápice do desespero missionário é perceber que os bacongos não tinham estátuas-fetichê para representarem *Nzambi*. Como responderia Latour (2002), é porque *Nzambi* é quem “faz-fazer”, e não a representação de uma suposta crença anterior à ação. Assim, o antropólogo francês sintetiza esse nosso percurso na leitura de Van Wing:

À medida em que a frente de colonização avançava, o mundo se povoava de crentes. É moderno aquele que acredita que os outros acreditam [...] Os modernos acreditam na crença para compreender os outros; os adeptos não acreditam na crença nem para compreender os outros nem para compreender a si próprios [...]. (LATOURE, 2002, p. 15 e 23).

---

<sup>9</sup> No original: “pourquoi ils parlent ainsi [...] Qui est Nzambi?”

## O FEITIÇO DOS HOMENS BRANCOS: JOGOS DE ESPELHO

Dessa passagem de Van Wing, de volta para a carta de Cristóvão Ribeiro, não se trata de “completar” as fontes do século XVI com etnologia do século XX. Os historiadores que optam por essa metodologia, de uma maneira ou de outra, aceitam que o sistema religioso bacongo descrito pelo jesuíta belga seja a definição objetiva de uma visão de mundo monolítica e imutável, o que validaria o preenchimento das fontes antigas com a etnologia moderna. Hilton (1985), por exemplo, reconhece o seu débito com relação à etnografia de Van Wing para a restituição de uma suposta cosmovisão bacongo.

Aqui, ao contrário, a menção do texto do jesuíta belga não se justifica por causa da decodificação de uma suposta cosmovisão bacongo, mas porque sua tessitura ajuda a remeter a documentação de quatro séculos antes ao seu contexto de produção intercultural, isso é, ao plano das mútuas traduções entre missionários e súditos do reino do Congo. Nesse sentido, na carta de Cristóvão Ribeiro (1548 *apud* HANSEN, 2011, p. 163) também se percebe uma fenda:

Um filho de um feiticeiro e feiticeira batizei haverá quatro dias, o qual confessou ser filho destes e perguntando lhe eu que como consentira seu pai e mãe que o prendessem respondeu que tudo era mentira, que só os homens brancos tinham bom feitiço e que só Deus era Senhor.

Mais do que para tirar conclusões históricas sobre a primeira missão jesuíta enviada ao Congo, por ora, esse trecho da carta de Cristóvão Ribeiro é útil para esboçarmos um nova agenda investigativa.<sup>10</sup> Assim, destaca-se a possibilidade analítica de nos valermos

<sup>10</sup> Para resultados mais sistemáticos dessa perspectiva, ver Tassinari (2019).

do que Pompa (2003) chama de “religião como tradução”, ou seja, nota-se o jogo de espelhos que o texto estabelece entre missionários e feiticeiros. Apesar do proselitismo desse relato, que imputa bons feitiços ao homem branco, evidencia-se a presença de uma voz não domesticada: o filho de feiticeiros que interpreta os missionários cristãos em comparação aos seus pais. Não só os jesuítas se valeram da noção de feitiço para configurar um presumido culto africano, mas os súditos do reino do Congo também recorreram à eficácia das feitiçarias para as traduzir aos missionários. Trata-se do que Montero (2006, p. 46) caracteriza como “mediação cultural”:

Quando nos colocamos o problema das relações interculturais em termos de mediações, o plano da análise se desloca para o espaço das conexões de sentido entre o pensamento indígena e o não-indígena. Ora, essas passagens não se produzem no abstrato, pela convergência “natural” entre categorias e repertórios percebidos como equivalentes ou apropriáveis. Para serem inteiramente compreendidas é preciso descrever, ao mesmo tempo, os sentidos nativos e missionários em confronto e as práticas significativas promovidas pelos agentes mediadores que procuram adequar conceitos às experiências e percepções.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com efeito, o mérito dessa proposta é perceber como não são as culturas que se chocam de maneira abstrata, mas determinados agentes que se confrontam de maneira concreta. É verdade que ao deixar de imaginar o choque entre dois blocos culturais monolíticos, abdica-se da possibilidade de uma grande síntese sobre mais de

cinco séculos do contato entre europeus e bacongos, tal qual propõe MacGaffey (1995).

Contudo, essa mudança de escala não pressupõe que se abduque de generalizações historiográficas. Trata-se apenas de nos conformarmos com o risco heurístico que se apresenta o mais frutífero, para um pensamento rigorosamente histórico, o que Passeron e Revel (2005) chamam de “pensar por caso”, isso é, analisar a um só tempo o objeto historiográfico, a sua irreduzível particularidade e seus contextos históricos. No caso da Monumenta Missionária, cujo efeito é a invenção da religião do outro, trata-se da possibilidade de mudarmos nosso registro comparativo: não mais na busca de representações particulares de supostos universais, mas com vistas à construção concreta dessas generalizações. Nesse sentido, segundo as palavras de Gasbarro (2006, p. 70):

Numa história das civilizações e entre elas, não pode haver universalidade sem comparação [...]. É preciso, portanto, transformar a conexão teórica “universalidade-comparação-história” na sequência cronológica e epistemológica “história-comparação-universalidade”, para submeter a um processo total de historicização e antropologização a estrutura geral do objeto intelectual “religião-religiões” e sua pretensa universalidade.

## REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparada*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALMEIDA, Carlos. A primeira missão da Companhia de Jesus no Reino do Kongo (1548-1555). In: D. João III e o Império: Congresso

Internacional comemorativo do seu nascimento, 2004, LISBOA. *Anais [...]*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004. p. 865-888.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

DE MARTINO, Ernesto. *Magia e civiltá*. Milano: Garzanti, 1984.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 79-101.

GINZBURG, Carlo. Estilo: inclusão e exclusão. In: GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância histórica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 139-175.

HANSEN, João Adolfo. Vieira e os estilos cultos: ut theologia rhetorica. *Letras*, Santa Maria, v. 21, n. 43, p. 25-62, 2011.

HILTON, Anne. *The kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

KILANI, Mondher. Le discours anthropologique et le siècle de Lumières. Ou comment construit-on l'histoire de la discipline?. In: KILANI, Mondher. *L'invention de l'autre: essais su le discours anthropologique*. Payot: Lausanne, 1995. p. 77-103.

LAFITAU, Jean-François. *Mœurs des sauvages américains: comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris: Saugrain, 1724.

LAS CASAS, Bartolomeu. *Apologética historia sumaria*. México: Unam, 1967. v. 1.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc, 2002.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart (org.). *Implicit understanding: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 249-267.

MANCINI, Silvia. Histoire des religions et constructivisme la religion comme “technique”. In: MANCINI, Silvia (ed.). *La fabrication du psychisme: pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*. Paris: La Découverte, 2006. p. 15-41.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques. Penser par cas: raisonner à partir de singularités. In: PASSERON, Jean-Claude; REVEL, Jacques (ed.). *Penser par cas*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005. p. 9-44

PIETZ, William. The problem of the fetish. I. I. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, n. 9, p. 5-17, 1985.

PIETZ, William. The problem of the fetish, II: the origin of the fetish. *Res: Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, n. 13, p. 23-45, 1987.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Giulio Einaudi, 2009.

RIBEIRO, Cristóvão. Carta do padre Cristóvão Ribeiro (1548). In: BRÁSIO, António. *Africa Ocidental*. Suplemento (sécs. XV, XVI, XVII). Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988. p. 162. (Monumenta Missionaria Africana, v. 15).

SABBATUCCI, Dario. *La prospettiva storico-religiosa: fede, religione e cultura*. Milano: Il Saggiatore, 1990.

SCHMIDT, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie*. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1949.

STENGERS, Isabelle. Le médecin et le chalatan. In: STENGERS, Isabelle; NATHAN, Tobie. *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêches de Penser en Rond, 1999. p. 87-132.

TASSINARI, Tomás. O governo imperfeito de D. Diogo: a perspectiva jesuítica sobre o reino do Congo (1548-1555). *Ars Historica*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 1-22, jan./jun. 2018.

TASSINARI, Tomás. *Deus, senhores, missionários e feiticeiros: a mediação jesuítica dos confrontos entre portugueses e centro-africanos (1548-1593)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

TE VELDE, Rudi. *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

VAN WING, Joseph. *Études bakongo II: religion et magie*. Bruxelas: Librairie Falk Fils, 1938.

# HENRIQUE DO CONGO, BISPO DE ÚTICA, OU A IDEIA DE PADROADO SOB D. MANUEL I – BREVES REFLEXÕES

Nuno de Pinho Falcão

A História é, como ciência do percurso do homem no espaço e no tempo, particularmente tocada pela tentação de comemorar as efemérides. É a forma natural de, por via de revivificação assente na coincidência aniversária dos calendários, trazer à colação tema ou assunto que possa estar esquecido nos meandros da complexa teia do tecido histórico.

A tentação pelas efemérides encontra eco neste trabalho, já que a 5 de maio de 2018 cumpriram-se cinco séculos da eleição<sup>1</sup> ao episcopado, com o título *in partibus*<sup>2</sup> de bispo de Útica, de Henrique do Congo. Tema já tratado em diversos tempos e autores (como se poderá perceber no decurso deste texto), procura-se aqui aprofundar o olhar sobre este prelado e a política da coroa portuguesa do período manuelino que o conduz ao episcopado.

---

<sup>1</sup> Eleição é o termo usado para a nomeação pontifícia de bispos, que podem ser nomeados pela Santa Sé, ou por ela confirmados quando eleitos por soberano ou Estado, ou por um colégio eleitoral diocesano mais ou menos alargado.

<sup>2</sup> Para definição de Dioceses titulares e títulos *in partibus*, ver Winslow (2003) e Foley (2003).

Este texto foca fontes conservadas em bibliotecas e arquivos portugueses e romanos, e almeja dois objetivos: traçar brevemente o perfil de Henrique, bispo de Útica, que do Congo passou a Lisboa, onde durante muitos anos trilhou o caminho da formação dos Cónegos Lóios na sua casa lisboeta de St. Elói, até atingir o topo da carreira clerical; e salientar que, ao analisar o perfil do prelado, se torna perceptível uma alteração de intenções, no campo da política de padroado da coroa portuguesa, e concomitantemente da sua política africana *tout court*, entre o reinado de d. Manuel I e o de d. João III.

Este último dado, que tem sido notado como uma mudança de atitude na política portuguesa entre início e meados do século XVI, pode e deve ser personificado nas figuras dos dois monarcas (pai e filho) e na diferença de pensamento que encontramos entre eles numa matéria de debate estruturante no processo missionário e na constituição do cristianismo católico em África: a formação de um clero africano.

## 5 DE MAIO DE 1518: A ELEIÇÃO EPISCOPAL

Em breve com data de nonas de maio de 1518,<sup>3</sup> e dirigido ao “Dileto filho Henrique eleito de Útica”,<sup>4</sup> o Papa Leão X dava-lhe conta da sua eleição ao episcopado, afirmando claramente que esta é feita de acordo com o pedido formulado por seu pai, o manicongo Mbemba-a-Nzinga, batizado como d. Afonso I, rei do Congo.

---

<sup>3</sup> António Brásio (1952, p. 417) data o breve de 8 de maio, de acordo com a transcrição de Eugen Weber. Em consulta ao original no arquivo do Vaticano, nota-se que a carta não é datada de 8 das nonas de maio, mas das nonas de maio de 1518, que nesse mês foi dia 7 (cf. PAPA LEÃO X, [1518]).

<sup>4</sup> “Dil[ecto]. Filio Henrico eletto Uticen[is]”, no original latino (PAPA LEÃO X, [1518]).

Sobre o novo bispo, o Papa Médicis sabia o que o rei de Portugal, d. Manuel I, lhe escrevera, bem como lhe dissera o embaixador português, o humanista d. Miguel da Silva (filho dos condes de Portalegre, futuro bispo de Viseu e cardeal), assegurando a suficiência do novo prelado para ser provido em tal dignidade.

Além das normais exortações pontifícias ao bom cumprimento das obrigações inerentes ao episcopado, o Papa dá conta do motivo que subjaz ao pedido do rei do Congo para que seu filho fosse elevado ao episcopado: o desejo de que o novo bispo exercesse seu múnus junto do seu povo.

Com este breve, o Papa Leão X parece abrir caminho para a constituição de um clero africano de todos os níveis de ordenação e sacração, o que visaria, em última instância, a constituição de uma igreja africana com clero próprio. Impressão que pode ser completada com o breve, de 12 de junho de 1518, a d. Manuel I, em que o Papa concede licença ao deão da Capela Real, o bispo de Lamego, para ordenar etíopes, índios e africanos que fossem suficientemente instruídos e idóneos, suprimindo defeitos de nascimento e falta de património para ordenação (BRÁSIO, 1952, p. 421).

Estes atos poderiam fazer supor um período de constituição alargada de um clero africano, no entanto, a questão é mais complexa, já que a eleição do bispo d. Henrique não marcou o início de uma tendência, mas singularizou-se até o século XX, mesmo que, sem qualquer fundamento, encontremos o cronista dos padres Lóios, Francisco de Santa Maria, afirmar que Pedro de Sousa, parente de Afonso I do Congo, seu embaixador em Portugal e homem próximo à rainha d. Leonor de Lencastre (SÁ, 2012, p. 208), teria sido também bispo diocesano de São Tomé, sagrado com seu primo Henrique em Roma e pelo próprio Papa Leão X (SANTA MARIA, 1697, p. 264).

O cronista dos Lóios seguia a menção a um primeiro e segundo bispos africanos feita por Barros (1778, p. 244), que não especificou nomes ou Dioceses. O cronista Santa Maria personaliza, no bispo

que se sabe que foi bispo e no bispo que se sabe não ter sido bispo,<sup>5</sup> os mesmos Henrique e Pedro do Congo que faz também, na senda de Damião de Góis (*apud* BRÁSIO, 1952, p. 273-274), os primeiros embaixadores do seu reino à Santa Sé.

Esta afirmação apenas terá suporte na vontade expressa por d. Manuel I, registrada no texto do regimento de 1512<sup>6</sup> que o monarca enviou por meio de Simão da Silva, seu representante, a d. Afonso I do Congo, em que determinava que o seu congénere congolês enviasse uma embaixada de obediência ao Papa, conforme o costume em prática entre os reis cristãos.

D. Manuel ia mesmo ao ponto de sugerir que desta embaixada fossem encarregues d. Pedro, o primo do rei, que este tinha enviado a Lisboa por embaixador e o filho do próprio rei, o conhecido d. Henrique, que “[...] estaa bem ensynado e doctrynado nas cousas da fee [...] e que sabe já latim e que a oraçam da embaixada da dita obidiencia fará em latim ao santo Padre.” (D. Manuel *apud* BRÁSIO, 1952, p. 242).

Como resposta, o monarca congolês envia uma carta ao Papa Júlio II, em que conta sua conversão e diz desejar dar sua obediência à Sé Apostólica como os demais reis cristãos, para o que envia como seus representantes seu primo d. Pedro de Sousa e

[...] o meu muito amado e prezado filho dom Henrique, ho qual el rei dom Emanuel de Portugal meu muito amado irmão, em seus regnos mandou ensinar, e instituir na Sagrada Escripтура, e costumes

---

<sup>5</sup> António Brásio, ao tratar da questão e não querendo afirmar peremptoriamente que d. Pedro do Congo não foi bispo, demonstra que nunca foi bispo de São Tomé, Diocese criada em 1533, e que teve como primeiro bispo em 1534 d. Diogo Ortiz (cf. BRÁSIO, 1973, p. 303-307).

<sup>6</sup> Aquele que para SÁ (2009, p. 318) constitui “[...] um verdadeiro manual do perfeito colonizador”. O original desse trecho pode ser encontrado em Brásio (1952, p. 228 et seq.).

da Fe catholica [...].<sup>7</sup> (D. Manuel *apud* BRÁSIO, 1952, p. 270-273).

Não é descabido supor que foi sobre estes documentos que se alicerçou a hipótese de uma embaixada congoleza de obediência ao Papa nos anos de 1513 ou de 1514 (integrada na embaixada liderada por Tristão da Cunha), para o que, no entanto, não se encontra fundamentação em documentação de arquivo portuguesa ou romana, como se pode ver na análise que António Brásio faz à questão numa série de três artigos, publicados em 1947, 1953 e 1971 (BRÁSIO, 1973).

Estes três artigos do investigador espiritano têm a particularidade de apresentar um percurso de investigação que, começado na cronística, passará à sistemática pesquisa em arquivos, permitindo ao autor, em 1947, afirmar claramente a existência desta missão romana e concluindo, em 1971, pela sua definitiva inexistência, depois de ter encontrado um silêncio absoluto sobre qualquer embaixada congoleza nos arquivo e biblioteca do Vaticano, inexplicável em caso de efetivamente ter sido cumprida.

A crítica da cronística régia e loia nesta matéria, operada por Brásio (1973), como bem recorda Boxer (1989), permite-nos despir a eleição de Henrique do Congo ao episcopado de um enquadramento de um entre outros semelhantes prelados ou de uma missão romana prévia à eleição que o tornassem familiarizado com os meandros da cúria papal.<sup>8</sup>

Deve-se atribuir a eleição de d. Henrique do Congo inteiramente ao rei d. Manuel I, que por ela propugnou em Roma e que a obteve do Papa Leão X, no mínimo renitente, e que faz saber ao rei de Portugal o seu desejo de que o novo bispo seja rodeado de

---

<sup>7</sup> Versão em língua portuguesa inserida na *Crónica de d. Manuel*, de Damião de Góis. Versão original em língua latina conserva-se no fundo Corpo Cronológico da Torre do Tombo.

<sup>8</sup> De facto, o Papa Leão X afirma ter conhecimento de Henrique do Congo e de suas capacidades por meio da carta do rei de Portugal e do vivo testemunho do seu embaixador. Se Henrique do Congo tivesse estado em Roma, certamente o Papa recordaria.

teólogos e canonistas que o auxiliem e, em última análise, garantam a ortodoxia da sua fé quando for cumprir com o objetivo da sua promoção episcopal, a propagação da Fé no Congo.<sup>9</sup>

## O BISPO HENRIQUE DO CONGO

O novo bispo, que fora ordenado clérigo na Diocese do Funchal (a que então tinha jurisdição eclesiástica sobre o reino do Congo<sup>10</sup>), era eleito bispo titular com direito de celebrar pontificalmente em toda a Diocese em que fora ordenado, com consenso do prelado ordinário, como afirma a cédula consistorial da sua eleição (BRÁSIO, 1952, p. 416).

Tinha d. Henrique 24 anos de idade – o que permite supor ter ele nascido por volta de 1494 –, menos que os 26 da regra canónica necessários para receber a consagração, no que o Papa o dispensaria, bem como em caso de irregularidade de nascimento, caso precisasse dessa graça.<sup>11</sup>

Apesar das graças concedidas em 1518, a 1 de dezembro de 1520, o rei d. Manuel escreve a d. Miguel da Silva queixando-se que ainda não viera de Roma a bula de dispensa da idade para que o novo bispo pudesse ser sagrado, já que, entretanto, fora ordenado do presbiterado (como se pode depreender da notícia de já ter cantado missa nova) e dando o rei bom testemunho da formação académica e eclesiástica que d. Henrique obtivera no convento de

---

<sup>9</sup> Conforme se pode ver nos termos da bula de Leão X de 3 de maio de 1518, dirigida a d. Manuel I, em que lhe dá conta de ter aceite a sua súplica nessa matéria (BRÁSIO, 1952, p. 414-415).

<sup>10</sup> Criada a Diocese em 12 de junho de 1514, tinha jurisdição eclesiástica no Atlântico português até à criação de novas Dioceses ultramarinas em 1534 (cf. VIEIRA, 2000).

<sup>11</sup> Conforme aos termos do breve que dirige ao bispo eleito, datado de 22 de maio de 1518 (BRÁSIO, 1952, p. 419-420).

St. Elói de Lisboa (dos padres Lóios<sup>12</sup>) ao dizer que o novo bispo “[...] estaa muy boom latyno e muyto ensynado nas cousas da igreja [...]” (BRÁSIO, 1952, p. 447).

Em 1526, d. Henrique estava já sagrado e regressado ao Congo, residindo na corte de seu pai na companhia de dois cónegos lóios que o tinham acompanhado na viagem de regresso, como seu pai informa em carta ao rei de Portugal – então já d. João III –, na qual aproveita para pedir que esse número exíguo de dois sacerdotes crescesse com outros seis efetivos da mesma congregação, argumentando com o apego que o bispo teria aos cónegos com que se educara.

Nesta altura, o bispo deteria o senhorio de Pango, que lhe dera seu pai como património “[...] pera seus gastos, que he grande terra e muy abastada [...]”<sup>13</sup>, como informava o rei do Congo a d. João III, em carta de 18 de março de 1526.

Escreve que o bispo desejava fazer visita pastoral pelo reino com os quatro padres que tinha consigo (dois dos quais seriam os tais padres lóios), mas que o número de efetivos não chegava sequer para celebrar dignamente um pontifical, “[...] que pera ofiçyar huma myssa nam abastam [...]”, e que ele ainda não consentira tal visita por temer que seus inimigos o pudessem envenenar.

A pedra de toque desta carta do manicongo Afonso I foi precisamente a da notória falta de padres para atuarem no Congo, pedindo ao rei português a soma de 50 sacerdotes (além dos seis cónegos lóios) para distribuir pelo reino.

Não deixa para d. Afonso I de fazer sentido o desejo de d. Manuel I de aumentar seu efetivo humano e apoio material para a

---

<sup>12</sup> Acerca da Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista, também conhecidos por padres Lóios, e da sua atuação no domínio educativo, em particular das elites africanas enviadas a Lisboa nos reinados de d. João II, d. Manuel I e d. João III, cf. Falcão (2019).

<sup>13</sup> Cf. carta do rei do Congo a D. João III, de 18 de março de 1526 (D. HENRIQUE, 1526; BRÁSIO, 1952, p. 463).

ação pastoral de conversão e evangelização, que o monarca congolês considerava então claramente insuficiente.

Os mesmos pedidos serão retomados em carta de 6 de julho desse mesmo ano, 1526, na qual se destacam ainda as queixas contra o comércio que os mercadores portugueses faziam contra a sua vontade, em particular por esse comércio ser pago em congolezes escravizados. Diz Afonso I (*apud* BRÁSIO, 1952, p. 468 et seq.), certamente pelos perigos para a estabilidade do seu reino, a que alude, que: “[...] nossa vontade he que nestes Reinos nam aja trato de escrapvos nem sayda pera elles [...]”, queixando-se que

[...] os ditos mercadores levam cada dia nossos naturaes filhos da terra e filhos de nossos fidalgos e vassallos, e nossos parentes, porque hos ladrões e homens de maa concyencya os furtam com desejo daver asy as cousas e mercadoryas desse Reino que sam desejosos scilicet os furtam e lhos trazem a vender. (*apud* BRÁSIO, 1952, p. 468 et seq.)

A 25 de agosto duas novas cartas a d. João III. Se na primeira (D. AFONSO, 1526b; BRÁSIO, 1952, p. 465 et seq.) d. Afonso retoma o pedido de muitos padres para, com o seu filho bispo, se dedicarem à pastoral, já na segunda aprofunda o tema e declara taxativamente o desejo de ver d. Henrique não como bispo titular sujeito ao ordinário funchalense, mas como bispo diocesano de uma nova Diocese do Congo, ao pedir a d. João III (*apud* BRÁSIO, 1952, p. 483-484), “[...] por mercê a V.A. o queira prover do bispado deste Reino, pois ho tam bem mereçe, e asy por seer nosso fylho [...]”<sup>14</sup>

Ao mesmo tempo que expressa o desejo de ver o filho nomeado ordinário de uma nova Diocese do Congo, que o manicongo

---

<sup>14</sup> Este documento conserva-se no maço 32 da coleção Corpo Cronológico, da Torre do Tombo, correspondente ao ano de 1525, porque foi erroneamente catalogado, erro já identificado por Brásio. A data correta, conforme se verifica em sua leitura, é 1526.

justifica com a contínua falta de saúde de d. Henrique, pede também que seu sobrinho Afonso, que estudava há muitos anos em Lisboa, seja ordenado do presbiterado para regressar ao Congo e auxiliar o bispo seu primo, com o objetivo último de o também fazer aceder ao episcopado.<sup>15</sup>

A resposta de d. João III em relação ao pedido de uma nova Diocese do Congo chegou apenas em final de 1529, a acreditar na datação utilizada por Brásio.<sup>16</sup>

Diz d. João III que viu o pedido da Diocese do Congo para d. Henrique, e que tal seria o objetivo principal para o mandar chamar a Portugal, de acordo com o que lhe fora recomendado por d. Manuel I. Expressava o desejo de enviá-lo a Roma para dar obediência do reino do Congo ao Papa, argumentando com a necessidade dos reis cristãos desafrontarem o pontífice do saque de Roma de 1527 pelo envio do mais alto eclesiástico de cada reino, oferecendo para que o bispo D. Henrique fosse a Roma na companhia do seu irmão cardeal Infante D. Afonso (BRÁSIO, 1952, p. 521 et seq.).<sup>17</sup>

Podemos supor, nos termos em que d. João III escreve, alguma duplicidade por parte do monarca, que sugere que uma vinda de d. Henrique a Portugal e à Itália para dar obediência ao Papa, integrado na embaixada portuguesa, e demonstrar a importância do processo de expansão portuguesa na propagação da Fé, poderia ter por resultado a criação da Diocese do Congo.

Poder-se-á debater se a Diocese africana estaria ou não na intenção de d. Manuel I (como o seu filho afirma), no entanto, parece certo que d. João III não tinha essa pretensão. Três anos depois,

<sup>15</sup> D. Afonso, segundo o que supõe António Brásio, será o sobrinho do rei do Congo que preteriu as ordens sacras e uma possível mitra por um casamento e o ofício de mestre-escola em Lisboa (cf. BRÁSIO, 1973, p. 308 et seq.).

<sup>16</sup> Brásio (1952, p. 521) não explica como datou o documento. Este cita as duas cartas de agosto de 1526 enviadas pelo rei do Congo, pelo que não será ousado supor que seja anterior a 1529, já que três anos parecem demasiados para uma resposta.

<sup>17</sup> ANTT. Coleção de cartas, cartas dos vice-reis e governadores da Índia, doc. 32.

a 20 de maio de 1532, suplicava (BRÁSIO, 1953, p. 6-7) ao Papa a criação de uma Diocese de São Tomé, em que se integraria o território do reino do Congo, com sede em arquipélago de domínio lusitano, cujos donatários e outros agentes coloniais criavam constantes problemas à coroa congolosa, como a documentação comprova.<sup>18</sup>

Nada indica que d. Henrique tenha regressado a Portugal, e menos ainda que tenha ido a Roma, onde Clemente VII concederia a criação da Diocese de São Tomé, que o seu sucessor Paulo III – por breve de 17 de março de 1535, a Afonso I do Congo (BRÁSIO, 1953, p. 41-42), a quem recomenda o seu primeiro bispo, d. Diogo Ortiz, deão da Capela Real –, relembra que d. João III preconizara para a nova mitra.<sup>19</sup>

Sobre d. Henrique, o primeiro bispo africano da Idade Global, desce o véu da história e regista-se que, em 1539, já estava morto,<sup>20</sup> sem que da sua mitra tenha o reino do Congo tirado proveito profundo que ficasse registrado.

## D. MANUEL I E D. JOÃO III OU A MUDANÇA DE PARADIGMA

O pedido de d. João III ao Papa para a criação da Diocese de São Tomé e a apresentação, para essa mitra, do deão da Capela Real – por ser o clérigo que ocupava o posto mais alto da estrutura

---

<sup>18</sup> Basta para tal percorrer a Monumenta de António Brásio (1952, 1953) e os testemunhos que regista, destacando-se as diversas queixas de Afonso I do Congo. Sobre os problemas gerados pela comunidade portuguesa de São Tomé nas relações entre Portugal e o Congo, cf. Tavares (1989, p. 559).

<sup>19</sup> Como se infere desde logo pela oferta que o rei faz para dotar esta Diocese, do benefício abacial de São João de Tarouca, pertença do dito deão, que a ela renunciaria (cf. BRÁSIO, 1953, p. 7).

<sup>20</sup> Conforme afirma carta de Afonso I, de 25 de março de 1539, em que menciona o filho bispo: “[...] que santa gloria aya [...]” (cf. BRÁSIO, 1953, p. 73).

eclesiástica da corte, e como tal de grande proximidade ao monarca – não poderiam ser mais reveladores.

Evidencia de modo claro que d. João III centra sua política de padroado em África na formação de Dioceses com sede em territórios de efetivo domínio português e com prelados escolhidos entre o clero lusitano.

Desde início do processo expansionista português que a administração religiosa nos territórios atlânticos – exceto os territórios continentais norte-africanos, que desde 1421 estavam sob a Diocese de Ceuta – estava entregue à prelazia *nullius Diocese* de Tomar, associada à Ordem de Cristo. Em 1514, foi transferida à nova Diocese do Funchal, que responde ao padroado régio e se reserva o direito de provimento de eclesiásticos (VIEIRA, 2000).

Esta jurisdição será dividida com a criação das Dioceses de Cabo Verde em 1533 (REMA, 2000) e dos Açores (ENES, 2000) e de São Tomé (NASCIMENTO, 2001) em 1534, todas sediadas em arquipélagos onde o domínio português é efetivo e com jurisdição, no caso destas duas últimas, sobre os territórios continentais da costa ocidental africana – a costa oriental ficará sob o controlo da Diocese de Goa, criada no mesmo período que as suas congéneres atlânticas

Essa reestruturação diocesana e consequente divisão geográfica, operada nos territórios atlânticos e africanos dominados pela coroa portuguesa durante o reinado de d. João III, poder-se-á inserir num processo mais vasto. O monarca, após as fundações, obterá da Santa Sé, na década de 1540, a reforma das prelazias portuguesas, com a criação das Dioceses de Miranda, Leiria e Portalegre, a elevação de Évora a Arquidiocese e culminando, em 1551, na fundação da Diocese de Salvador da Bahia. Essa foi a maior reforma diocesana operada num só reinado na história portuguesa.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Acerca do reinado de D. João III e sobre as suas políticas, nomeadamente as religiosas, cf. Buescu (2005).

A importância da política eclesiástica de d. João III, em particular a da relação com o processo expansionista e na tentativa de aprofundar as conversões ao cristianismo – forma de solidificar o duplo papel de súbdito e de fiel, multiplicando os vínculos dos novos territórios sob domínio ou influência da coroa portuguesa – é bem conhecida e vai desde o apoio quase fundacional aos jesuítas e da abertura de portas até o início da expansão extraeuropeia,<sup>22</sup> até esta política de profunda reestruturação da organização eclesiástica do território português e dos territórios do padroado.

Apesar de a política seguida por d. João III – aprofundamento das estruturas do padroado – ter o potencial de ampliar e alargar a política de formação da elite africana, iniciada no governo de seu pai, visando, entre outros objetivos, a entrada para o corpo clerical, o reinado do Piedoso parece ter sido marcado por uma política de fechamento em relação à preparação de um clero africano.

Isso torna possível interpretar seu comportamento diante da questão de uma prometida Diocese do Congo e dos instrumentos pontifícios de que seu pai se muniu e de que d. João III fez pouco uso.

Para perceber qual a linha, nesta matéria, desejada por d. Manuel I, bastará somar a eleição episcopal de d. Henrique – e o desejo de seu pai, como o próprio d. João III reconhecia, de o tornar bispo de uma Diocese do Congo – à ordenação de outros clérigos não europeus e ao breve de Leão X, de 12 de junho de 1518, sobre os etíopes, os indianos e os africanos batizados em Lisboa e educados na Fé, no qual se afirma que o rei desejaria enviá-los às suas terras para anunciar o evangelho e converter os povos, já ordenados de sacerdócio, para maior força e autoridade do ministério pastoral.

O breve de 12 de junho de 1518 é amplo e isenta de um conjunto de regras canônicas, certamente para melhor servir o que se

---

<sup>22</sup> Será a coroa portuguesa a primeira a apoiar o novo instituto e a fornecer a sua primeira missão extraeuropeia, a ida de Francisco Xavier para a Índia (cf. GONÇALVES, 2001).

percebe ser o interesse de d. Manuel I em criar um clero local nos territórios de expansão.

Concedia ao capelão-mor da Capela Real, a seus sucessores e a outros prelados em comunhão com a Sé Apostólica, a faculdade de ordenar africanos e indianos, mesmo que convertidos do paganismo ou do islamismo. Idóneos e suficientemente preparados, suprimindo defeitos de nascimento e ausência de benefício ou património para ordenação de funções mais elevadas e do presbiterado, também receberam licença para exercer o pleno múnus sacerdotal nas regiões de Etiópia, África e Índia, onde não existia quadro paroquial (BRÁSIO, 1952, p. 421-422).

A eleição de d. Henrique do Congo ao episcopado e o breve para as ordenações, tudo concedido em resposta a súplicas de d. Manuel, dão em duas pinceladas uma mostra da política deste rei, visando a constituição de um clero africano e indiano a quem caberia a atuação pastoral nos seus territórios de origem, enquadrados numa política de padroado da coroa portuguesa e tendo por referente a sua hierarquia eclesiástica.

Apesar do enquadramento, poderemos supor que o rei dirigia a sua política para a constituição de um clero africano atuante, em expansão (daí a necessidade de obter a sua regularização) e que deveria constituir a base de uma igreja local.

A política manuelina, como vimos, não só não terá alcançado a dimensão que o rei pretendia, como não transitou ao reinado seguinte, que abriu as portas à política de um clero do padroado essencialmente europeu (nomeadamente na totalidade dos episcopados). O clero natural da África ocidental, de que Boxer (1989, p. 14 et seq.) deixou uma análise resumida, até hoje não ultrapassada, em que aos esforços desenvolvidos na primeira metade do século XVI – ao primeiro quartel poderíamos desde já reduzir – contrapõe os poucos resultados e a escassez de números e de relevância nos séculos seguintes (BETHENCOURT, 2015, p. 126), associando os autores

dessa mudança ao crescimento gradativo de uma imagem negativa dos africanos, potenciada pelo comércio de escravos e pelos preconceitos raciais, bem como mais particularmente ao que foi entendido como o insucesso da cristianização do Congo.

Mesmo com a mudança de política no reinado de d. João III, ainda se identificam clérigos africanos que alcançam posições relevantes no ordenamento eclesiástico. Como exemplo, atente-se que, a 10 de abril de 1553, o Papa Júlio III promove a protonotário apostólico do número participante, com todos os privilégios, isenções, prerrogativas, honras, preeminências etc., ao mestre Henrique do Manicongo, clérigo da Diocese de São Tomé, de sangue nobre e de prosápia régia congoleza.<sup>23</sup>

Ainda que o protonotariado apostólico componha o colégio não episcopal de mais alta posição na Igreja e represente uma posição que demonstra a clara intenção do Papa em honrar o promovido (RABIKAUSKAS, 1994), a eleição ao episcopado de d. Henrique, bispo de Útica, manteve-se como um caso singular.

A formação do clero africano quinhentista não logrou converter-se em tendência, mas marcou um ponto de partida para, apenas no século XX, o que será a efetiva constituição de uma Igreja Católica Africana, sustentada na estrutura diocesana servida por um episcopado e clero africanos, à imagem do que é o processo histórico de constituição de igrejas locais.

---

<sup>23</sup> ASV. Camera Apostolica, *Diversi Camera*, n. 175, fól. 175v. Processo de promoção a protonotário apostólico do número participante, de Henrique do Manicongo, feito em nome do Camerlengo Guido Ascânio, cardeal Sforza, e no qual se inseria a letra apostólica de Júlio III.

## FONTES

### **Manuscritas**

ARCHIVO SECRETO VATICANO (ASV).

CAMERA APOSTOLICA, *DIVERSI CAMERA*, n. 175.

PAPA LEÃO X. [*Breve enviado ao “Dil[ecto]. Filio Henrico eletto Uticen[sis]”*]. Destinatário: d. Henrique. Archivo Secreto Vaticano, Vaticano, armadio XL, v. 3. doc. n. 309.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT).

COLEÇÃO DE CARTAS. Cartas dos Vice-reis e Governadores da Índia, doc. 32.

D. AFONSO. [Carta]. Destinatário: D. João III. Corpo cronológico, parte I, maço 32, doc. 99, 6 jul. 1526a.

D. AFONSO. [Carta]. Destinatário: D. João III. Corpo cronológico, parte I, maço 34, doc. 127, 25 ago. 1526b.

D. HENRIQUE. [Carta]. Destinatário: D. João III. Corpo cronológico, parte I, maço 33, doc. 121., 18 mar. 1526.

### **Impressas**

BARROS, João de. *Da Asia de João de Barros e de Diogo do Couto*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1778.

BRÁSIO, António (ed.). *África Ocidental (1471-1531)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952. (Monumenta Missioinária Africana, v. 1).

BRÁSIO, António (ed.). *África Ocidental (1532-1569)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953. (Monumenta Missionária Africana, v. 2).

SANTA MARIA, Francisco de. *O ceo aberto na terra*. Historia das Sagradas Congregaçoens dos Conegos Seculares de S. Jorge em Alga de Veneza e de S. João Evangelista em Portugal. Lisboa: Oficina de Manoel Lopes Ferreyra, 1697.

## REFERÊNCIAS

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. Lisboa: Temas e Debates: Círculo de Leitores, 2015.

BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

BRÁSIO, António. *História e missiologia – Inéditos e esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

BUESCU, Ana Isabel. *D. João III – 1502-1557*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2005. (Reis de Portugal, v. 15).

ENES, Fernanda. Angra do heroísmo, Diocese de. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (ed.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. A-C. Rio de Mouro: Círculo de Leitores: CEHR-UCP, 2000.

FALCÃO, Nuno de Pinho. *Ecclesia Semper Reformanda: a Congregação dos Lóios e a reforma da Igreja (Itália, Portugal e África – 1404/1580)*. Porto: Citcem: Edições Afrontamento, 2019.

FOLEY, I. Titular See. In: MARTHALER, Berard L.; CARSON, Thomas; CERRITO Joan (ed.). *New Catholic Encyclopedia*. Detroit: Thomson Gale, v. 14, 2003.

FOLEY, I. . Titular See. In MARTHALER, Berard L., OFM, ed., *New Catholic Encyclopedia*, vol.14. Detroit: Thomson Gale, 2003.

GONÇALVES, Nuno da Silva. Jesuítas. Companhia de Jesus. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (ed.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. J-P. Rio de Mouro: Círculo de Leitores: CEHR-UCP, 2001. p. 21-31.

NASCIMENTO, Augusto. São Tomé e Príncipe. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (ed.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. P-V. Rio de Mouro: Círculo de Leitores: CEHR-UCP, 2001. p. 187-190.

RABIKOUSKAS, Paulius. Protonotaire. In: LEVILLAIN, Philippe. *Dictionnaire historique de la papauté*. Poitiers: Librairie Arthème Fayard, 1994.

REMA, Henrique Pinto. Cabo Verde. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (ed.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. A-C. Rio de Mouro: Círculo de Leitores: CEHR-UCP, 2000. p. 280-840.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Os rapazes do Congo: discursos em torno de uma experiência colonial (1480-1580). In: *O Império por escrito – formas de transmissão da cultura letrada no mundo Ibérico (séc. XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 313-332.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *De princesa a rainha-velha – Leonor de Lencastre*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2012. (Rainhas de Portugal, v. 8).

TAVARES, Pedro Vilas-Boas. Participação dos Lóios nas primeiras “missões” africanas. In: ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA, PORTO 1988. Porto: Universidade do Porto; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989.

VIEIRA, Alberto. Funchal. In: AZEVEDO, Carlos Moreira, ed. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. C-I. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, CEHR-UCP, 2000.

WINSLOW, F. J. Titular Bishop. In MARTHALER, Berard L., OFM, ed., *New Catholic Encyclopedia*, vol.14. Detroit: Thomson Gale, 2003.

## **A ATUAÇÃO DOS CATEQUISTAS AFRICANOS PARA A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA CATÓLICA**

Jefferson Olivatto da Silva

A Sociedade dos Missionários da África, Pères Blancs, fundada pelo cardeal Charles Martial Allemand Lavigerie (1825-1892) em 1868, contava de início com três institutos – de padre, irmãos e irmãs – e tinha como pano de fundo sua nomeação como arcebispo de Argel, Argélia, em 1867, por intermédio de Napoleão III. A Sociedade masculina fundiu os dois institutos, dos padres e dos irmãos. Essa fusão passou a ser denominada de Sociedade Missionário da África. Nesse período, a sociedade não contava com missionários africanos. Modelou-se em torno de práticas de evangelização, tanto na África subsaariana quanto no Magrebe. Por meio dos escritos, pesquisas, relatórios e falas de Lavigerie, podemos extrair a importância dos catequistas para as missões, ainda mais quando nos debruçamos sobre as estatísticas que mostram que esses atores locais foram os pilares para a aprendizagem da experiência católica na Zâmbia, bem como outros grupos cristãos instituíam novos padrões sociais da mentalidade ocidental, conforme foi expresso pelo primeiro trabalho acadêmico zambiano, de Henry Meebelo, em 1971.

Temos como escopo demonstrar a importância dos catequistas africanos, que, vinculando a formação religiosa à biomedicina, trabalho assalariado e educação, desenvolveram a consciência católica na Zâmbia. Para tanto, as ações católicas desempenhadas pelos catequistas serão interpretadas pela interface entre Antropologia da Educação e História da África, mediando essa relação pela perspectiva de John Comaroff e Jean Comaroff (1991, 1993) na inserção de novas estruturas cotidianas de consciência externas à experiência africana encontrada.

As fontes primárias que usamos foram: 1) o diário de postos missionários (Mponda, Kayambi e Chilubula); 2) *Minutes-Chilubula*; 3) *Rapports Annuels* (Nyassa, Bangweolo e Luangwa); 4) *instructions aux missionnaires* de Lavigerie (1927). As três primeiras fontes eram escritas, geralmente, pelo superior do posto missionário e do vicariato, no caso dos relatórios, enquanto a última refere-se a compilações de cartas, exortações e instruções enviadas pelo fundador, Charles Lavigerie. Porém, não podemos esquecer que esses documentos não foram registrados pelos catequistas, por isso nossa interpretação advém de ações de atração ou refração dos catequistas para a aprendizagem católica. Com isso, as categorias de aprendizagem para a consciência católicas são relativas ao estabelecimento de novas práticas sociais, formas de alcançar prestígio e pertencimento.

O período estabelecido foi a fundação do posto missionário de Kayambi em 1895 e Chilubula em 1895, entre os Bemba, percorrendo as transformações coloniais e católicas no território até 1936, quando monsenhor (mons.) Jan van Sambeek deixa o comando da *missio sui juris du Luangwa* para assumir um posto no vicariato do Tanganica.

Embora a menção aos catequistas nesses documentos seja periférica, na encíclica *Rerum Ecclesiae* (VATICANO, 1926), Pio XI asseverou a dependência católica da população local para a formação do clero (§ 21-22 e 26) e dos catequistas (§ 27 e 29) como

fundamental para a experiência católica. Porém, há no documento um indicativo de tensão ao insistir na necessidade de os clérigos europeus e americanos romperem com o desprezo às populações africanas quanto a sua capacidade mental para o sacerdócio.

Para entendermos o processo educativo proposto por Charles Lavigerie, precisamos considerar ações que preparariam os catequistas a atuar na fronteira da identidade eclesial dos missionários da África, favorecendo a aprendizagem da atitude católica no cotidiano laico em torno da subserviência ao papado (COMAROFF; COMAROFF, 1991). Com efeito, as ações dos catequistas delineariam um palimpsesto católico que deveria combater pagãos, muçulmanos e protestantes.

Em relação a essa disputa simbólica, lembramos que esses três grupos não eram homogêneos em seus interesses e formas de interação. Os pagãos representavam, de fato, as práticas religiosas locais como cultos de aflição e reparação diante dos males vivenciados (VAN GANNEP, 1960). Nessa categoria, o ordenamento católico incluía os adeptos da Watch Tower, Butwa e Chinika realizadas entre os Bamambwe, ocasionando conflitos que foram expostos pelo superior católico do posto de Kayambi a seus superiores e reproduzidos no *Rapports Annuels du Bangweolo* (1923-1924).

Já os comerciantes vindos da costa índica, árabes, muçulmanos e swahili, negociavam com as populações do norte da Zâmbia e vale do Luangwa, no vale do Rift, armas e tecidos da costa em troca de ouro, escravizados e marfim. Esse comércio entre a costa e o interior já ocorria desde o século IX pelos os árabes e muçulmanos na costa leste da Tanzânia durante a denominada expansão Hadhrami (LE GUENNE-COPPENS, 1980). Alguns locais não duraram muito, como o posto dos missionários da África de Kambwiri – pertencente ao vicariato apostólico do Niassa instituído em 12 de fevereiro de 1897 –, no atual Malawi, que foi extinto, após apenas seis meses de sua fundação, pela recusa da população islamizada em trabalhar,

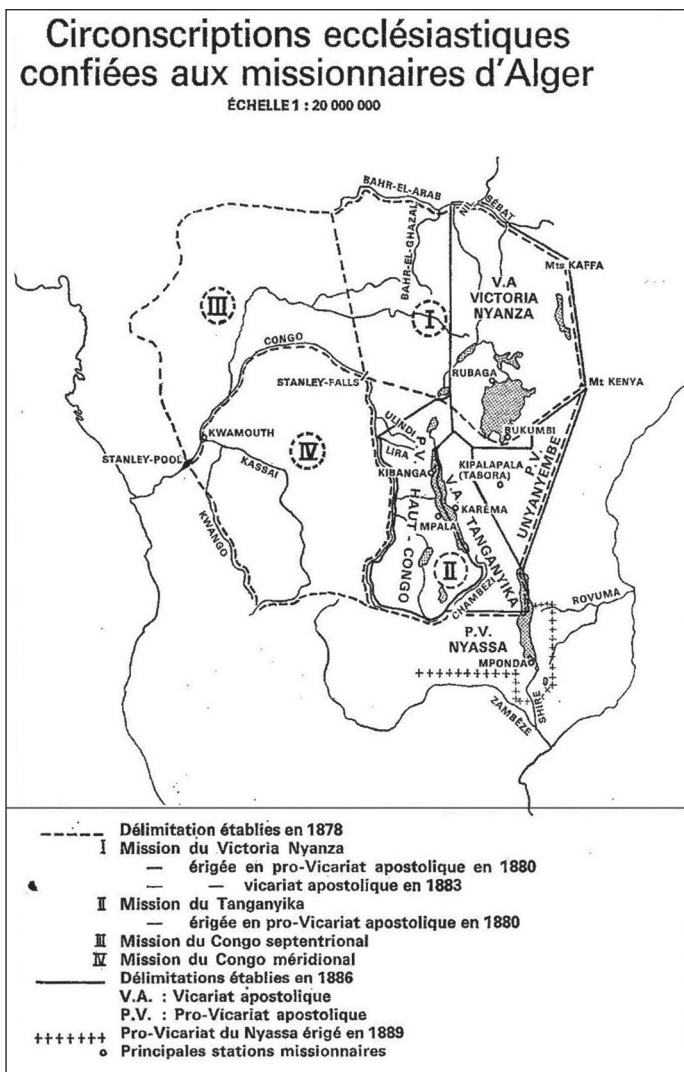
comercializar ou interagir com os católicos. O diarista menciona que a população era refratária à presença católica, recusando-se a trabalhar para eles e até vender produtos (galinhas e farinha).

## A INSTALAÇÃO DO TERRITÓRIO ECLESIAÍSTICO CATÓLICO

A divisão dos territórios eclesiásticos operava, de início, para eleger o instituto católico que representaria o catolicismo em uma vasta região do interior africano. Nesses termos, a *Propaganda Fide* dividiu as regiões que estavam sob o auspício de impérios protestantes ao longo do vale do Rift em: pró-vicariato do Victoria Nyanza em 1883, pró-vicariato do Tanganica em 1880, missão do Congo Setentrional e missão do Congo Meridional. A diferença entre pró-vicariato e vicariato é que o primeiro refere-se a uma região provisória do catolicismo iniciante, enquanto o vicariato corresponde a uma região onde o catolicismo já foi iniciado pela Santa Sé. Em 1889, o Tanganica teve sua região austral dividida com o pró-vicariato do Niassa, que se tornou o vicariato do Niassa oito anos depois (HINFELAAR, 2004; DA SILVA, 2015a).

A ATUAÇÃO DOS CATEQUISTAS AFRICANOS PARA A FORMAÇÃO DA  
CONSCIÊNCIA CATÓLICA

Mapa 1 – Circunscrições eclesiásticas de Lavigérie



Fonte: DA SILVA, 2015a, p. 202 *apud* RENAULT, 1971, p. 431.

Outros motivos para tensões nas circunscrições católicas provocaram a subdivisão do vicariato em Niassa e Bangweolo em 1913. Monsenhor Joseph Dupont era visto mais interessado na expansão católica entre os Bemba do que na missão como um todo, deixando à deriva o restante do território da região sul e sudeste do vicariato. Ademais, houve a insistência de mons. Dupont em reafirmar ter sido escolhido como sucessor do *chitimukulu*, chefe supremo Bemba, Sampa Kapalakasha, mesmo alegando não desejar. Com efeito, seu postulado criou atritos políticos contra o coletor de impostos da British South Africa Company (BSAC), sir Charles McKinnon, o que fez que mons. Léon Livinhac o transferisse da Zâmbia para Alger em 1910 (SHORTER, 2007).

Após a Segunda Guerra Mundial, outra subdivisão foi necessária por conta da questão alemã imposta pelo governo colonial britânico. Foi criado *missio sui juris du Luangwa* na Zâmbia, em 1933, por decreto de Pio XI, e de *Tukuyo* na Tanzânia, em 1938, cerceando a mobilidade e a saída dos clérigos alemães pelo decreto papal de Pio XI (ATLAS, [195?]; SHORTER, 2007). Isso resultou em duas práticas distintas no instituto: agregar tão somente uma nacionalidade e escrever os diários dos postos em alemão (não em francês ou, posteriormente, em inglês).

O catolicismo instituído pelos missionários da África, segundo os *Rapports Annuels du Bangweolo*, contou com a experiência do centro de formação de catequistas em Kayambi, até 1899, e Chilubula e Rosa, para onde foi enviado Jan van Sambeek entre os anos de 1919 e 1933. Por meio da extração do período de 1933-1934, podemos observar o avanço da expansão territorial: 13 postos missionários, 35 padres missionários, 11 irmãos missionários, 22 irmãs missionárias, 10 irmãs locais, 495 catequistas, 1 seminário menor, 1 seminário preparatório e 1 noviciado. Por meio dessa organização, conseguiram realizar: 76.426 batismos, 12.772 catecumenatos, 233.218 confissões, 618.057 comunhões e 832 casamentos. No ano anterior, as cifras

eram superiores, salvo no caso de comunhões, muito provavelmente pela ocorrência da Segunda Grande Guerra Mundial.

Por outro lado, no *Rapports Annuels de missio sui juris* de Luangwa, de 1933-1934, que havia sido dirigido por Jan van Sambeek por seis meses, constavam apenas dois postos fixos – Kayambi, fundado em 1895, e Chilonga, em 1900 –, um volante – Malondola, criado em 1933-1934, nunca totalmente autorizado pelo governo local –, e 30 *outstations*. A amplitude que conseguiram desenvolver a partir de 4 padres, 2 irmãos e 80 catequistas foi de 11.187 batismos, 2.179 catecumenatos, 23.900 confissões, 39.819 comunhões e 143 instruções. As *outstations* situavam-se em regiões onde poderia existir uma capela-escola, sem missionários residindo no local, mas algumas mantinham catequistas-professores visitando-as ou morando nelas (HINFELAAR, 2007).

É evidente entre esses dois territórios o número de clérigos estrangeiros ser muito inferior ao de catequistas locais: em Bangweolo, 66 estrangeiros e 495 catequistas, e em Luangwa, 6 estrangeiros e 80 catequistas. Mesmo que os rituais (batismo, confissões, casamentos etc.) dependessem da *performance* eclesial dos clérigos, o processo formativo desde as primeiras décadas dependia dos catequistas africanos.

Sobremaneira, os catequistas expandiram a experiência católica na Zâmbia comparada à educação islâmica silenciosa das mulheres na costa leste africana, conforme afirma Sperling (2000), visto que eram desprezadas pelas autoridades masculinas. Na circunscrição católica, a maioria dos documentos não descrevia a ação dos catequistas tanto quanto a dos clérigos. Porém, isso não significou esquecimento de sua importância nas ações católicas. Nos *Rapports Annuels du Bangweolo* (1923-1924), em Chilubula, o superior escreveu um longo trecho sobre a ação dos catequistas, seus deslocamentos nas *outstations*, seus esforços, bem como a consideração de

que tinham mais facilidade para dormir e se alimentar do que os missionários.

Compreendemos que os catequistas dos grupos missionários cristãos católicos e protestantes reforçaram a manutenção de fronteiras religiosas por seu pertencimento. Não obstante, os catequistas foram os pivôs da introdução e difusão de práticas coloniais estrangeiras, oferecendo um novo mercado social experimentado pela biomedicina, trabalho assalariado e educação.

## BIOMEDICINA – A ESCOLA DE CATEQUISTAS- MÉDICOS DE MALTA

Pela trajetória diante das epidemias no oriente (Síria) e no Magrebe (arcebispado de Argel, Argélia), Charles Lavigerie acompanhou a preocupação das missões cristãs em expandir a biomedicina como um instrumento para a missionação (vida material e desenvolvimento do país). Em 1874, escreveu uma carta sobre a formação dos auxiliares indígenas, para padres e médicos, a fim de assegurar o sucesso da missão. Em uma concepção de identidade católica universal, Lavigerie (1927) ordenou que não fossem transformados em europeus ou franceses, mas em cristãos africanos. O processo disciplinar exigido para a formação demonstrou se inscrever como uma nova consciência católica, mas mantendo as práticas culturais africanas (alimentação, descanso, vestimentas e sobretudo a língua). Tais características diferenciavam esses católicos dos missionários da Dutch Reformed Church, ligados a Orange Free State (VERSTRAELEN-GILHUS, 1982).

Desde 1872, a Santa Infância, órgão católico vinculado à *Propaganda Fide*, financiava a ação dos missionários de Charles Lavigerie para comprar crianças escravas que seriam libertadas. Com o propósito de inseri-las no mundo cristão, em 1876, Lavigerie

fundou o Collège de Nègres Orphelins, chegando a ter 16 crianças no ano de 1877, em Saint Louis, próximo a Cartago. Em 1880, mudaram-se para La Marsa, ao norte de Argel, e em 1881 para ilha de Malta, ao sul da Sicília. Charles Lavigerie orientou que os *jeunes nègres* fossem divididos em três subgrupos: um que poderia atender à universidade (indo até Roma e Paris), um à educação secundária<sup>1</sup> e outro à educação primária.

As missões católicas e protestantes foram responsáveis por levar à África a prática biomédica, como estratégia de complementariedade do colonialismo. Por isso os dispensários, área anexa à casa dos missionários, foram o germe local de práticas médicas e o uso de medicamentos ocidentais (VAUGHAN, 1991).

Como Shorter (2006) apontou, alguns catequistas-médicos se destacaram – Adrian Atiman, Joseph Gatchi e Charles Faraghit, por exemplo – ao acompanhar a sétima caravana enviada à África equatorial em 1888. Já no vicariato de Niassa, constatamos a presença de dois catequistas de Malta: Dominic e Jean-Baptiste. O primeiro é relatado pelo diarista de Mponda, na entrada de 16 de junho de 1891, que, mesmo diante dos protestos do padre superior, Adolphe Lechaptois, preferiu se fixar na região do Shiré, não os acompanhando até o norte do lago Malawi. Mas não podemos dizer que seu aprendizado foi perdido. É possível conjecturar que a comunidade onde permaneceu pôde ter acesso à sua experiência educacional, médica e religiosa.

O segundo, agora com mais detalhes, fora Jean-Baptiste (Sambateshi). Apareceu pela primeira vez no diário de Kayambi em uma foto, sentado de pernas cruzadas com uma flauta nas mãos, na entrada de 1 de janeiro 1897, com o sobrenome de Muidjuma (SHORTER, 2006). Diferentemente de Dominic, Jean-Baptiste

---

<sup>1</sup> Segundo o missionário Stefaan Minnaert, há três cartas que demonstram a noção educacional cristã de Charles Lavigerie datadas de final do século XIX: 18 de julho de 1877, 29 de maio de 1879 e novembro de 1880.

permaneceu com os missionários, auxiliando-os na instrução religiosa, formação de catequistas e cuidados à saúde.

De forma geral, a experiência católica lavigeriana pressupunha disciplinar a natureza africana por meio do ensino religioso com os três Rs (*wRiting, Reading e aRithmetics* – escrita, leitura e matemática) e da higiene ocidental (vacinas, curativos e uso de medicamentos). Nesses termos, Jean-Baptiste serviu aos propósitos da expansão católica na dimensão biomédica, escolar e religiosa.

No entanto, pressupomos que o propósito de que os jovens negros desenvolvessem uma consciência católica de instrutores e médicos esbarrou em questões anteriores. A pretensão eclesiástica de formar uma família religiosa com os catequistas de Malta, a partir da centralidade do padre superior, não se efetivou como esperado, pelo menos não que justificasse o alto custo financeiro desse instituto (recrutamento, formação em Malta e permanência nas missões como auxiliares). Por isso, por decisão do conselho geral, o instituto foi fechado em 1896, quatro anos após a morte do fundador.

Porém, devemos ter em mente que a difusão da biomedicina continuou nas missões. Vejamos duas situações descritas no diário de Chilubula a respeito da prática biomédica: 1) uso de vacinas contra febres – por exemplo, entrada do dia 11 de dezembro de 1905, em que o sr. Sheave fora levado de machila, acompanhado por sua esposa, sra. Sheave, de Kasama até Kayambi, para os padres cuidarem de sua saúde; 2) antídotos contra envenenamento por cobra – relatado na entrada do dia 1º de fevereiro de 1906, em que o padre Calmette aplica o antídoto do Instituto Pasteur de Lille, salvando um rapaz.

Em 24 de novembro de 1901, o diarista mencionou a decisão da comunidade em treinar e usar os catequistas locais para iniciar o catecismo, por meio dos que apresentassem ter mais domínio de conteúdos escolares e fossem receptivos à autoridade eclesiástica. Quando estivessem prontos, seriam enviados às *outstations*, como já

era feito em outras missões lavigerianas. Inclusive, lemos na entrada do dia 7 de janeiro de 1902 de Kayambi, que Jean-Baptiste assumiria as aulas.

Nos *Rapports Annuels* podemos observar a importância da biomedicina em suas estatísticas. São apontados espaços físicos e número de atendimentos. Em Bangweolo, no período de 1933-1934, havia: 1 hospital, 1 orfanato, 15 dispensários, 2 enfermarias e 3 leprosários. Para termos uma dimensão da amplitude da experiência católica, somaram-se: 1) rituais: 85.098 batismos, 233.218 confissões, 618.057 comunhões e 1.266 casamentos; 2) instrução religiosa/educacional: 1.397; 3) atendimentos à saúde: 57.228.

Já na missão recém-criada, em 6 meses, mons. Jan van Sambeek relatou no *Rapports Annuels* de *missio sui juris* de Luangwa, de 1933-1934, 3.550 cuidados à saúde com 3 dispensários.

## TRABALHO ASSALARIADO

O pagamento em dinheiro pelo dia de trabalho na relação com os europeus missionários, autoridades coloniais e mineradores introduziu no mercado social novas formas de interação. De um lado, a possibilidade de um novo *status* social, de outro, o afastamento dos vilarejos, além do trabalho compulsório em minas e nos exércitos durante as duas grandes guerras (ROBERTS, 1973). Os postos missionários, localizados em estradas e centros maiores, sentiam impacto maior por essa rápida alteração. Já postos construídos em regiões de prospecção, como Kitwe e Ndola no Cinturão de Cobre, demandavam estratégias de missionação para alteração e recriação de valores. Por outro lado, nos vilarejos, o impacto era causador de transtornos na modelagem de uma experiência cristã e necessitava de tempo para sua efetivação. Tais mudanças estruturais repercutiam a dialética de novos

rituais e mitos readaptados pela população zambiana, em termos pragmáticos de suas resoluções (COMAROFF, 1993).

Verstraelen-Gilhus (1982) mencionou que os catequistas recebiam salário pago pela administração ou mineradoras. Enquanto estas pagavam, trimestralmente, em torno de 10 a 15 *shillings*, os catequistas da Dutch Reformed Church recebiam 5 ou, quando muito, 8 *shillings* em Fort Jameson. Essa situação foi repassada para a Mission Committee, da Orange Free State, em 1911, exemplificando que na Malauí o salário era mais baixo do que o da Zâmbia, pois com o maior número de europeus o custo de vida aumentava. Informa Ipenburg (1992), conforme o relatório da LOA Church Roll, em 1912, que os jovens de Fife e Chinsali vivenciaram um êxodo incomum para a Tanzânia, República Democrática do Congo (RDC) e África do Sul, onde encontravam trabalhos com pagamentos entre 10 a 20 vezes mais que o de catequistas.

O cansaço e a desmotivação eram outras preocupações de padre Pueth, segundo o *Rapports Annuels du Nyassa* (1909-1910). Considerando a situação de Kayambi até Mambwe, 70 vilarejos com 10 mil pessoas, e a presença de protestantes da London Missionary Society (LMS), o auxílio de 40 catequistas não parecia algo promissor para o catolicismo. Nem mesmo o aumento do número de catequista seria uma solução, visto que não possuíam recursos financeiros suficientes para os pagar. Outro fator que implicava na diminuição da difusão católica era a mobilidade da população em busca de emprego nas minas e de cargos de catequistas em outras missões. Nos *Rapports Annuels du Nyassa* (1910-1911), contabiliza-se 12 catequistas e suas esposas que se mudaram para a missão de Ngumbo, resultando em *outstations* com menos instruções e aumento na sobrecarga para os missionários e catequistas de Kayambi.

O conselho missionário de Chilubula decidiu que os catequistas deveriam fazer as visitas com apenas um catequista, e não mais em dupla, possivelmente para aumentar o número de vilarejos

visitados regularmente, conforme pode ser verificado na entrada de 2 de maio de 1908, nos *Minutes*. Também houve menção àqueles que se tornaram chefes de vilarejos ou tinham facilidade de tratar com comerciantes estrangeiros, alertados para que não comercializassem em seus próprios vilarejos (pérolas, contas, colchões e barkcloth<sup>2</sup>) ou em seu nome quando em visitas. Tal menção aponta a prática comercial como uma forma de aumentar a renda do catequista, bem como de prestígio local. Com efeito, a perda de catequistas em busca de melhores salários enfraquecia a centralidade da experiência católica.

É possível notar tensões relatadas pelo superior no *Rapports du Nyassa* (1910-1911), como atitudes refratárias à centralidade católica decorrentes de alguns catequistas interessados na remuneração, participação em práticas culturais e religiosas locais e falta de empenho na função.

Apesar de, segundo Verstraelen-Gilhus (1982), catequista ser visto como uma forma de ter um emprego, pelos baixos salários e as mudanças sociais que ocorriam em torno de 1913 (avanço da exploração mineral e medidas de isolamento para o combate da doença do sono) (DA SILVA, 2015b), as missões não atraíam candidatos como os missionários esperaram, conforme verificado pela Council Congregation de 1913. Mesmo assim, diante do trabalho assalariado ocorrendo em diferentes relações com os colonizadores, os africanos ainda viam na atividade de catequista uma possibilidade de renda.

Mais tarde, outras táticas se tornaram disponíveis ao mercado social zambiano, por exemplo, a greve. Entre os protestantes, observamos relatos de greve na Barotselândia, oeste zambiano, de catequistas da Paris Evangelical Missionary Society, o que ocasionou, inclusive, sua cisão quando o catequista W. Mokalapa fundou

---

<sup>2</sup> Barkcloth: antes da introdução dos tecidos pelos árabes na Bembalândia, a vestimenta e certas máscaras (como do Makishi) eram feitas por um processo em que se usava casca de árvore tratada, como *ficus natalensis*.

uma igreja nos moldes da igreja etíope em 1900. Entre os da Dutch Reformed Church, os missionários sr. Pauw e sr. Kies relatam a relutância dos catequistas em voltar a trabalhar por não se discutir o aumento de salários, considerada pelos protestantes como uma falta moral, que em grande medida era passível de punição disciplinar. (VERSTRAELEN-GILHUS, 1982, p. 67 e 72, nota 124).

Em Chilubula, está registrada, em 22 de julho de 1906, que os catequistas católicos entraram em greve. Antes de tomarem essa decisão, enviaram uma carta ao bispo expressando seu descontentamento e pedindo, dentre outras reivindicações, 1 *shilling* por cada três dias de trabalho, como fora acordado com mons. Joseph Dupont no início. Ameaçaram abandonar o trabalho e irem para as minas, mas como não houve negociação, paralisaram por sete dias. Após ouvirem que continuariam recebendo menos do que fora combinado, alguns catequistas deixaram seu posto.

Esse mercado colonial do trabalho assalariado, às vezes compulsório, como nas minas de Bulawayo ou no Congo, ou voluntário<sup>3</sup> fazia que a mobilidade de jovens e adultos dispersasse o vínculo necessário para a expansão católica, como apontou o superior padre Welfelé nos *Rapports du Bangouélo* (Bangweolo), de 1924-1925.

Também não podemos deixar de mencionar outras influências estrangeiras na ação dos catequistas em Bangweolo e Luangwa, no período de 1895 a 1936: a convocação compulsória para carregamentos comerciais, a epidemia da tripanossomíase africana (doença do sono), com o cerceamento da mobilidade humana, e o alistamento militar, como carregadores e soldados (*askari*), na Primeira e Segunda Grande Guerra. Segundo Shorter (2006, 2007) escreveu, os próprios missionários, como Joseph Dupont, também haviam sido convocados.

---

<sup>3</sup> Em censos na década de 1950, Ipenburg (1992, p. 176) constatou que essa mobilidade atingia homens de 20 a 35 anos que permaneciam em torno de quatro a cinco anos longe dos vilarejos.

## EDUCAÇÃO ESTRANGEIRA

A relação entre catequistas-professores católicos e protestantes apresentava diferença significativa quanto ao empenho protestante no ensino dos 3Rs, mas como Comaroff e Comaroff (1991) apontaram sobre a pluralidade na modernidade, mesmo entre os protestantes não havia uma prática homogênea. Após reivindicação e deserção dos catequistas-professores da Dutch Reformed Church, foi inserido o ensino de inglês no currículo na nova Escola Normal em Mvera, em 1915, seguindo o modelo das escolas da Scottish Livingstone Mission (VERSTRAELEN-GILHUS, 1982). Nesse mercado, as línguas locais não serviam como forma de assimilação, por isso saber inglês se constituía como ferramenta social significativa. Além do mais, esse seria o diferencial das escolas protestantes e católicas para a instrumentalização de seus adeptos na formação da nação zambiana.

Há dados dos *Rapports Annuels du Bangweolo e du Luangwa* que podemos correlacionar ao sucesso desse novo mercado colonizante. Na década de 1920, embora com pouca diferença entre o número de missionários padres, irmãos e irmãs e neófitos, a quantidade de catequistas manteve-se superior. Nos *Rapports Annuels du Bangweolo*, podemos entender a importância da presença deles nos anos 1920. No relatório de 1923-1924, aumentou de 322 para, em 1929-1930, chegar a 443 catequistas, atendendo nesse último período 3.555 meninos e 2.553 meninas. No entanto, o auge ocorreu em 1927-1928, em que orientaram 9.313 meninos e 4.273 meninas. Provavelmente, essas cifras refletem a recuperação entre a Primeira Grande Guerra e o início da Segunda, tanto pela convocação compulsória quanto pela mobilidade humana na região.

O governo da Rodésia do Norte, em Zâmbia, convocou uma reunião para definir um conselho a fim de tratar sobre a educação. Seriam escolhidos: dois representantes católicos, jesuíta e

missionário da África, e quatro protestantes, de Dutch Reformed Church, Metodistas, Paris e London Missionary Society. Para essa reunião em Livingstone, foram o padre Marsan e Jan van Sambeek, dos missionários da África, no lugar de mons. Larue, além do jesuíta, três protestantes e quatro representantes do governo. A reunião durou cinco dias, e compuseram o conselho final: um jesuíta e três protestantes, todos mais próximos de Livingstone, provavelmente pela facilidade de acesso. Estes regulamentariam as questões educacionais submetendo-as ao governo. Por fim, conforme os *Rapport Annuels du Bangweolo* (1925-1926), relatado pelo mons. Larue, parece ter havido consenso sobre o ensino religioso, moral e de caráter, sobre a agricultura, higiene, educação das meninas e a instalação de escolas para a formação de instrutores locais.

Esse modelo de educação distanciava-se do que os missionários da África exerciam em suas escolas católicas e na formação de seus catequistas, refletindo a pluralidade do processo colonial (COMAROFF; COMAROFF, 1991, 1993). Ademais, devemos compreender aquilo que ficou convencionalizado na formação seminarística dos institutos de Charles Lavigerie, como primeira evangelização na figura do missionário do mato (*bush missionary*). Por uma concepção bucólica e rural, esses missionários se preparavam para fazer o processo inicial de evangelização em locais distantes dos da cidade. Esse propósito asseverou ainda mais as tensões do vicariato do Bangweolo e de Niassa, decorrentes da colonização. Além dessa frustração ocasionada pelo crescimento acelerado de determinadas cidades, o ensino com enfoque laico, ao qual denominavam de ensino profano, não poderia ser ignorado, posto que, se negassem cumprir esse novo papel, suas escolas seriam distribuídas entre os protestantes.

Os catequistas-professores católicos deveriam fazer agora um duplo trabalho: além de percorrer vilarejos, deveriam aprender com os missionários novos conteúdos para ensinar as crianças. Por outro

lado, pelo empenho do superior de Rosa, padre Jan van Sambeek, mons. Larue decidiu que a Escola Normal deveria ser concentrada no local (BANGWEOLO, 1925-1926). Cada posto enviaria três alunos para Rosa e, como a região era fértil, não haveria problemas para prover a escola – lembrando que os estudantes, além de estudarem 4,5 horas, deveriam se dedicar 2 horas diárias ao trabalho manual.

O ensino dos três Rs para os catequistas protestantes tinha, em geral, o foco de aprender a ler a bíblia, enquanto os católicos mantinham seus estudantes com livretos e canções em Chibemba escritos pelos missionários católicos. Como mons. Larue apontou no *Rapports Annuels du Bangweolo* (1924-1925), o governo adotou o Chibemba como língua do norte da Zâmbia e da estrada de ferro Tan Zam.

Para que os católicos respondessem a formação de uma Escola Normal, o padre Jan van Sambeek foi dispensado de outras obrigações para se dedicar exclusivamente a seu novo cargo, como padre de ensino do vicariato. Entre suas funções, visitava escolas protestantes para aprender as metodologias utilizadas, participava de encontros em Livingstone e escrevia livros de diferentes áreas para a escola, tanto em Chibemba quanto em inglês (HINFELAAR, 2007).

Outra causa de atritos na circunscrição católica foi a formação de catequistas antes dos recentes preceitos educacionais, ocasionando certa desconsideração dos catequistas antigos em relação ao recém-formados. No entanto, absorvendo uma nova lógica, a experiência dos mais velhos não superava os conteúdos da Escola Normal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dinâmica de atração e refração de novas aprendizagens circundava o mercado disponível às identidades religiosas. Embora não fossem as únicas formas de conseguir acessar esse mercado – como

era o caso de trabalhadores compulsórios ou voluntários como mineradores, carregadores, *askari* ou intérpretes –, o ser catequista pressupunha que se operasse na centralidade das ações morais. Porém, essa experiência mostrava sua fragilidade diante de um mercado com melhores salários, que podiam atender aos interesses de jovens zambianos.

Diante disso, o desenvolvimento da experiência católica acompanhou as políticas coloniais e, por consequência, o catolicismo conseguiu expandir-se à medida que, dialeticamente, seus catequistas colaboraram para implementar diferentes fazeres e uma nova consciência ao mercado social moderno, por intermédio da biomedicina, trabalho assalariado e educação, criando novas atitudes, relações de prestígio e pertencimento no cotidiano zambiano.

## FONTES

ATLAS – PÈRES BLANCS. Evolution des territoires confiés aux Pères Blancs en Rhodésie du N. et au Nyassaland – depuis 1895. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia, [195?].

BANGWEOLO. Sociétés des Missionaries d'Afrique (Pères Blancs). *Rapports annuels du Bangweolo*. 1923-1924; 1924-1925; 1925-1926; 1933-1934. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia.

CHILUBULA. Sociétés des Missionaries d'Afrique (Pères Blancs). *Diário do posto missionário Chilubula*. 1899-1929. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia.

KAYAMBI. Sociétés des Missionaries d'Afrique (Pères Blancs). *Diário do posto missionário Kayambi*. 1895-1899. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia. v. 1.

KAYAMBI. Sociétés des Missionaries d'Afrique (Pères Blancs). *Diário do posto missionário Kayambi. 1900-1911*. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia. v. 2.

LAVIGERIE, Charles. *Instructions de son éminence le cardinal Lavigerie a ses missionnaires*. Argélia: Maison-Cairrée, [1868] 1927.

LUANGWA. Sociétés des Missionaries d'Afrique (Pères Blancs). *Rapports Annuels Luangwa. 1933-1934*. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia.

MINUTES OF THE WEEKLY COUNCILS. Sociétés des Missionaries d'Afrique (Pères Blancs). *Chilubula Mission. 1908-1918*. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia.

MPONDA. Sociétés des Missionaries d'Afrique (Pères Blancs). *Diário do posto missionário Mponda (1981-1895)*. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia.

NYASSA. Sociétés des Missionaries d'Afrique (Pères Blancs). *Rapports annuels du Nyassa (1910-1911)*. [Arquivos do] Faith and Encounter Centre (Fenza), Lusaka, Zâmbia.

## REFERÊNCIAS

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Of revelation and revolution – christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. v. 1.

COMAROFF, J. *The diseased heart of Africa: medicine, colonialism, and the black body*. In: LINDENBAUM, Shirley; LOCK, Margaret (ed.). *Knowledge, power and practice: the anthropology of medicine and everyday life*. Berkeley: University of California Press, 1993. p. 305-329.

DA SILVA, Jefferson Olivatto. *O expansionismo católico na Bembalândia*. Curitiba: Prismas, 2015a.

DA SILVA, Jefferson Olivatto. As resistências africanas diante das medidas preventivas coloniais contra a doença do sono na Zâmbia (1890-1920). *Revista História, Questões & Debates*, Paraná, v. 62, n. 1. p. 73-105, jan./jun. 2015b. Disponível em: <https://bit.ly/3eEUoGD>. Acesso em: 10 out. 2017.

HINFELAAR, Hugo. *History of the catholic church in Zambia, 1895-1995*. Lusaka: Missionaries of Africa, 2004.

HINFELAAR, HUGO. *Footsteps of the sands of time: a life of bishop Jan van Zambek*. Rome: Society of Missionaries of Africa, 2007. (History Series, n. 8).

IPENBURG, At. *'All good men': the development of Lubwa mission, Chinsali, Zambia, 1905-1967*. New York: Peter Lang, 1992.

LE GUENNE-COPPENS, Françoise. Changing patterns of Hadhrami emigration and social integration in East Africa. In: FREITAG, ULRIKE; CLARENCE-SMITH, WILLIAM G. (ed.). *Hadhrami traders, scholars and statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. Leiden: Brill, 1980. p. 157-174.

MEEBELO, Henry S. *Reaction to colonialism: a prelude to the politics of independence in Northern Zambia 1893-1939*. London: Manchester University Press, 1971.

RENAULT, François. *Lavigerie: l'esclavage africain et l'Europe (1868-1892)*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1971. t. 1.

ROBERTS, Audrey. *A history of the Bemba: political growth and change in North-Eastern Zambia before 1900*. London: Longman, 1973.

SHORTER, Aylward. *Cross and flag in Africa – the “White Fathers” during the colonial scramble (1892-1914)*. New York: Orbis Book, 2006.

SHORTER, Aylward. *African recruits and missionary conscripts – the White Fathers and the Great War (1914-1922)*. London: Missionaries of Africa, 2007.

SPERLING, David. The coastal hinterland and interior of East Africa. In: LEVTZION, Nehemia, POUWELS, Randall (ed.). *History of Islam in Africa*. África do Sul: David Philip Publisher, 2000. p. 273-302.

VAN GANNEP, Arnold. *The rites of passage*. Chicago: Phoenix Books: University of Chicago Press, 1960 [1909] .

VATICANO. *Rerum Ecclesiae*. Encyclical of POPE PIUS XI on catholic missions. 1926. Disponível em: <https://bit.ly/3i5MBUh>. Acesso em: 10 nov. 2017.

VAUGHAN, M. *Curing their ills – colonial power and African illness*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

VERSTRAELEN-GILHUS, G. *From Dutch mission church to united church of Zambia*. The scope of African leadership and initiative in the history of Zambian mission church. Netherland: Gerdien Verstraelen-Gilhus, 1982.



# **A INSTALAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS BRITÂNICOS NA ILHA DE ZANZIBAR E SUA ATUAÇÃO COM OS RESGATADOS DA ESCRAVIZAÇÃO (1864-1873)**

Thiago de Araujo Folador

Em 1859, a missão anglicana Universities' Mission to Central Africa (Umca) foi criada para atuar na região do lago Niassa (atual Malawi) com uma proposta apoiada no combate ao comércio de escravos. Entretanto, foi na ilha de Zanzibar que a missão se desenvolveu. Nos primeiros anos de instalação dos missionários em Zanzibar, sua atividade era voltada para os resgatados da escravidão, africanos retirados de interceptações de embarcações árabes de escravos pela marinha inglesa e entregues aos cuidados da Umca.

O objetivo deste trabalho é apresentar o processo de instalação da Umca na ilha de Zanzibar e sua relação com os resgatados do comércio de escravos. No período estudado (1864-1873), observou-se a particular importância das crianças nesse processo. Dessa forma, destaca-se também o percurso de meninos e meninas africanas na experiência missionária.

## UMA MISSÃO PARA A ÁFRICA CENTRO-ORIENTAL

A Umca foi criada pelas universidades de Cambridge e Oxford (1859), com adesão posterior de Durham e de Dublin (1860). Apesar de anglicana, fazia parte do movimento anglocatólico, iniciado na Universidade de Oxford, em que os anglicanos interagiam com católicos e não protestantes (SUNDKLER; STEED, 2004).

Seu objetivo era atuar na evangelização das populações da África Central atrelado, inicialmente, ao combate contra o comércio de escravos. Sua atuação prolongou-se até a época das independências na África, quando a missão foi incorporada à United Society for the Propagation of the Gospel (USPG), em 1965. Durante cerca de um século de atuação, a missão vivenciou diferentes momentos; contudo, o escopo desta apresentação é discutir o período inicial de instalação da Umca na ilha de Zanzibar, que corresponde ao episcopado de William G. Tozer (1863-1873). Durante esses anos, são significativas as relações entre os missionários e os escravos resgatados ou emancipados, destacando-se a atenção dada às crianças nessas condições.

A historiografia sobre as missões na África tem identificado particular expansão do movimento missionário para o continente na segunda metade do século XIX. Um dos fatores associados a essa expansão foi a mudança no trabalho missionário, que passou a ter uma atividade mais atenta para a formação de um clero nativo, isto é, para a formação de jovens africanos a fim de atuarem na evangelização entre os próprios africanos, além de usar as línguas locais nas liturgias e traduções de textos religiosos. Atuação que adquiria espaço também apoiado em um cenário em torno do combate ao comércio de escravos na África (HASTINGS, 1994).

Para o ambiente anglicano, as mudanças do pensamento em relação à atividade missionária no século XIX podem ser observadas a partir das discussões em torno de T. Buxton e a Expedição Níger (1841), da atuação de Henry Venn como secretário-honorário

da Church Missionary Society (CMS) e da experiência de David Livingstone na África Austral, da qual a Umca é um dos resultados (PORTER, 2002). No contexto católico, as alterações também são observadas com a expansão de suas missões na África, por exemplo, o projeto de dom Camboni e de dom Lavigerie (SANTOS, 2002).

A partir do contexto exposto, é possível observar a criação da Umca, que se baseou diretamente na proposta do missionário e explorador David Livingstone, apresentada na Universidade de Cambridge, em 1857, que consistia em uma missão cristã na África Central, em especial em populações próximas ao rio Zambeze. Nessa altura, Livingstone organizava a sua Expedição Zambeze (1858-1865) em direção à África Centro-Oriental, um projeto de exploração do território e de suas possibilidades econômicas – fornecendo suporte para o funcionamento da atividade comercial, com especial interesse na produção de algodão –, ao mesmo tempo que abria espaço para a missão religiosa. As informações fornecidas pela expedição contribuíram para o desenho do projeto missionário e para o entendimento sobre uma atuação voltada contra o comércio de escravos.<sup>1</sup>

A chegada da primeira comitiva de missionários da Umca no interior africano, que foi ao encontro da Expedição Zambeze, ocorreu entre maio e junho de 1861. No transcorrer da sua instalação na região das terras altas do Chire (sul do atual Malawi), os missionários envolveram-se em conflitos diretos com as caravanas de escravos, das quais homens e mulheres foram resgatados e acabaram se juntando à missão. Entretanto, no início de 1862, a situação se torna crítica devido à morte do bispo da missão Charles F. Mackenzie, às más condições sanitárias e à baixa produção de alimento na região. Nesse contexto, os missionários se viram obrigados a deixar a estação onde se encontravam. Procuraram auxílio de chefes locais e começaram a

---

<sup>1</sup> As leituras de Livingstone pronunciadas em Cambridge, em 1857, foram organizadas em uma edição, com diferentes discussões sobre as viagens do missionário e a região da África Austral (MONK, 1858).

se questionar sobre a viabilidade de continuar o projeto missionário na região do Chire (ROWLEY, 1866, p. 276-295).

Em 1863, com a eleição de William G. Tozer para bispo da missão, o projeto missionário passou por uma reestruturação, uma vez que para ele

[...] nada além de uma mudança total do sistema poderia salvar a missão da extinção total. Na verdade, o trabalho da missão tornou-se apenas uma luta para viver e nada mais. (WARD, 1902, p. 299, tradução nossa).<sup>2</sup>

Em uma situação imediata, o bispo e um grupo de meninos sob sua tutela deslocaram-se para Morumbala, às margens do rio Zambeze. Mesmo com essa mudança, o projeto para o interior não se apresentava mais adequado à continuidade da missão. Em função disso, Tozer abandonou a região e deslocou-se para Zanzibar, onde havia maior presença europeia, incluindo alguns consulados, além do contato com portos externos, como a Índia e Áden, que facilitavam a comunicação com a Inglaterra (WARD, 1902). Evidentemente, o distanciamento da região inicial para onde a missão fora designada para atuar implicou um descontentamento dos representantes da missão na Inglaterra, como sugerem as correspondências do bispo Tozer. A principal preocupação dos secretários da Umca em relação à transferência da missão para Zanzibar era a desvinculação da região da África Central, onde antes estavam instalados.

Para legitimar suas escolhas, Tozer se apoiou em alguns argumentos, possíveis de serem recolhidos ao longo de suas correspondências. De modo geral, o que pode ser observado é o seu entendimento de Zanzibar como *locus* estratégico na relação com as

---

<sup>2</sup> No original: “[...] nothing but an entire change of system could save the Mission from utter extinction. In fact the work of the Mission had become merely a struggle to live and nothing more.” (WARD, 1902, p. 299).

populações do interior, para onde antes a missão havia sido destinada. Como afirmou Tozer (*apud*, WARD, 1902, p.99, tradução nossa):

Na verdade, se Zanzibar se tornasse uma ilha cristã, estou convencido de que a conversão de toda a África Oriental e Central iria seguir em devido tempo como uma questão de curso.<sup>3</sup>

Desse modo, a escolha de Zanzibar constituía-se uma forma de organizar o serviço missionário, além de ser vista como porta de entrada para a África Oriental e Central. A ilha também se mostrava como uma região-chave para a atuação missionária, em relação ao oceano Índico, para fins de comunicação e abastecimento, com o intuito de evitar a experiência negativa dos primeiros anos da missão.

As dinâmicas da África com o Índico, em especial o Golfo Pérsico, o Golfo de Omã e a Índia, encetaram o desenvolvimento de uma economia baseada nas rotas comerciais que se estendiam do interior até o litoral, tal como observado por Tozer. A grande expansão das atividades comerciais a partir de meados do século XVIII, em especial com as economias de marfim e de escravizados, constituíram importantes rotas de trocas comerciais e de intercâmbios culturais (ALPERS, 1969; COOPER, 1977). Zanzibar conferia aos missionários acesso ao interior da África e ao circuito econômico-social da costa oriental.

## ZANZIBAR E O TRÁFICO DE ESCRAVOS

O tráfico de escravos no oceano Índico teve significativa importância no século XVIII para as ilhas Mascarenhas, sob atividade

---

<sup>3</sup> No original: "Indeed, were Zanzibar to become a Christian island, I am convinced that the conversion of all Eastern and Central Africa would follow in due time as a matter of course." (*apud* WARD, 1902, p. 99).

francesa, com particular ação em Zanzibar. Na primeira metade do século XIX, ocorreu grande salto na demanda de escravos, enviados sobretudo para o Brasil e Cuba, atingindo seu pico entre as décadas de 1830 e 1840. Apesar da vigência de acordos de abolição do tráfico por parte dos europeus em meados do século XIX, as atividades no Índico não foram encerradas (HARMS, 2013).

Em 1840, com a transferência da capital de Omã, de Mascate para Zanzibar, observa-se grande impacto no comércio de escravizados na África Oriental. As demandas procuravam atender a atividade de *plantations* de especiarias que se desenvolveu a partir de meados do século XIX. A utilização de mão de obra escrava oriunda do interior, assim como a exportação dessa força de trabalho para a península arábica, vinha sendo amplamente apropriada pelos árabes e suaílis na região. Sob controle do sultão de Omã, o porto de Zanzibar tornou-se monopólio da atividade do tráfico de escravos, constituindo-se como destino das rotas comerciais do interior (COOPER, 1977).

Contudo, ao longo do século XIX, a presença britânica no oceano Índico teve estreita relação com a política de abolição do tráfico na África Oriental. Em 1822, o sultão de Omã e os britânicos assinaram o Tratado de Moresby, que proibia o sultão de exportar escravos para cristãos, o que, na prática, significava não fazer mais comércio abaixo de Cabo Delgado, incluindo as ilhas Mascarenhas, e o território além de Diu, na Índia. Em 1839, o tratado anterior foi revisado: foram ampliadas as áreas de restrições e a marinha britânica obtivera permissão para interceptar as embarcações omanis (*dhow*s), mas na prática pouco foi feito. Em 1845, o Tratado de Hamerton restringiu ainda mais o tráfico de escravos da costa africana, entre as proximidades de Lamu, ao norte, e Quíloa, ao sul. Entretanto, foi a partir de 1873 que as ações britânicas obtiveram maior impacto em relação ao tráfico, com o acordo que baniu a exportação de escravos de Zanzibar, ainda que se mantivessem as rotas pelo interior, além do fechamento do mercado de escravos na ilha. A escravidão na região,

no entanto, foi abolida apenas na década de 1890 com transformação de Zanzibar em protetorado inglês (HARMS, 2013).

Uma das dificuldades da imposição das sanções inglesas era o reduzido número de embarcações na patrulha da costa índica, por exemplo, em 1853, apenas uma escuna fazia a fiscalização, e o número não aumentou muito nos anos subsequentes. Foi, entretanto, nas três últimas décadas do século XIX que a patrulha antitráfico de escravos alcançou o apogeu. Nesse sentido, demonstra Lindsay Doulton, as atividades da Marinha Real estiveram interconectadas com o trabalho missionário no que toca à supressão do tráfico de escravos. Alguns dos escravos resgatados e libertados pelos oficiais britânicos das embarcações árabes eram entregues aos cuidados dos missionários, para a conversão ao cristianismo, mas também para a introdução de valores e estruturas ocidentais, como o casamento e a constituição de uma unidade familiar. Esses casos podem ser observados também na Church Missionary Society (CMS), embora sejam ainda mais significativos para a Umca, sobretudo porque se encontrava instalada em Zanzibar, que se tornou o principal porto de desembarque dos resgatados a partir de 1873 (DOULTON, 2013).

Da chegada dos missionários em Zanzibar, em 1864, até 1873, quando se assinou o tratado que encerrava o tráfico de escravos, as atividades da Umca caracterizaram-se pela instalação na ilha e organização das estruturas da missão, como a construção das escolas, capelas e *shambas* (pequenas plantações). Nesse período, percebe-se como a atuação em relação ao tráfico de escravos repercutiu no próprio processo de escolha e ocupação da ilha pelos missionários.

Além disso, constituiu um momento que apenas crianças eram atendidas pelos missionários, percebendo-se como esse cuidado também orientou o projeto nos seus primeiros anos na ilha de Zanzibar. A situação mudou apenas em 1873, decorrente das discussões do governo britânico em torno do tráfico na costa índica da África que repercutiram no acordo de abolição do tráfico com

o sultão de Zanzibar. Transformações na atuação da Umca, como a ampliação das estações no interior e a necessidade de formar mão de obra de serviços – sapataria, lavanderia, marcenaria, impressão etc. –, também contribuíram para a presença de adultos resgatados, chegando a se tornar maioria dos abrigados pela missão em Zanzibar por volta de 1875 (ANDERSON-MORSHEAD, 1909).

## OS MENINOS E MENINAS DA MISSÃO

A atuação britânica contra o tráfico de escravos que se intensificou a partir de 1860 esteve articulada com a expansão da atividade missionária na África Oriental. Nesse sentido, a Umca passou a abrigar os resgatados da condição de escravizados. No período de 1864 a 1873, as ações missionárias estiveram voltadas sobretudo para o cuidado das crianças resgatadas do tráfico, em geral, menores de 10 anos de idade. Tal como ocorria em outras instituições missionárias cristãs da segunda metade do século XIX, a atividade da Umca esteve voltada para a formação de religiosos ou leigos que pudessem atuar na instituição, e as crianças foram fundamentais nesse processo.

Logo após a chegada dos missionários em Zanzibar, o sultão Seyed Majid, que havia estabelecido alguns acordos de restrição do tráfico com os britânicos, encaminhou aos cuidados do bispo Tozer cinco meninos resgatados de uma embarcação de escravos. Eram eles: John Swedi, da etnia gindo; Robert Feruzi, nyanja; George Farajallah, Arthur Songolo e Francis Mabruki, os três wayao. A maioria dedicou-se à atividade clerical na Umca.

As origens étnicas dos meninos indicam seus prováveis locais de origem, na maioria das vezes, as redondezas da região do lago Niassa. Provavelmente tenham entrado na ilha via comércio de escravos que seguia pelo interior até o porto de Quíloa, onde eram embarcados para Zanzibar. Essa amostra étnica é significativa, pois

essa rota correspondia à principal forma de entrada de escravizados na ilha, como já demonstrado pela historiografia (COOPER, 1977).

Apesar de, em alguns casos, as crianças serem entregues por indivíduos isolados, como fez o sultão ou alguns viajantes, a principal forma de entrada era via consulado britânico, decorrente das apreensões de embarcações árabes pela esquadra marítima inglesa (*men-of-war*). Devido aos acordos estabelecidos com o sultão de Zanzibar, os ingleses estavam autorizados a interceptar as embarcações com escravos, que poderiam ser entregues para trabalharem em plantações sob os cuidados europeus, mas também para diferentes missões ao longo da costa oriental africana (WARD, 1902).

Em correspondência de maio de 1865, o bispo Tozer registrou, à bordo do Her Majesty's Ship Wasp, a interceptação de uma embarcação árabe, em que foram encontrados cerca de 300 escravos a bordo, dos quais cerca de 50 eram crianças (WARD, 1902; ANDERSON-MORSHEAD, 1909). Sobre o mesmo evento, a missionária e irmã do bispo, Hellen Tozer registrou (*apud* WARD, 1902, p. 114, tradução nossa):

O Bispo me levou para escolher minhas próprias crianças, uma vez que nós tínhamos a primeira seleção. Foi um trabalho muito difícil; desejava ter todas elas, mas eu só tinha cinco meninos e nove meninas [para a escolha], então nós as dividimos tão bem quanto nós podíamos em tribos, e escolhemos os meninos primeiro e depois as meninas.<sup>4</sup>

Ao longo do episcopado de W. G. Tozer (1863-1873), a Umca atendeu um total de 110 crianças: 78 do sexo masculino e 32 do sexo feminino, sendo que desse total 88 foram resgatadas de embarcações

---

<sup>4</sup> No original: "The Bishop took me down to choose my own children, as we were to have the first selection. It was a most difficult work; one longed to have them all, but I was only to have five boys and nine girls, so we divided them as well as we could into tribes, and chose the boys first and then the girls."

de escravos pela marinha inglesa. Nesse momento ainda não havia uma política de recepção de adultos, que só começou a partir de 1873 por ação do bispo sucessor, E. Steere. Os poucos adultos que eram atendidos na ocasião eram aquelas crianças que cresceram e passaram a exercer atividades dentro da própria missão, como intérpretes, professores e outros trabalhos para servir ao funcionamento da Umca (FRERE, 1874).

As atividades dos missionários foram consideravelmente direcionadas aos cuidados das crianças nos primeiros anos em Zanzibar. A rotina na missão era ocupada por algumas liturgias, atendimentos médicos às crianças, cuidados com a alimentação, educação e passeios, como bem registra um missionário sobre suas atividades cotidianas:

Bem, às 6 horas da manhã, o dr. Steere toca um sino que pode ser ouvido em toda a cidade e consequentemente tem o efeito desejado de acordar todos na casa; [...] Diretamente após o nosso café da manhã, os meninos e meninas têm o deles. [...] o bispo e o dr. Steere ensinam os meninos a ler, escrever e aritmética, e miss Jones fica à frente de uma pequena mesa com cerca de dez meninas da Swahili e repete o alfabeto com um coro mecânico de seus alunos. [...] A escola começa cerca de duas horas e termina às quatro. [...] Por volta das 5 horas, o bispo leva os meninos e as meninas para uma caminhada, e eu vou com eles ou faço algum esboço, geralmente o último. [...] Depois que os meninos tomaram chá, eu dou uma lição de desenho sobre três noites fora da semana, o que é um jogo, já que invariavelmente desencadeiam as coisas de cabeça para baixo, e tem que ser admoestado por várias torneiras com um fimbo, que é o africano para

a vara. Às nove horas, descemos até a capela e recebemos orações da noite, e depois nos retiramos.<sup>5</sup>

Outro fator sobre o direcionamento das atividades para as crianças está relacionado aos fundos econômicos recebidos para manutenção da missão. A sociedade era basicamente sustentada por patrocinadores, doadores individuais ou coletivos através de fundos criados para atender as necessidades do trabalho missionário, como The Children's Fund, o St. Augustine's Fund, e The Wells-Tozer Fund.<sup>6</sup>

Recebemos tantos meninos e meninas quanto nossos fundos permitiram, e o bispo Tozer comprou um terreno, com o objetivo de abrigar pessoas adultas; se mais deve ser feito nessa direção deve depender de nossos apoiadores em casa. Penso que, em nossa pobreza, a alimentação e o alojamento de todas as crianças, exceto as muito promissoras, provavelmente se tornarão missionárias ou mestres, não são cobranças apropriadas dos fundos da missão. (FRERE, 1874, p. 40).

---

<sup>5</sup> No original: "Well, at 6 o'clock in the morning Dr. Steere rings a bell that can be heard all over the town, and consequently has the desired effect of waking everyone in the house; [...] Directly after our breakfast the boys and girls have theirs. [...] the Bishop and Dr. Steere teach the boys reading, writing, and arithmetic, and Miss Jones sits at the head of a small table with about ten Swahili girls and repeats the alphabet with a sort of mechanical chorus from her pupils. [...] School commences about 2 o'clock, and finishes at 4, at which time I retire to my own room and have a bath, which out here is most refreshing (we have one in every bedroom). About 5 o'clock the Bishop takes the boys and girls for a walk, and I either go with them or do some sketching, generally the latter. We have a small country house about two miles from the town, standing close to the beach, with about two acres of ground, covered with coconut and orange trees. On the way to this place there is a large flat space of ground about the size of Penender Heath, where we sometimes stop and play rounders or football, to the great astonishment of the natives. [...] After the boys have had tea, I give them a drawing lesson about three nights out of the week, which is quite a game, as they invariably draw things upside down, and have to be admonished by sundry taps with a fimbo, which is the African for stick. At 9 o'clock we go down to the chapel and have evening prayers, and then retire for the night." (WARD, 1902, p. 132-135).

<sup>6</sup> Essas informações, apesar de circularem em formas de cartas epistolares, só a partir de 1875 se tornaram mais regulares, com a criação do *Report*, um informativo anual da missão que durou até 1882, quando foi criado o periódico *Central Africa: monthly record*.

Com o desenvolvimento das atividades para as crianças e a ampliação dos recursos, os espaços físicos da missão precisaram ser reorganizados. Em 1864, na chegada em Zanzibar, os missionários se instalaram em um antigo armazém da Marinha Inglesa e, alguns meses depois, compraram um terreno na periferia da cidade, conhecido por Kiungani, mas que só foi ocupado em 1866. Em Kiungani, organizou-se o colégio missionário, para formação masculina e missionária dos africanos. Os meninos aprendiam a ler, a escrever e aritmética na língua suaíli, o principal idioma falado entre a população de Zanzibar. Já o ensino de inglês, nesse período, foi importante para formar os que se tornariam professores, catequistas, leitores e subdiáconos. Apesar de uma preocupação com a formação de missionários, percebe-se que nem todos os alunos seguiram carreiras eclesásticas, alguns se dedicaram a serviços como carpintaria e tipografia para a própria missão, outros seguiram vidas independentes dos missionários (MISSION TO CENTRAL AFRICA, 1878).

Entre esses meninos, surgiram os primeiros subdiáconos africanos da missão, ordenados em 1870, John Swedi e George Farajallah, este último que viria a falecer no mês posterior à ordenação. Dois anos depois, os missionários africanos foram enviados pela primeira vez para estações no interior do continente, a estação de Magila, que vinha sendo organizada desde 1869, caracterizando pela primeira vez uma atividade ministerial africana (WARD, 1902). A atuação desses missionários africanos era fundamental para o funcionamento da missão, em meio a carência de recursos materiais e humanos.

Em 1868, iniciaram-se as atividades em Point Shamba, que mais tarde viria a ser conhecido por Mbweni, local destinado para uma escola de meninas, que ficou sob responsabilidade da missionária srta. Jones até junho de 1869, quando enfrentou uma doença e foi obrigada a se afastar da missão. O ingresso das missionárias para a educação de meninas foi considerado fundamental para o bispo

Tozer. Tratava-se de uma preocupação já antes demonstrada pelo bispo, durante a atuação no interior em 1862, quando não aceitou a transferência das mulheres para Morumbala. O bispo baseava sua decisão no fato de que não havia missionárias que pudessem atuar naquela ocasião nos cuidados com as meninas (WARD, 1902).

A divisão dos espaços femininos e masculinos estava também relacionada às funções sociais que eram projetadas para cada um dos sexos. Uma das principais preocupações dos missionários em relação aos africanos era com a formação de famílias cristãs (DOULTON, 2013). Em correspondência de outubro de 1864, o bispo Tozer (*apud* WARD, 1902, p. 88, tradução nossa) registra que “[...] o objetivo desta casa será preparar os meninos para o ministério e algumas meninas como esposas adequadas para eles.”<sup>7</sup>

É importante observar o papel das mulheres na atividade missionária no cenário protestante, em que as esposas dos missionários também exerciam funções para a manutenção das missões. O recrutamento de mulheres europeias para atuar nas diferentes missões britânicas cresceu consideravelmente a partir da segunda metade do século XIX, o que também refletiu na participação das mulheres africanas. Entretanto, apesar da presença feminina, é preciso notar que os membros da Umca eram majoritariamente masculinos (HASTINGS, 1994; SEMPLE, 2003).

As distinções das atividades por gênero caracterizavam uma moralidade cristã instituída pelos missionários. A atuação das mulheres era, principalmente, como enfermeiras e professoras. Um exemplo são as primeiras meninas educadas pela missão – assim como os meninos, resgatadas do tráfico de escravos –, conhecidas como as “meninas da srta. Jones”, em alusão à primeira professora responsável pela educação delas. Destaca-se Kate Kadamweli, que se casou com Francis Mabruki, já mencionado, e que posteriormente

---

<sup>7</sup> No original: “The work of this house will be the training up boys for the ministry and some girls as suitable wives for them.” (*apud* WARD, 1902, p. 88).

trabalhou na enfermagem e sempre era procurada para lidar com questões relacionadas às mulheres, tornando-se influente entre a população resgatada da missão. Outro exemplo foi Mary Alingu, casada com o também resgatado Connop Makungila, na mesma ocasião que Kadamweli, em 1870, mas logo se tornou viúva. A participação de Alingu foi maior na educação das crianças em Zanzibar até início do século XX (J. D., 1907).

Os registros de algumas trajetórias evidenciam as contribuições de africanas e africanos no projeto missionário. Desse modo, é possível observar como os africanos resgatados estiveram nas bases do trabalho da Umca, que se desenvolveu ao longo das décadas de 1860 e 1870, ao favorecer a formação de um corpo missionário cristão para que, em 1875, iniciasse a expansão das estações missionária para o continente africano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A missão aqui estudada faz parte de um contexto de expansão da atividade missionária a partir da segunda metade do século XIX que tinha entre seus eixos a organização de estruturas no próprio continente africano, para que sustentasse a atividade ministerial.

A experiência da Umca em Zanzibar esteve relacionada com a atividade antiescravista e antitráfico. Em um primeiro momento, foi crucial para sua atividade a ação em sintonia com a política britânica contra o tráfico de escravos, com a entrega de crianças resgatadas nas embarcações clandestinas, aos cuidados dos missionários. Foi com essas crianças que se iniciou e orientou os primeiros anos de atividade missionária, até a década de 1870, quando se iniciam as incursões para o interior.

A partir de 1872, o envio de um ministério africano para as regiões do interior consagrava o projeto de Tozer, proposto quando

deixou a bacia do Zambeze em 1863. Instauravam-se novos campos de atuação da missão dentro de comunidades locais, onde a participação de missionários e missionárias da África, educados nesse processo, foi fundamental. Tozer justificou dois importantes pontos no projeto missionário da Umca, o de atuar contra a escravidão e o de atender às populações da África Central, para onde inicialmente a missão havia sido destinada.

Por fim, nesse processo de instalação da missão na África Oriental, observa-se a necessidade de evidenciar as narrativas individuais e coletivas dos africanos na dinâmica da experiência missionária. A atuação da missão pode ser entendida não apenas como uma trajetória europeia, mas também se constitui de dinâmicas e sujeitos do continente africano.

A documentação produzida no período permite acesso a histórias de vidas de africanas e africanos que passaram por processos de escravização, mas também abre possibilidades para discutir suas atuações como membros ativos em suas comunidades e quais as transformações decorrentes dessas experiências. Acredita-se, com isso, contribuir para um entendimento do processo histórico em seus aspectos dialógicos, que não trate apenas de uma leitura do europeu no continente africano, mas recuperar a agência dos homens e das mulheres africanos nesses espaços.

## FONTES

ANDERSON-MORSHEAD, A.E. M. *The History of the Universities' Mission to Central Africa 1859-1909*. London: Office of Universities' Mission to Central Africa, 1909.

FRERE, Bartle. *Eastern Africa*. London: John Murray, 1874.

J. D. Miss Jones' Girls. *African Tidings*, London, v. 16, n. 208, p. 18-19, fev. 1907.

MISSION TO CENTRAL AFRICA. *Report to 1878*. London: Central Africa Mission Office, 1878.

MONK, William (ed.). *Dr. Livingstone's Cambridge Lectures*. London: Bell and Daldy; Cambridge: Deighton, Bell and Co., 1858.

ROWLEY, Henry. *The story of the Universities' mission to Central Africa: from its commencement, under bishop Mackenzie, to its withdrawal from zambesi*. London: Saunders Otley, 1866.

WARD, Gertrude (ed.). *Letters of bishop Tozer and his sister together with some other records of the Universities' Mission from 1863-1873*. London: Universities' Mission to Central Africa, 1902.

## REFERÊNCIAS

ALPERS, Edward. Trade, state, and society among the Yao in the nineteenth century. *Journal of African History*, Cambridge, v. 10, n. 3, p. 405-420, 1969.

COOPER, Frederick. *Plantation slavery on the east coast of Africa*. New Haven: Yale University Press, 1977.

DOULTON, Lindsay. "The flag that sets us free": antislavery, Africans, and the royal navy in the western Indian ocean. In: HARMS, Robert; HARMS, Robert; FREAMON, Bernard K.; BLIGHT, David W. (ed.) *Indian ocean slavery in the age of abolition*. New Haven: Yale University Press, 2013. p. 101-119.

HARMS, Robert. Introduction. In: HARMS, Robert; FREAMON, Bernard K; BLIGHT, David W. (ed.). *Indian ocean slavery in the age of abolition*. New Haven: Yale University Press, 2013. p. 1-19.

HASTING, Adrian. *The church in Africa, 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

PORTER, Andrew. Church history, history of Christianity, religious history: some reflections on British missionary enterprise since the late eighteenth century. *Church History*, v. 71, n. 3, p. 555-584, 2002.

SANTOS, Patrícia T. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SEMPLE, Rhonda Anne. *Missionary Women: Gender, Professionalism, and the Victorian Idea of Christian Mission*. Suffolk: The Boydell Press, 2003.

SUNDKLER, Bengt; STEED, Christopher. *A history of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.



## **“CLAMOR NO DESERTO”: CONTESTAÇÃO E APROPRIAÇÃO CRIATIVA NOS ESCRITOS DE ANTÔNIO JOSÉ DO NASCIMENTO**

Helena Wakim Moreno

Antônio José do Nascimento nasceu em Luanda em 1838 e faleceu na mesma cidade em 1902. Muito provavelmente era filho de pais modestos, caso contrário não seria difícil identificar seu sobrenome entre as famílias da elite local. O futuro clérigo nasceu em um contexto de profundas transformações em Angola. Entre ecos legados pela Revolução Liberal do Porto (1820), o Governo Liberal rompeu as relações diplomáticas com o Vaticano em 1834, com profundas consequências para a política missionária e para o ensino na província. A decadência da Igreja em Angola em meados do século XIX pode ser medida pela oscilação de clérigos: em 1800 estavam em atividade 39 religiosos; em 1848 havia um total de 18. Em 1853, a Igreja possuía apenas 5, o menor número em atividade em Angola desde a sua fundação na província (HENDERSON, 1990).

Na mesma época, as profundas alterações nas regras do comércio de escravos trouxeram consequências que modificaram ainda mais a atuação da Igreja em Angola. Na década de 1840, a marinha real britânica e o então governador geral de Angola, Pedro Alexandrino da Cunha (1845-1848), somaram forças e chegaram

muito próximo de eliminar o tráfico de escravos em Luanda. Além do governo se empenhar em fazer cumprir a legislação a respeito, a marinha real britânica permaneceu meses ancorada em Luanda, bloqueando o porto, amparada no *bill* de Lord Palmerston (1839) e na promulgação da Lei Eusébio de Queirós (1850) no Brasil (MARQUES, 1995). De acordo com Valentim Alexandre, a desarticulação do tráfico em Luanda fez que a capital de Angola deixasse de ser atraente para boa parte dos funcionários da administração colonial e mesmo para os religiosos, muitos deles envolvidos com o comércio transatlântico de braços (ALEXANDRE, 2000). Sem este atrativo, em curto espaço de tempo muitos portugueses regressaram à metrópole.

Nessa nova conjuntura, o grupo conhecido como “filhos do país”, ao qual António José do Nascimento pertenceu, deixou de ser intermediador do tráfico entre Luanda e o interior e passou a ocupar os postos vagos da administração colonial de segundo e terceiro escalão, além de posições intermediárias na Igreja e no Exército. Os “filhos do país” eram originários dos contatos entre portugueses e mulheres Mbundu<sup>1</sup> no século XVII, capazes de dialogar e circular entre esses dois mundos. Tratava-se de um grupo muito pequeno; Jill Dias (1984) arrisca que, de acordo com os dados do censo de 1851, contava com pouco menos de 5 mil indivíduos vivendo no litoral do território que hoje corresponde a Angola. Dias ressalta que o número indicado correspondia aos considerados “mestiços” pelos dados oficiais. Entretanto, também comportava negros e, em alguns casos, até mesmo brancos. A progressiva racialização dos censos é uma das características do período colonial, de acordo com Anderson (2008). Operando dessa maneira, os censos apagam as heterogeneidades ao delimitar que cada indivíduo pode ocupar apenas um lugar, ainda

---

<sup>1</sup> Os Mbundu pertencem a uma etnia bantu que contém diversos subgrupos – entre eles os axiluaanda, os kissama, os mbandala e os libolo. De acordo com Miller (1988), diferentes subgrupos Mbundu se instalaram em Luanda e suas circunvizinhanças entre os séculos XVI e XVIII.

que se apresentem como um retrato completo da população. Posto isto, tornam-se mais evidentes algumas das dificuldades de se estipular dados quantitativos precisos acerca dos “filhos do país”.

Apesar de as estatísticas coloniais silenciarem sobre o fato, as heterogeneidades eram grandes no seio desse pequeno grupo: além de diferenças econômicas marcantes, a depender da família, tinham certa proximidade com a cultura Mbundu ou portuguesa. Possuíam propriedades privadas, vestiam-se à ocidental, tinham nomes e sobrenomes em português, embora muitas vezes atendessem também por apelidos em kimbundu. Entre os europeus, eram chamados de “pretos” e “mestiços” em função da cor de sua pele, já as culturas africanas do interior os chamavam de “brancos” devido aos seus hábitos ocidentais (MORENO, 2014).

Entre os cinco clérigos atuantes em Angola em 1853, todos eram “filhos do país”, quatro deles atuando em duas paróquias em Luanda e um, em Benguela (HENDERSON, 1990). A decadência da Igreja em Luanda era tal que não havia nenhuma missão em atividade em Angola. O missionário escocês David Livingstone (LIVINGSTONE *apud* DIAS, 1998, p.513), durante sua estadia em Luanda em 1854, registrou que a capital de Angola possuía duas igrejas, que descreveu como “suntuosas”, mas uma delas havia sido “[...] transformada em oficina; quanto à outra, vi com tristeza que seu majestoso recinto serve de curral de bois [...]”.

Na mesma década que a Igreja vivia sua maior crise em Angola, o jovem António José do Nascimento, após ter tido acesso a níveis básicos de ensino em Angola, foi agraciado com uma bolsa do Cofre Central da Bula da Cruzada para frequentar o Seminário Patriarcal de Santarém, onde completou seus estudos. Deixar Angola para ser ordenado era então a única maneira de se tornar clérigo. Apesar de Luanda contar com um seminário desde 1853 para a formação de religiosos para Angola e São Tomé, o mesmo só entrou em funcionamento nove anos mais tarde, em 1862. Eram sintomas de

um contexto no qual a província, e, sobretudo, sua atividade missionária, não eram vistas com grande importância por Portugal.

Na década seguinte, o nome de António José do Nascimento passou a constar entre registros de atividades religiosas em Luanda e nas circunvizinhanças. Em 1864, era cônego da Sé de Luanda além de atuar como professor: lecionou na escola principal de instrução primária e no seminário de Luanda. Necessidade imposta pelo fim das relações diplomáticas com o Vaticano e a expulsão das ordens religiosas de todo território de Portugal e do ultramar, medida que acarretou na partida de capuchinhos e carmelitas descalços da colônia, causando uma lacuna ainda maior na já muito limitada escolarização formal em Angola (DIAS, 1998).

A partir da década de 1860, despontou uma tendência que se aprofundaria até o final do século: paulatinamente começou a crescer o número de clérigos em Angola, de forma que, de um total de 16 clérigos em atividade em 1863, passou para 38 atuando na colônia em 1880. Entretanto, cabe salientar a mudança de perfil: entre 1873 e 1876 foram registrados 20 párocos em Angola, sendo apenas António José do Nascimento oriundo da província. Os demais eram espanhóis (dois), portugueses (oito) e nos registros do restante conta que procediam da Índia portuguesa.

Assim como passou a ocorrer na administração colonial e no exército, à exceção dos postos de “praças de pret” – expressão usada no Oitocentos para designar os “praças”, a mais baixa categoria na hierarquia militar –, na Igreja a opção por religiosos provenientes de outras localidades foi ratificada nas décadas seguintes, sobretudo a partir das políticas metropolitanas de incentivo à imigração de portugueses para Angola nos anos 1880. Em qualquer uma das três instituições, os naturais da colônia quase sempre recebiam vencimentos sensivelmente inferiores.

Foi essa situação que levou António José do Nascimento, em 1871, a pleitear à administração colonial uma equiparação dos seus

vencimentos como professor aos de seus colegas de ofício (AHU, 1871). Seu pedido foi negado sem qualquer hesitação. É certo que o fato de António José do Nascimento ser “filho do país” pesou na recusa, mas não foi o único motivo. Em 1874, passados três anos da solicitação, figurava como desafeto das autoridades coloniais. Havia mais de um motivo para tal: em ofício confidencial emitido ao Ministério do Ultramar, no qual reclamava da atuação de “filhos do país” na imprensa local, o governador geral de Angola, José Maria da Ponte e Horta, descreveu o clérigo nos seguintes termos:

[um] homem de moral corrompida, vivendo amancebado publicamente com mais de uma mulher, e havendo em tempo publicado escriptos odiendos e subversivos da ordem, no sentido da sonhada independência da colônia. Este padre é filho d'Angola [...].(AHU, 1872-1873).<sup>2</sup>

O governador geral parecia se sentir mais incomodado pelo fato do clérigo não se preocupar em encobrir a privacidade, violando os parâmetros da dimensão burguesa do público e do privado em ascensão no fim do século, do que propriamente com a quebra do celibato, algo recorrente em Angola, assim como em Portugal, no período. Era esse o caso do padre António Castanheira Nunes, que, junto a António José do Nascimento, lecionava no único estabelecimento de ensino primário de Luanda. Nascido em Portugal, o clérigo teve em Luanda um filho, Mário Castanheira Nunes, que permaneceu na província mesmo após o falecimento do pai (MORENO, 2014).

Esse dado reforça a percepção de que era a atuação de António José do Nascimento na imprensa, tema do ofício confidencial, o que mais incomodava o governador. A posição de clérigo e de professor conferiam destaque a António José do Nascimento entre os “filhos

---

<sup>2</sup> Optou-se por manter a grafia original de todos os trechos de fontes históricas aqui transcritas.

do país”, mas foram seus escritos contra os desmandos do colonialismo português em uma época em que se agudizaram as tensões provocadas pelo enraizamento do estado colonial, que auxiliaram a projetá-lo como referência entre os seus pares.

Entre os demais territórios africanos com presença colonial portuguesa, a imprensa desempenhou papel menor do que poderia se imaginar à primeira vista (PIRES LARANJEIRA, 1995), uma vez que os órgãos noticiosos nem sempre traziam a público os confrontos e as tensões suscitadas pelos encontros travados na zona de contato.<sup>3</sup> Ao longo do século XIX, foram publicados 59 periódicos em Angola, sendo 49 deles editados em Luanda, 6 em Moçâmedes, 2 em Benguela, 1 em Ambriz e 1 na Catumbela, sendo, portanto, a capital da província a principal responsável pelas publicações. Na virada do século, Luanda contava com uma população de pouco mais de 20 mil almas, ao passo que Benguela, a segunda maior cidade de Angola, contava com cerca de 6 mil habitantes (AMARAL, 1959). Esse dado auxilia a compreender o maior volume de impressos em circulação na capital, mas por si só não explica por que a imprensa local adquiriu um caráter polemista.

Apesar de outras cidades em Angola contarem com pequenos núcleos populacionais de “filhos do país” – caso de Benguela, Icolo, Bengo e Ambaca, as duas últimas situadas próximo de Luanda –, a conjuntura motivada pela ostensiva vigilância da marinha real britânica ao porto da capital da província na década de 1850, empenhada em proibir a saída de navios de comércio transatlântico de indivíduos escravizados, motivou crescente concentração em Luanda de “filhos do país” que antes atuavam na articulação do comércio no interior.

Nesse novo cenário, os “filhos do país” buscaram uma colocação em postos intermediários e baixos da Igreja, do exército, mas,

---

<sup>3</sup> Utilizo o termo cunhado por Pratt (1999, p. 31) para designar o “espaço dos encontros coloniais no qual pessoas historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a situações de coerção”.

sobretudo, da administração colonial. Dois pontos foram determinantes para que alguns membros conseguissem uma posição na burocracia colonial: o primeiro deles era o fato de saberem ler e escrever, característica que o “filho do país” e jornalista Franco (1911, p. 37) descreveu como “[...] um título mais privilegiado que o de barão ou visconde”; o segundo, apontado por Marcelo Bittencourt (1999) como o principal, era a ausência de funcionários portugueses em Luanda. A proibição do comércio transatlântico de indivíduos escravizados somada aos supramencionados entraves colocados pela marinha real britânica, fizeram do funcionalismo público uma atividade pouco atraente aos olhos dos portugueses, em uma região que já contavam com adversidades como guerras com a população local e epidemias de malária e varíola. Havia também o fato de os vencimentos para as funções serem baixos, ao passo que os custos de alimentação e moradia eram mais altos que em qualquer outra província portuguesa em África (MORENO, 2014). Assim, como sustenta Stamm (1972), fora o desinteresse dos metropolitanos em ocupar postos coloniais em Luanda que não deixaram alternativas ao governo colonial além de admitir “filhos do país” no seio do Estado. Esse cenário se manteve até a década de 1880, quando as políticas de incentivo à imigração de portugueses para Angola começaram a surtir efeito.

Desde as décadas anteriores, na imprensa de Luanda, os “filhos do país” escreviam regularmente em jornais dirigidos por portugueses. A chegada de grupos de imigrantes portugueses à Angola a partir da década de 1880 ofereceu ao governo colonial alternativas ao emprego dos “filhos do país” na administração colonial. Nesse sentido, o primeiro jornal de Luanda a ser editado inteiramente por “filhos do país”, *O Echo de Angola*, fundado em 1881 por Innocencio Matoso de Andrade e Camara, já no seu primeiro número reclamava sobre o alijamento de postos da administração colonial enfrentado por muitos indivíduos desse grupo. A existência de um grupo local,

letrado, descontente com os rumos do governo colonial, consolidou o segmento de imprensa que publicizava os descontentamentos dos setores urbanos com os novos ventos da política levada a cabo pela administração pública da província.

António José do Nascimento não foi proprietário ou sócio de nenhum jornal, e sequer escrevia com frequência, mas, quando o fazia, suas palavras eram recebidas com expectativa. Suas escrituras demonstravam conhecimento de temas de história, literatura e política europeia, além de ele ser conhecedor de estudos etnográficos feitos por viajantes europeus na África. Essa sensível erudição se combinava com a característica mais marcante dos escritos dos “filhos do país” de sua geração: as ambivalências.

Nas escrituras do clérigo, as ambivalências podem ser notadas, por exemplo, quando se opõe com firmeza às afirmações racistas em voga na época de que aqueles considerados “pretos” ou “mulatos” aos olhos do estado colonial seriam naturalmente preguiçosos, uma vez que se acreditava que a preguiça seria transmitida por via consanguínea. António José do Nascimento refuta essa afirmação valendo-se de relatórios do governo, legislações de séculos anteriores, bem como enumerando situações corriqueiras em Angola para sustentar que a população local executava desde trabalhos mais pesados nas lavouras até tarefas que exigiam conhecimentos específicos e minuciosos na administração colonial. A forma como constrói o argumento vai além ao demonstrar como a economia da província dependia do trabalho daqueles considerados “indígenas” pelas autoridades:

Elle abandona a casa e os seus, interna-se para os centros onde sabe póde encontrar interesses; há de encontra-lo no Lubuco colhendo a borracha; vê-lo-há na Lunda em busca do marfim, ali está em Ambaca exercendo a industria no fabrico do charuto, ou occupado na agricultura [...] para o articulista, que sonha, que tudo cahe das nuvens espontaneamente; ou que

foi o branco que cultivou; é producto do trabalho livre; enquanto os [indígenas] que se destinam a realisar o comercio graúdo percorrem léguas e léguas por veredas para abastecer os mercados de permutação [...]. (AAVV, 1901, p. 19).

Entretanto, António José do Nascimento sustenta em suas escrituras a necessidade de “instruir”, “moralizar” e “educar” os indígenas, endossando o discurso da missão civilizatória ensejado pelos estados europeus para justificar a ação colonial na África. Vale observar que ele estabelece uma distinção hierárquica entre os “indígenas” e os “filhos do país”, sendo estes alçados a um patamar superior por adotarem valores, hábitos e costumes ocidentais (AAVV, 1901). Dito de outra forma, ao passo que o clérigo, assim como outros tantos “filhos do país” reconheciam altas doses de preconceito e racismos nos discursos coloniais, acabava por endossar outras tantas.

Embora o clérigo assumisse posições críticas nos artigos que ostentavam a sua assinatura, evitava um tom abertamente polêmico, buscando evitar desgastes com o governo. Sua prudência tinha razão de ser: desde o final da década de 1880, quando vigário capitular, os governos coloniais passaram a reprimir os “filhos do país” que se utilizavam da imprensa para criticar as autoridades, fechando jornais, dificultando ainda mais seu ingresso em cargos públicos e, por vezes, punindo fisicamente quem continuasse a fazer oposição. José Fontes Pereira, “filho do país”, rábula e destacado jornalista, perdeu seu filho em decorrência de complicações após este ter sido espancado pelo ajudante de campo do governador geral Guilherme Augusto de Brito Capello, como retaliação ao jornalista pelos artigos que criticavam as políticas do governo colonial português em Angola. Essa sucessão de fatos foi descrita pelo jornalista em carta aberta publicada no jornal *O Arauto Africano* (1889).

Nesse contexto de acirramento das tensões coloniais em Luanda, começa a se desenrolar na imprensa um debate que ficou

conhecido como polêmica do “ódio de raça”. Opondo jornais editados por colonos portugueses àqueles editados por “filhos do país”, os embates versavam acerca de uma suposta inferioridade inata dos africanos, articulando características fenotípicas às intelectuais e morais, representação enquadrada no estereótipo colonial produzido pelos espaços metropolitanos. O ápice das afirmações racistas ocorreu em 1901, quando o quarto número do jornal *Gazeta de Loanda* trouxe um artigo anônimo no qual sustenta, entre outras assertivas do mesmo calão, que os africanos não poderiam ser considerados humanos.

O mais contundente dos escritos produzidos pelo clérigo sobre essa polêmica foi publicado em livro. Para responder ao “articulista da *Gazeta*”, António José do Nascimento propôs a um pequeno círculo de “filhos do país” – alguns deles seus antigos alunos – reunirem suas respostas em uma obra coletiva intitulada *Voz d'Angola clamando no deserto – oferecido aos amigos da verdade pelos natu-raes* (AAVV, 1901). Com receio da crescente repressão do governo, foi um lançamento anônimo, composto de duas partes. A primeira constituída de onze artigos,<sup>4</sup> sendo o seu texto o primeiro e o mais extenso – não pode passar despercebido que seu artigo ocupa um quarto do livro. A segunda parte foi composta por um dossiê com dados oficiais e recortes de imprensa que auxiliavam o desmonte dos argumentos expostos na *Gazeta de Loanda*.

A fim de buscar compreender os sentidos de passagens do evangelho nos escritos de António José do Nascimento, cabe analisá-las partindo do seu contexto original, alinhavando-as à maneira como aparecem no contexto da obra. Esta espécie de “apropriação criativa”, nos termos de Said (2005), é o traço mais característico da

---

<sup>4</sup> Mesmo se tratando de uma publicação anônima, a autoria dos capítulos foi identificada por estudiosos do tema, e é tida como certa a ponto da segunda edição da obra, publicada em 1984, especificar quem teria redigido cada um dos capítulos. Todos eles eram “filhos do país”. A relação completa dos capítulos do livro, seus autores e os laços de afinidade entre eles constam em Moreno (2014).

escrita de Nascimento. Seu intuito não era fazer uma pregação do evangelho através da palavra escrita, mas utilizá-lo como forma de embasar e legitimar suas posições, críticas aos colonos portugueses e ao governo colonial, sem explicitar o seu potencial contestatário, provavelmente a fim de se preservar de mais desgastes com as autoridades.

As referências bíblicas começam na escolha do título: *Voz d'Angola clamando no deserto – oferecido aos amigos da verdade pelos naturaes*. Apesar de não haver registros a este respeito, é possível sustentar que tal título era obra de Antônio José do Nascimento, uma vez que era o único com formação religiosa entre os autores, além de ser visto como a liderança política e espiritual deste pequeno círculo, que o contemporâneo Franco (1911) apelidou com uma boa dose de exagero de “movimento *Voz d'Angola clamando no deserto*”.

A menção à “voz que clama no deserto” aparece no Livro de Isaías e nos quatro evangelhos do Novo Testamento. Em Isaías, ícone de estilo e inovação das imagens nos escritos do Velho Testamento (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1.237), a referência se encontra no “Livro da consolação de Israel”, capítulo 40, que recebeu o sugestivo título de “Anúncio da Libertação”. De acordo com a tradição cristã, nesse capítulo é revelado que “o povo” deveria se preparar, agora que o tempo de escravidão tinha acabado e a “voz que clama no deserto” profetizava o anunciador de Deus e, com ele, a chegada de um novo tempo (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1.313-1.314).

O Livro de Isaías fora escrito sob a ameaça crescente da Assíria aos reinos de Israel e Judá, contando com sucessivas referências a punições que recairiam sobre aqueles que tratassem os pobres e vulneráveis com injustiça (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1.237-1.238). Os quatro evangelistas relatam o cumprimento da profecia de Isaías com a vinda de João Batista, o anunciador de Deus. Segundo os evangelistas, João Batista teria pedido à voz que clama no deserto que

preparasse o caminho de Deus (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1.237-1.238).<sup>5</sup> Portanto, é uma voz que prepara e anuncia os caminhos,<sup>6</sup> uma espécie de arauto do porvir. Essa escolha pode ser interpretada como um vislumbre das expectativas do círculo de autores acerca da obra.

Os onze artigos de *Voz d'Angola clamando no deserto* refutam os escritos racistas da *Gazeta de Loanda* a partir de três eixos: o “ódio de raça”, o trabalho africano e a escolarização formal na colônia, evidenciando que a tríade central nos embates entre colonizados e estado colonial já estava presente nos anos de enraizamento do colonialismo português em Angola. Os autores da obra optaram por diferentes recursos retóricos e estratégias textuais para validar seus argumentos, sendo o mais original deles a sátira “*Ex digito gigas*” (“Do dedo de um gigante”), de Carlos Saturnino. “*Solemnia Verba*” (“palavras solenes”), de António José do Nascimento, é um artigo de opinião que embasa seus argumentos a partir de exemplos extraídos da história de Angola, da literatura europeia e de dados oficiais do governo colonial. Trata-se do capítulo mais referenciado da obra e possivelmente uma das escrituras mais lembradas produzidas por essa geração (OLIVEIRA, 1997).

Ao longo de “*Solemnia Verba*”, o autor refuta os argumentos racistas – “negrophobos”, no seu dizer – publicados pela *Gazeta de Loanda*. Para tal, rebate em diversas passagens os dizeres que alegavam que os africanos eram “naturalmente preguiçosos”, por terem uma suposta inferioridade inata que determinaria esse vício. Citando os relatos do viajante português contemporâneo Alexandre

<sup>5</sup> Em Mateus 3:3; em Marcos 1:1 e em Lucas 3:4: “Voz do que clama no deserto/ preparai o caminho do Senhor/ tornai retas suas veredas”. Em João 1:1: “Eu sou/ a voz do que clama no deserto/ Endireitai o caminho do senhor”. Reflexões desenvolvidas originalmente em Moreno (2014).

<sup>6</sup> Mateus 3:3 e Lucas 3:4 assinalam que João Batista havia discutido com os fariseus e gritado: “Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira que está para vir?/ Produzi então fruto digno de arrependimento/ e não penseis que basta dizer: ‘Temos por pai a Abraão’ Pois eu vos digo que mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão/ O machado já está posto a raiz das árvores e toda árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo”.

de Serpa Pinto (1846-1900), António José do Nascimento insiste em ressaltar que os africanos foram em Angola os principais aliados dos portugueses no empreendimento colonial.

Como as ambivalências são a marca incontornável dessa geração de “filhos do país”, o autor não escapa delas e chega a afirmar que

[...]Mas quaes as causas que pouco mais ou menos podem influir no indigena para a má vontade de trabalho livre e assiduo? A ausencia de rigores das temperaturas baixas pôde ser uma das causas. (AAVV, 1901, p. 15).

Entretanto, se nessa passagem o clérigo transmite uma impressão negativa acerca do ritmo de trabalho da população local, nas páginas seguintes afirma enfaticamente que é o indígena quem mais trabalha em Angola. Vale notar os meandros dos seus argumentos: uma vez que não se permite contestar o viés marcadamente determinista e biologicista oriundo dos espaços de poder tidos como “civilizados”, António José do Nascimento se vê obrigado a aceitar o ritmo de trabalho ditado pelo capitalismo industrial como o parâmetro a ser seguido.<sup>7</sup> Assim, aqueles que não se autoinfligiam tais jornadas eram taxados de inferiores.<sup>8</sup> Entretanto, o que percebia a partir do seu microcosmo era que as mais extensas jornadas de trabalho e as tarefas mais árduas eram destinadas aos indígenas. Assim, António José do Nascimento chega à seguinte formulação: talvez o clima tropical impeça que a produtividade do trabalho atinja os mesmos patamares da Europa, mas em África quem mais trabalha são os

---

<sup>7</sup> Sobre aceleração e mecanismos de controle do ritmo de trabalho como produto do desenvolvimento do capitalismo industrial, conferir o panorama apresentado por Thompson (1998).

<sup>8</sup> Gomes (2013) demonstra como construções similares, ao retratar uma espécie de inclinação natural à preguiça, uma vez que o ritmo de trabalho não correspondia àquele imposto pelo capitalismo industrial, fez que africanos e os bôeres fossem tidos como preguiçosos pelos britânicos.

africanos, e não os portugueses. Na sequência, refutando os insultos postulados pelo articulista da *Gazeta de Loanda*, o clérigo afirma:

E onde está o articulista? Á sombra, no remanço da família, provavelmente estipendiado pela nação para trabalhar, mas faz gazeta, *bonzo*, profanando o templo augusto da verdade, semeando a scisão (*sic*) rompendo os laços de fraternidade entre as raças, em frente de uma mesa carregada de iguarias, como nos *banquetes de Balthazar* [...]. (AAVV, 1901, p. 21, grifo nosso).

Nessa passagem, além de apontar que o articulista se entregava à morosidade, o clérigo ressalta também que este se vale de sua posição privilegiada para gerar animosidade entre os portugueses e a população local. Essa percepção é reforçada pelo uso sugestivo do vocábulo “bonzo”, termo do kimbundu, língua das sociedades Mbundu, que significa tanto “perturbado” quanto alguém “difícil”.<sup>9</sup>

No trecho destacado, não pode passar despercebida a menção ao banquete de Balthazar, ou o festim de Balthazar. Passagem bíblica narrada no capítulo 5 do “Livro de Daniel”, que integra o Antigo Testamento. Durante um banquete no palácio, rodeado de cantores e cortesãs, Balthazar teve uma visão de três palavras desconhecidas, cujo significado nenhum sábio ou sacerdote, senão Daniel, soube desvendar:

A inscrição, assim traçada, é a seguinte: Menê, Menê, Teqel, Parsin. E esta é a interpretação da coisa: Mane – Deus mediu o teu reino e deu-lhe fim; Tecel – tu foste pesado na balança e foste julgado deficiente; Parsin

---

<sup>9</sup> O *Dicionário Kimbundu-português – linguístico, botânico, histórico e corográfico*, de Assis Júnior (1941, p. 19-20) define assim “bonzo”: “frio; sensibilizado(sic); triste / Falto de ternura; alegria // Que aborrece; que enfada ou aflinge / Severo, duro // Agitado; perturbado // Trabalhoso; difícil - // Saudade; paixão; tristeza / Arrefecimento de ânimo / Dificuldade; tristeza; agitação; pena”.

– teu reino foi dividido e entregue aos medos e aos persas. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2013).

Esse trecho do “Livro de Daniel” chega ao fim expondo que, naquela mesma noite, ocorrera o assassinato de Balthazar e a ascensão de Dario, o persa, concretizando a profecia. Escrito na forma de relato, delinea o triunfo de Daniel diante de um desafio que lhe foi imposto. Tal como o “Livro de Isaías”, o de Daniel retrata um contexto de opressão e perseguição dos judeus pelo rei Antíoco Epífanes da Síria. Seu conteúdo destinava-se a sustentar a fé e a animar a crença dos judeus quando submetidos a provações, que se encerrariam com a expectativa do fim, um tempo estabelecido por Deus, destinado a acabar com as desgraças e que comporta toda a trajetória humana (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1244-1245). Dito de outra forma, no “Livro de Daniel”, a história é encarada como o cumprimento das profecias de Deus no tempo passado, presente e futuro.

Ao recorrer ao banquete de Balthazar, António José do Nascimento retrata a postura do escritor anônimo da *Gazeta de Loanda* como entregue à devassidão. Tal menção tem o papel de lembrar que o personagem fora punido pelos seus atos perdendo o que lhe era mais caro: a queda de seu reino é anunciada na primeira profecia, e adiante perde a própria vida. Mais sugestivo ainda é o fato de ser Daniel, aquele quem estava suportando provações dada a conjuntura em que vivia, quem anuncia a queda de Balthazar, sendo possível estabelecer um paralelo entre a situação do clérigo colonizado e do articulista colono.

Esses possíveis sentidos das passagens referenciadas ganham novo impulso quando pontuado, por António José do Nascimento, a única defesa expressa à independência de Angola no livro.

A maior parte dos políticos não quer ver o indígena inteiramente civilizado, instruído e ilustrado, entregue á sua natural e inteira liberdade, regulada pelas

leis, para poder [...] exprimir os seus pensamentos desafogadamente, reconhecer os seus direitos, porque o fim da politica é rebaixar e assassinar o nível intelectual do indígena, para haver sempre o pretexto de [...] procrastinar a época da emancipação da colonia, que, a nosso ver, é inevitável por mais artimanhas políticas que se possam inventar, pois que os acontecimentos apresentam-se pela evolução dos tempos, pois ninguém tinha pensado que os haitianos, raça negra, lutando a favor da sua independência, haviam de sacudir o jugo francez. E por este motivo, a civilização mesmo no litoral tem sido lenta. (AAVV, 1901, p. 22-23).

Pelo exposto, pode-se afirmar que o autor considerava que a independência de Angola ocorreria porque estava destinada a ocorrer, um verdadeiro devir, tal como o regime de tempo das profecias vigentes no “Livro de Daniel”.

Outros autores de *Voz d'Angola clamando no deserto* também tocaram na questão na independência. No capítulo “*Quis eritis?*”, Eusébio Velasco Galiano (AAVV, 1901, p. 89) replicou a afirmação da *Gazeta de Loanda* de que estava reservado “[...] um futuro de acerbas provações á colonia portuguesa[...]”, afirmando que, se com isso o articulista fazia menção à ordem pública, estava equivocado uma vez que esta seguia seu curso regular, mas “[...] se por aquellas phrases dá a entender a emancipação da colônia, esta consumir-se-há quando os elementos estiveram sazonados [...]”.

Já Apolinário Van Dunem toca na questão ao longo do capítulo “É o cúmulo das infâmias”, no qual reclama das autoridades que preferem empregar na administração pública funcionários metropolitanos e

[...] fazem d'isto um grande nicho para a collocação dos afilhados em detrimento do funccionalismo

indígena sempre preterido, com raríssimas exceções feitas á influencia de governadores justiceiros, porque Portugal não quer presenciar um movimento separatista [...]. (AAVV, 1901, p. 107).

Tanto Eusébio Velasco Galiano quanto Apolinário Van Dunem têm um tom mais tímido que o clérigo: o primeiro trata da independência comedidamente, quase retraído, como algo que demandava ponderação e amadurecimento e que aconteceria num tempo futuro ainda não estipulado. Já o segundo sequer chega a tratar propriamente da independência, mas sim do irromper de um movimento separatistas caso os “filhos do país” continuassem a ser tratados com tamanha assimetria em relação aos colonos portugueses por parte das autoridades coloniais.

É sensível como tais olhares contrastam com o de António José do Nascimento, para quem a independência de Angola é um fato “inevitável”, servindo-se do exemplo do Haiti para legitimar seu argumento em um tom enérgico, explicitado tanto por vocábulos e expressões como “sacudir o jugo”. Vale lembrar que ao longo do século XIX, a simples menção da revolução haitiana causava pânico entre aqueles que se valiam da exploração do trabalho dos africanos e afrodescendentes. Assim, os vocábulos escolhidos se combinam muito bem na sua escritura para invocar, em última instância – e ainda que apenas nessa passagem –, certo clima de terror.

Não pode deixar de ser notado o uso da primeira pessoa do plural no supracitado trecho de António José do Nascimento (AAVV, 1901, p. 23) ao afirmar que a “[...] emancipação da colonia, que, a nosso ver, é inevitável [...]”. Tendo em vista que ele era tido por seus pares como uma liderança do pequeno círculo que o jornalista Pedro da Paixão Franco (1912) chamou com exagero de “movimento *Voz d’Angola clamando no deserto*”, é preciso indagar se se tratava de uma alusão à visão do conjunto dos autores ou se era apenas um recurso retórico para expor seu argumento. Caso se opte pela primeira

alternativa, o silêncio em relação ao tema pela maior parte dos autores se deu por receio das autoridades, haja vista o crescente clima de tensão na região, o que justificaria a postura comedida de Eusébio Velasco Galiano e Apolinário Van Dunem. Entretanto, se sustentado o recurso retórico, ou seja, que a inevitabilidade da independência era uma percepção individual de António José do Nascimento, é preciso concordar que essa temática ao menos circulava entre espaços dos “filhos do país”, ainda que não estivesse atrelada a nenhuma iniciativa política.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando a trajetória de António José do Nascimento e tendo em vista o contexto no qual *Voz d'Angola clamando no deserto* fora redigido, é possível notar um processo de seleção e de apropriação criativa de diferentes conteúdos do cristianismo e do texto bíblico, a fim de expor a situação de subalternização da população originária de Angola, diante da consolidação colonial portuguesa, bem como de enfatizar o projeto de independência de Angola. Como demonstrado, era um dos últimos clérigos “filho do país” em atuação na província, razão que corroborou para que fosse o único a fazer uma leitura da Bíblia, entendendo-a como uma mensagem destinada àqueles que, como ele, “clamavam no deserto” em tempos de enraizamento do colonialismo português em Angola.

Em levantamento dos artigos publicados por António José do Nascimento antes da publicação de *Voz d'Angola clamando no deserto*, em 1901, não foi identificado o uso de referências bíblicas, apesar de o autor já se envolver em polêmicas sobre o “ódio de raça” e a necessidade de criar novos estabelecimentos de ensino para aprimorar a escolarização formal em Angola. A menção de exemplos e personagens bíblicos em “*Solemnia Verba*”, bem como a cuidadosa

escolha do título da obra, sugerem que esse foi um recurso selecionado pelo autor a fim de continuar a defender suas convicções e anseios em meio ao cenário de vigorosa repressão que se impunha.

## FONTES

### **Manuscritas**

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar (SEMU), Direcção Geral do Ultramar (DGU), 642. Correspondência de governadores, Angola, 1871. pasta 42.

AHU, SEMU, DGU, 643. Correspondência de governadores, Angola, 1872-1873. pasta 43.

### **Impressas**

AAVV. *Voz d'Angola clamando no deserto* – Oferecida aos amigos da verdade pelos naturaes. Luanda: Lisboa: Typographia Minerva, 1901.

FRANCO, Pedro da Paixão. *História de uma traição*. Porto: Livraria Moreira, 1911. v. I.

### **Periódicos**

O ARAUTO AFRICANO. Lisboa, ano 1, n. 9, 19 maio 1889.

### **Dicionários**

ASSIS JÚNIOR, António. *Dicionário kimbundu-português* – linguístico, botânico, histórico e corográfico. Luanda: Edição de Argente, Santos & Cia., 1941.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Valentim. *Velho Brasil, novas Áfricas – Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento, 2000.

AMARAL, Ilídio do. Subsídios para o estudo da evolução da população de Luanda. *Separata de Garcia de Orta – Revista da Junta das Missões Geográficas e de Investigação do Ultramar*, Lisboa, v. 7, n. 2, p. 211-226, 1959.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013.

BITTENCOURT, Marcelo. *Dos jornais às armas: trajetórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega, 1999.

DIAS, Jill. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira; SERRÃO, Joel; ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill (coord.). *Nova história da expansão portuguesa*. Volume X – O império africano (1825-1890). Lisboa: Estampa, 1998. p. 319-556.

DIAS, Jill. Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações no seio da elite crioula de Angola entre 1870 e 1930. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 1, p. 61-94, 1984.

GOMES, Raquel. *Uma feminista na contramão do colonialismo: Olive Schreiner e a construção da nação sul-africana (1880-1902)*. São Paulo: Annablume, 2013.

HENDERSON, Lawrence W. *A igreja em Angola – um rio com várias correntes*. Lisboa: Além Mar, 1990.

MARQUES, João Pedro. Resistência ou adesão à “causa da humanidade”? Os setembristas e a supressão do tráfico de escravos. *Análise Social*, Lisboa, v. XXX, n. 131-132, p. 375-402, 1995.

MILLER, Joseph. *Way of death – merchant capitalism and Angolan slave trade 1730-1830*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

MORENO, Helena Wakim. “Voz d’Angola clamando no deserto”: protesto e reivindicação em Luanda (1881-1901). Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

OLIVEIRA, Mario António Fernandes de. *A formação da literatura angolana (1851-1950)*. Lisboa: IN/CM, 1997.

PIRES LARANJEIRA, José Luís. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

SAID, Edward. Reconsiderando a teoria itinerante. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Deslocalizar a Europa – antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

STAMM, Anne. La société créole à Saint-Paul de Loanda dans les années 1838-1848”. *Revue Française d’histoire d’Outre Mer*, Paris, t. LIX, n. 217, p. 578-610, 1972.

THOMPSON, Edward P. Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. In: THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 267-304.



# **PARTE II**

## **MISSÕES E CONEXÕES SUL**





# **MISSÕES COLONIAIS E PROTAGONISMO INDÍGENA NA AMAZÔNIA, SÉCULO XVII-XVIII<sup>1</sup>**

Rosemeire Oliveira Souza

A historiografia no Brasil a partir dos anos 1980, principalmente nos centros de pós-graduação do país, ajuda a repensar a história indígena, colocando o índio como sujeito de sua própria trajetória. Atualmente novos pensadores, embasados nos estudos de etno-história, contestam a visão de que a “conquista” do Novo Mundo representou apenas a dizimação e a destruição das sociedades indígenas; segundo tal teoria é preciso pensar que o conjunto de choques também produziu novas sociedades, questão evidenciada por Pompa (2003, p. 22):

Lançando mão de fontes inéditas e de uma releitura cuidadosa de documentos já conhecidos, pesquisas recentes estão procurando reescrever a história colonial da América Indígena, mostrando, ao contrário, um mundo de rápidas mudanças, de adaptações, de negociações, de construções permanentes de

---

<sup>1</sup> Versão ampliada de comunicação apresentada no III Colóquio Internacional de História da África, realizado pelo Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (IHL/Unilab) – entre 8 e 10 de novembro de 2017.

identidade no interior do quadro político extremamente instável. Autores como Neil Whitehead (1993), Gerard Sider (1994), Steven Stern (1992), Jonathan Hill (1996) propõem uma revisão radical do paradigma da conquista tanto na vertente da “perda” quanto na da “resistência”, que traduzem oposições binárias entre vencedores e vencidos, dominantes e dominados, e deixam para os povos nativos apenas dois papéis, os de vítimas de aniquilação ou de mártires da conservação de sua cultura. Num e noutro caso, o destino é um silencioso ou heroico desaparecimento. Por outro lado, vem sendo desmantelada a ideia de uma “pureza originária”, étnica ou cultural, que o contato teria contaminado, substituída por uma “lógica mestiça” (Gruzinski, 1999; Boccara, 2000), onde a resistência não se dá apenas em termos de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais.

Como cita a autora, o passado indígena na América colonial vem ganhando uma releitura, apoiada em trabalho de fontes inéditas, como também uma reinterpretação dos documentos já trabalhados. Segundo Pompa (2003), esse quadro aponta para um espaço colonial dinâmico, de rápidas mudanças, nas quais as adaptações e negociações seriam responsáveis por redefinições identitárias, num quadro político instável. Por essa ótica, esta pesquisa procura analisar a ação indígena dentro dos espaços coloniais amazônicos, mais precisamente dentro das missões amazônicas, em episódios referentes ao século XVII e meados do século XVIII, período em que essas áreas coloniais se encontravam sob influência espanhola.

As missões foram uma das expressões do colonialismo através das quais podemos entender a dinâmica das populações indígenas. Diante disso, uma das etapas desta pesquisa tem como objetivo

repensar as missões. Será que podemos defini-las como a historiografia as consagrou, ou seja, um espaço fixo, homogêneo, nos quais as populações aceitavam as instruções dos padres?

Segundo Torres-Londoño (2002), desde o século XVII as reduções jesuíticas têm sido descritas com base na crônica missionária como pequenas cidades no sertão ou na selva, com igrejas bem terminadas, praça central e ruas paralelas, com casas alinhadas onde viviam em perfeita ordem e harmonia, com as famílias indígenas dirigidas por suas próprias autoridades. Sob direção de um ou dois padres, os índios trabalhavam a terra comunitariamente, distribuindo seus ganhos entre a família, a missão e os mais necessitados, como viúvas e órfãos. Havia catequese todo dia, missas aos domingos e festas solenes em homenagem aos santos nos seus dias específicos. Aparentemente, além de uma ou outra bebedeira, nada restaria da vida nômade, precária e de vadiagem que os jesuítas descreveram como estilo de vida dos guarani ou outros povos, quando da sua chegada.

A forma de nomear essas missões ganhou variantes nos repertórios trabalhados, conhecidas também como *reducciones* ou, ainda, como povos de índios e até mesmo como cidade. Assim, destaca-se que esses espaços eram permeados por uma série de interesses espanhóis, envolvendo então missionários, *encomenderos* e outros agentes a serviço do coroa espanhola.

Segundo Taylor (1992), no artigo “História pós-colombiana da Alta Amazônia”, esses espaços se configuravam como área de conflito; no caso, a autora concentra a tensão nas relações estabelecidas entre os diferentes agentes espanhóis. Para Taylor, o conflito aumentava à medida que missionários e *encomenderos* competiam frequentemente pela captura dos índios, que teriam como destino as encomendas ou as reduções. As parcas riquezas que as populações poderiam oferecer, segundo a autora, também seriam outro ponto da disputa.

No decorrer de seu texto, Taylor destacou os motivos pelos quais as populações indígenas teriam se deixado “reduzir”. Mesmo apontando que não existe uma resposta simples, a autora levanta uma possibilidade: a falta de escolhas dos indígenas, que estariam sujeitos à ação combinada de vários fatores, dos quais se utilizou para exemplificar o choque epidemiológico:

Em resumo, a aceitação da redução – em todos os sentidos do termo – era geralmente a última etapa num processo de degradação fisiológica, sociológica e psicológica, ao final do qual aos índios só restava a escolha entre a destruição imediata de seu tecido social e familiar e uma morte rápida nas mãos dos *encomenderos*, ou uma morte lenta (no melhor dos casos), mas em família e com ferramentas, nas mãos dos jesuítas [...]. (TAYLOR, 1992, p. 221).

Portanto, do ponto de vista da autora, coube às populações indígenas apenas aceitar as imposições dos atores espanhóis. Como os conflitos existentes nos referidos espaços ocorreriam apenas entre os espanhóis, as missões configuram-se, assim, como um espaço de conflito e negociação entre eles, descartando as possibilidades da ação indígena.

Nota-se também que sob essa perspectiva as missões seriam espaços fixos, ou seja, toda ação era desenvolvida num só lugar; o missionário não precisava se deslocar, pois as populações estariam concentradas em um único local. Na realidade, os escritos de Taylor vêm ao encontro de uma historiografia que postula as missões como espaços fixos, homogêneos, e que a passividade é uma das principais características das populações indígenas.

Em suma, com estes atributos as missões foram descritas em nossa historiografia. Analisando o repertório do século XVII em relação às missões, mesmo com as diferenças entre as ordens,

catequizar e batizar foram o principal objetivo dos padres, justificando, pois, o ideal civilizador que movia as ações missionárias.

Nesta pesquisa, partimos do pressuposto de que as missões no Alto Amazonas se diferenciavam do proposto pela historiografia tradicional. No nosso entender, elas seriam espaços de conflito, de reconfigurações étnicas, sendo assim lugares heterogêneos, nos quais as populações indígenas, através de suas lideranças, tiveram papel fundamental. Para atestar nossa hipótese, analisaremos as missões de Maynas, local que ganhou destaque nos escritos missionários a partir do século XVII.

Segundo Torres-Londoño (2009, p. 54), nos séculos XVII e XVIII, a presença missionária nos territórios que hoje fazem parte da Amazônia Legal do Peru, Equador, Colômbia e Brasil esteve associada, em grande parte, ao projeto evangelizador conhecido como missões de Maynas ou missões do Colégio de Quito, no Marañón. A dinâmica de redução das populações indígenas nessa missão, apesar de se enquadrar dentro do projeto jesuíta, apresenta especificidades derivadas das condições particulares que os missionários tiveram de enfrentar para desenvolver seu trabalho evangelizador.

Ao fazer um histórico dessas missões, Taylor (1992) destacou três fases: 1633 a 1660, época da chegada dos jesuítas a Borja, um período de exploração intensiva, de colaboração com os colonos locais e do desenvolvimento de técnicas de redução; 1660 a 1700, destacando-se uma onda de expansão na região Pastazo-Cururay Tigre e a fundação de várias reduções; e partir de 1720, devido às rebeliões e à mortalidade, estruturou-se um segundo momento de entradas e fundações, mais à leste, pela bacia do Napo e o Médio Amazonas – expansão contida, segundo a autora, pela expulsão dos jesuítas em 1767.

Na realidade, falar de Maynas nos remete aos primórdios da ocupação do rio Amazonas no século XVII, ao longo do qual diferentes núcleos populacionais foram fundados pelos espanhóis,

sendo a mão de obra indígena o principal expoente para seu desenvolvimento.

Ressalte-se também que as missões de Maynas vêm aos poucos sendo objeto de estudos e pesquisas, e pelo que se percebe no Arquivo de Índias, em Sevilha, uma melhor sondagem das fontes pode ainda revelar muito sobre tais missões. Neste texto, priorizaremos a ação jesuíta, pois é ela que se destaca no *corpus* documental a que tivemos acesso, sendo notório que a ação das diferentes ordens religiosas presentes no Alto Amazonas por si só daria um novo trabalho.

## FONTES MISSIONÁRIAS E UNIVERSO INDÍGENA

Ao falarmos de documentação missionária nos referimos a um *corpus* documental composto por cartas, diários e demais documentos produzidos pelos padres, que desenvolveram o trabalho missionário na região. Uma das questões iniciais da pesquisa foi pensar uma metodologia que nos permitisse interpretar as informações que se configuraram nas primeiras leituras. Essa ação trouxe à tona uma gama de expressões e situações que apareciam com frequência em tais relatos. Junto a tais expressões, constituiu-se também uma série de nomeações étnicas que passou a ser observada nas crônicas lidas na primeira etapa do trabalho.

Guiados pela leitura, elaboramos fichas constituídas por palavras-chave, entre as quais citamos: estereótipos, catequese, resistência indígena, localização geográfica, vida indígena, costumes etc. Ao todo criamos um roteiro composto por 24 palavras-chave, que expressavam a retórica de tais documentos, e um banco de fichas, que seria uma das possibilidades de interpretá-los. Com as informações referentes à localização geográfica, mapeamos as populações e seus respectivos espaços, seguindo os documentos dos cronistas.

Isso posto, em decorrência dessa iniciativa, configurou-se em nossa pesquisa um universo densamente povoado, no qual a diversidade impressiona a qualquer leitor ou estudioso que tem como objeto a Amazônia Colonial. A partir do século XVII foi se constituindo um mosaico de povos e de populações que ganharam conotações sob o olhar do europeu, e a densidade populacional foi notada e comentada por quase todos os cronistas que tiveram contato com a região amazônica em seus primórdios.

Como exemplos desse orbe populacional citamos marcadores étnicos como: Omáguas, Xeberos, Ibanomas, Aizuares, Yurimaguas, Manaves etc. As informações referentes a tais populações teriam sido um dos grandes motivadores da atividade missionária no espaço amazônico. Seguindo a mesma linha que notamos em nossas fontes, Hartog (1999), na obra *O espelho de Heródoto*, define nomeação e classificação como elementos de uma retórica da alteridade, somando a eles outros elementos como a comparação, a quantificação e a mensuração usada para descrever o outro.

Dessa forma, o universo populacional foi nomeado, classificado e mensurado, surgindo, aos olhos dos cronistas, diversas “nações e províncias”, expressões que constam nos documentos em alusão a região e seus habitantes. Em relação aos etnônimos, sabemos como é complexa a questão, Viveiros de Castro (1993), no texto “História Ameríndia”, dá um exemplo do assunto. Segundo o autor, a multiplicação de etnônimos nas crônicas e relatórios antigos é fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio, incompreensão baseada em um conceito de sociedade, substantivista e “nacional-territorialista”, incapaz de dar conta da natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas.

Para Fausto (2000, p. 45-46), a estrutura de ocupação ao longo do rio sugeriu aos cronistas uma organização territorial definida, a qual eles denominaram província. Esta corresponderia a um extenso trecho densamente povoado, separado de outra província por uma

zona desabitada. As fronteiras seriam marcadas por ausência de guerra interna e presença de guerra externa, e pelas diferenças de língua, costume e cultura material. É difícil, porém, organizar um mapa geopolítico das “províncias”.

Outro ponto ainda referente à metodologia seria como fazer a interpretação dos dados, não esquecendo que lidamos com diferentes discursos produzidos no espaço da missão, por um único interlocutor, que usando referenciais do seu universo foi classificando, nomeando, quantificando e mensurando espaços e povos, criando assim territórios coloniais.

A alternativa encontrada foi atentar para o trabalho interdisciplinar, prestando atenção nos estudos produzidos em outras áreas do conhecimento, destacando-se a Arqueologia e a Antropologia, que nos permitiram ampliar a discussão e a forma de analisar a presença e atuação das populações indígenas coloniais nos espaços amazônicos. Roosevelt (1992), em seu polêmico artigo “Arqueologia amazônica”, publicado em *História dos índios no Brasil*, postulou a existência de cacicados complexos nas áreas hoje amazônicas.

A autora chegou a essa conclusão analisando os vestígios materiais encontrados na região e os registros etno-históricos estruturados a partir de tais espaços. Estas páginas não seriam suficientes para explorar essa questão, mas não podemos desconsiderar a releitura que as fontes coloniais ganharam com o diálogo interdisciplinar. Outros estudos evidenciam, por exemplo, que a região poderia ser densamente povoada, como postulam as fontes coloniais produzidas nos primórdios de ocupação da região.

O trabalho interdisciplinar também vem permitindo novas maneiras de se pensar a temática indígena, culturas que antes eram vistas como fixas e imutáveis passaram a serem reinterpretadas por estudiosos das áreas. É nesse contexto que a resistência indígena e o protagonismo das populações vêm ganhando novas formas de interpretação.

Essa tem sido a tendência dos trabalhos das últimas décadas, através dos quais podemos perceber que as atitudes dos índios em relação aos colonizadores não se reduziram, absolutamente, à resistência armada, à fuga e à submissão passiva. Houve diversas formas do que Steve Stern chamou de resistência adaptativa, através das quais os índios encontravam forma de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam. Colaboraram com os europeus, integraram-se à colonização, aprenderam novas práticas culturais e políticas e souberam utilizá-las para a obtenção das possíveis vantagens que a nova condição permitia. Perderam muito, não resta dúvida, mas nem por isso deixaram de agir. (ALMEIDA, 2010, p. 23).

A palavra protagonismo, que atualmente é utilizada na historiografia evidenciando a ação indígena, remete à luta por seus direitos – dentre os quais terra, educação e saúde – ao mesmo tempo que anuncia uma mudança na forma de ver e pensar a ação indígena (nossa historiografia lidou de maneira muito específica com a história indígena). Sua ação ou foi invisibilizada, ou os índios eram retratados como vítimas ligadas ao passado brasileiro.

Este artigo também faz parte de uma releitura das fontes coloniais que contribuíram para a construção dos espaços missionários, constando nesta documentação expressões como *conversion*, *reducion*, *pacificacion* etc., que designavam o objetivo dos padres junto às populações indígenas. Como essas expressões mudavam obviamente de acordo com o contexto, uma pesquisa mais detalhada poderia trazer novos questionamentos sobre o trabalho missionário na região em diferentes conjunturas em que foram produzidos.

A documentação também permite analisar algumas questões sobre a missão na região amazônica, especificamente sobre a influência espanhola. Como já constatado, os espaços missionários não

eram fixos como postula a historiografia, pois os padres, no interior das missões, deslocavam-se para levar trabalho de evangelização aos diferentes núcleos missionários da região – San Joachim de Omágua, Nuestra Señora de Las Nieves de los Yurimaguas, San Pablo, San Ignacio de Los Aizuares, Redducción de Guadalupe, entre outros. Uma característica desses espaços seria sua natureza pluriétnica, o que fazia da missão um espaço de redefinição identitária, dinâmico, no qual as populações indígenas não foram apenas agentes passivos nas relações estabelecidas.

Convém ressaltar que, neste artigo, foram utilizados, principalmente, três documentos: “Diário de la bajada del P. Samuel Fritz”, publicado originalmente em 1691 (FRITZ, 1988), “Informe de las Misiones en el Marañón”, escrita por Zarate em 1725 (ZARATE, 1988) e uma carta manuscrita de autoria do padre Sana (1707).

O jesuíta Samuel Fritz iniciou a evangelização no final do século XVII, mais precisamente no ano de 1686, permanecendo quase 40 anos no Alto Amazonas, atuando como padre e também superior das missões.

Seu diário é um dos principais documentos que permite conhecer os espaços do rio no final do século XVII e primórdios do século XVIII, e as práticas e costumes das populações indígenas. Além de seu trabalho de evangelização junto às populações, o diário de Fritz também apresenta elementos da disputa entre agentes espanhóis e portugueses pelo controle das regiões amazônicas.

O documento de Andrés de Zarate, também jesuíta, visitador da província de Quito de 1735 a 1738, período no qual visitou várias populações nas áreas missionárias, revela importantes informações acerca das populações, lugares e o trabalho missionário, dando atenção às novas missões e seu cotidiano. Em seu texto, também expressou as dificuldades enfrentadas pelos missionários, como a falta de religiosos.

A carta do padre Juan Bautista Sana, jesuíta responsável pelas missões quando Fritz fora elevado à condição de superior, faz referências à ação indígena, representada por meio de suas lideranças. Devido aos rearranjos étnicos, essas lideranças representavam um grupo diversificado de populações. A expressão cacique e suas “parcialidades” como também caciques e seus “agregados” demonstravam como eram heterogêneas as composições indígenas, no início do século XVIII, não sendo apenas a questão étnica o fator fundamental para definir os representantes, que recebiam além da denominação cacique, a de principais e curacas.

Utilizando a nomeação presente nos relatos, citamos algumas destas lideranças: Arimavana, SSoemarini, Mativa (principal dos Yurimaguas), Auanaria, Aurifarú (Ibanomas), Camuria e Payoreva. Alguns aparecem relacionados a seus povos, e ganham destaque nos textos missionários ora como aliados, ora como inimigos. O cacique Payoreva, por exemplo, aparece no discurso do jesuíta Samuel Fritz como uma das principais figuras de resistência que o religioso teria que vencer, como notamos nas expressões relacionadas a ele: rebelde, fugitivo, chefe dos rebeldes etc.

A ação e a presença das populações indígenas são relatadas de diferentes maneiras e circunstâncias. Antes mesmo de se iniciar a missão, era preciso convencer as lideranças religiosas sobre a presença dos padres e, conseqüentemente, a instalação das missões. Ressalte-se que as fontes aqui utilizadas fazem referência ao final do século XVII, não analisamos os primórdios da ação jesuítica que teve início em 1635, com o trabalho do padre Figueroa.

Depois soube que havendo subido pouco antes até o Rio Negro o governador Antonio Albuquerque, chamou aos caciques de Yurimagua e Ibanomas, e tendo chegado ao seu chamado um deles, chamado Arimavana, perguntou se queria Padre, respondeu o índio que já tinham padre, o qual estava acima nos

Omaguas e descia de quando em quando para vê-los [...]. (FRITZ, 1988, p. 342, tradução nossa).<sup>2</sup>

As reclamações dos padres são constantes, o que nos levou a inferir que as missões seriam tanto espaços dinâmicos quanto de conflitos, por causa da inconstância dos indígenas em aceitar a evangelização:

Também notei que estes índios ouviam atentamente as coisas da fé e demonstram desejo de aprendê-las, ao contrário dos Omaguas, que enquanto eu os catequizeo, se divertem e conversam [...]. (FRITZ, 1988, p. 339, tradução nossa).<sup>3</sup>

Como nota-se, o trabalho de evangelização ocorria em um ambiente em constante movimento, no qual as ações dos padres passavam também pelo crivo das populações indígenas. O vocábulo “resistência” aparece na retórica dos padres sempre associado à negação indígena aos objetivos propostos:

O que mostrou alguma resistência foi um cacique chamado Teñiu, quem revestido de orgulho e arrogância respondeu que sentia preguiça de sair de seu retiro, nem queria confiar em mentirosas promessas. Sorriu o Padre com a resposta, e pegando uns presentes e anzóis com o que presenteou os filhos e mulheres do cacique, que prometeu ir quanto antes a povoar onde quisesse o padre com toda sua gente, o que executou de pronto não existindo depois entre os Yameo outro

<sup>2</sup> No original: “Despues supe que habiendo subido poco antes hasta el Rio Negro el gobernador Antonio Albuquerque, llamó á los caciques de Yurimaguas é Ibanomas, y habiendo acudido á su llamada el uno de ellos, llamado Arimavana, preguntóle si queria Padre; respondióle el índio que ya tenia Padre, el cual estaba arriba en los Omaguas y bajaba de cuando en cuando á verlos [...]” (FRITZ, 1988, p. 342).

<sup>3</sup> No original: “También he reparado que estos indios oyen con atención las cosas de la fe y muestran deseo de aprenderlas, muy á lo contrario de los Omaguas, que mientras los estoy catequizando se divierten y parlan [...]”.

que mostrasse mais sujeição e confiança ao Padre, a quem por carinho e por sua idade o chamava de filho. (ZARATE, 1988, p. 411, tradução nossa).<sup>4</sup>

Como se nota na citação, a palavra “resistência” também está acompanhada de atributos que o padre designava ao principal, no caso orgulho e altivez. Mais uma vez vemos que o convencimento era necessário para que os padres atingissem seu objetivo. Outro ponto a destacar são as referências aos presentes nas relações estabelecidas nas missões.

Os presentes eram de extrema importância segundo o texto dos missionários, sendo as ferramentas o mais desejado item. Nas entrelinhas dos escritos missionários, percebe-se que os presentes são essenciais para o “convencimento” da aceitação da missão:

Este, valendo-se dos mesmos meios que seu antecessor, procurou presentear-los com machados e ferramentas, que são os instrumentos que plantam nestes bárbaros corações a confiança e a fé, e os anzóis que pescam mais almas, como sucedeu a um índio, quem para merecer um machado trouxe três caciques com os seus, pedindo como prêmio de sua empresa a ferramenta prometida. (ZARATE, 1988, p. 411, tradução nossa).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> No original: “El que mostró alguna resistencia fué un cacique llamado Teñiu, quien revistido de soberbia y altivez respondió que sentia pereza de salir de su retiro, ni queria fiarse a unas mentirosas promesas. Sonrióse el Padre de la respuesta, y sacando unos avalorios y anzuelos con que regaló a los hijos y mujeres del cacique, ganóle la voluntad de suerte que prometió de ir cuanto antes a poblar donde quisiese el Padre con toda su gente, lo que executó tan prompto y fiel que no há habido despues entre los Yameo otro que mostrase más sujecion y confianza al Padre, a quien por lisonja de cariño y por su edad llamaba hijo.” (ZARATE, 1988, p. 411).

<sup>5</sup> No original: “Este, valiéndose de los mismos medios que su antecesor, procuró regalarlos con hachas y herramientas, que son los instrumentos que labran en esos bárbaros corazones la confianza y la fe, y los anzuelos que pescan más almas, como sucedió a un índio, quien para merecer un hacha trajo tres caciques con sus parcialidades al Padre, pidiendo como premio de su empresa la herramienta prometida.” (ZARATE, 1988, p. 411).

Em relação à resistência, cabe ressaltar que aparece de forma mais sutil, nas reclamações e desobediência, ou de uma forma mais direta, conforme nota-se na citação:

Como os Omáguas estavam muito agitados e os padres que havia deixado em São Joaquim haviam subido rapidamente, receosos de alguma traição, achei necessário descer até lá para ver se conseguia acalmar esse tumulto e averiguar a raiz de sua origem. Eu descobri que não era apenas suspeita dos padres, na realidade, culpa de alguns índios, que, por sua natureza altivos, estranhavam toda sujeição e castigo, e queriam manter certos costumes gentílicos contrários ao cristianismo; e como os padres, tirados de seu zelo, queriam com eficácia corrigir aquela desordem, impacientes os índios, chegaram a espalhar algumas vozes confusas que os matariam, para ver se podiam com isto amedrontá-los, conforme haviam feito muitas vezes também comigo. De fato, achei que um índio, depois da saída dos padres, quebrou a caixa de joias da igreja e profanou algumas imagens sagradas. (FRITZ, 1988, p. 345, tradução nossa).<sup>6</sup>

Na passagem, o jesuíta Fritz demonstra como eram dinâmicas as relações no espaço das missões, sendo a expressão tumulto utilizada para designar resistência mais direta à ação dos padres. Segundo

---

<sup>6</sup> No original: “Como los Omáguas estaban muy alboratados y los dos Padres que había dejado en San Joachim se habían venido para arriba atropelladamente, recelosos de alguna traición, me vi precisado bajar por allá a ver si podía sosegar aquel tumulto y averiguar de raíz de su origen. Hallé no haber sido sólo sospechas de los Padres de que querían alzarse, en la realidad, culpa de algunos indios, que, por su naturaleza altivos, extrañaban toda sujeción y castigo y querían mantener ciertas costumbres gentílicas contrarias al cristianismo; y como los padres, llevado de su celo, querían con eficacia corregir aquel desorden, impacientes los indios, llegaron a esparcir unas voces confusas que los matarían, para ver si podían con esto amedrentarlos, conforme habían hecho muchas veces también conmigo. De hecho hallé que un indio, después de la salida de los Padre, a golpe de macana había hecho pedazos la caja de las alhajas de la iglesia y profanado algunas imágenes sagradas.” (FRITZ, 1988, p. 345).

consta na documentação, os missionários recorriam a um clima de ameaça, deixando os indígenas incomodados com a sujeição e o castigo. Esses, por também não aceitarem a evangelização, pois queriam manter os costumes gentílicos, fizeram uma investida contra a igreja e profanaram as imagens.

Ainda em relação à resistência, citamos outra passagem envolvendo o cacique Payoreva, que aparece no discurso de Fritz como um de seus desafetos:

Tendo fugido de Borja Payoreva, líder dos rebeldes, chegou a princípios de fevereiro a este povo de São Joaquim às escondidas, e tendo reunido todas as pessoas à noite, foram tanta as mentiras que les disse, que os demais resolveram desamparar a redução e retirar-se ao rio Uruá. Dentro de poucos dias fiquei aqui com apenas dez índios, que me disseram que os demais foram com ânimo de juntar seus amigos gentios e com eles consumir Padres e espanhóis, se eles ousassem descer para as suas terras. Vendo eu que não era tão fácil sossegar aquele tumulto e que estando sem gente podiam os Caumaris acometer-nos, determinei pasar com as joias da igreja a redução dos Yurimaguas, cada qual pode imaginar com que sentimento, por me ver precisado desamparar o que havia me custado muito esforço por mais de dezesseis anos. (FRITZ, 1988, p. 350, tradução nossa).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> No original: "Habiéndose huido de Borja Payoreva, caudillo de los alzados, llegó a principios de febrero a este pueblo de San Joaquim às escondidas, y habiendo juntado de noche à toda la gente, fueron tantas las mentiras que les dijo, que los más resolvieron desamparar la reducción y retirarse al rio Uruá. Dentro de pocos días quedé aquí con solo diez indios, quienes me dijeron se habían ido los demás huyendo con ánimo de juntar à sus amigos los gentiles y con ellos consumir Padres y españoles, si es que se atreviesen bajar à sus tierras. Viendo yo que por entonces no era tan fácil sosegar aquel tumulto y que estando sin gente podían los Caumaris acometer-nos, determiné pasar con las alhajas de la iglesia à la reducción de los Yurimaguas, cada cual puede imaginar con que sentimiento, por verme precisado desamparar lo que me había costado tanto afán por más de diez y seis años." (FRITZ, 1988, p. 350).

Percebe-se, mais uma vez nas entrelinhas do discurso do padre, a ação de Payoreva. Segundo o relato, o cacique conseguiu convencer o grupo a se retirar da missão, além de ter ameaçado padres e espanhóis que se propusessem a adentrar suas terras, fazendo Fritz alterar seus planos.

Ao ampliar a análise utilizando um *corpus* documental, percebe-se que a ameaça de os indígenas se retirarem era uma constante que os padres tinham que enfrentar, como nota-se na carta manuscrita pelo padre Juan Bautista Sana em 1707, dirigida a seu superior, na época Samuel Fritz. Escrita no período de disputa territorial do Alto Amazonas pelas coroas ibéricas, Sana informa sobre uma tropa portuguesa que havia chegado à redução de Yurimagua com a intenção de resgatar índios fugitivos que estariam na região.

Os quinze caciques da província Omágua me pedem para enviar espanhóis para protegê-los, e que se não eles vão para o bosque das montanhas, vão voltar às lagoas. O cacique deste povo, Geronimo Mativa, me disse que queria ir com sua gente longe a fundar seu povo em outro rio. A voz comum das províncias é que nós os enganamos e os batizamos para que, encontrando-os juntos, os portugueses os levem cativos para seus escravos. (SANA, 1707, f. 213r, tradução nossa).<sup>8</sup>

Na carta manuscrita, é citada também a presença e a voz das diferentes lideranças que faziam imposições aos padres. Segundo o relato, os caciques ameaçavam se retirar e fundar outros povos ao longo do rio. Nas entrelinhas, percebe-se a movimentação indígena,

<sup>8</sup> No original: “Los 15 caciques de la provincia Omagua me piden les envíe españoles para que los ampare, y que si no se han de ir a la espesura de los montes y que se han de volver a las lagunas. El cacique de este pueblo, Gerónimo Mativa, me dice quiere irse con su gente lejos a fundar su pueblo en otro río. La voz común de las dos provincias es que les hemos engañado y que les hemos bautizado para que, hallándolos juntos, los portugueses los lleven cautivos para sus esclavos.” (SANA, 1707, f. 213r).

ou melhor, de suas lideranças, angariando forças contra a presença europeia, não apenas por questão religiosa, pois não podemos desconsiderar a ação com interesses escravagistas das coroas ibéricas.

Também podemos inferir que as lideranças indígenas e seu povo tinham seu próprio entendimento sobre as missões. Sendo essa a justificativa que ora colocava grupos indígenas como aliados, ora como inimigos dos religiosos e demais europeus.

A violência era outro recurso utilizado. Nas fontes analisadas, há a menção da presença de soldados acompanhando os religiosos e ficando nas missões.

Entretanto, não era apenas como um espaço de conflito que as missões podem ser definidas. Em alguns casos, elas passaram a ser vistas como espaço de amparo e proteção aos indígenas, mostrando as diferentes facetas dos espaços missionários:

Notável é a estima e confiança que têm estes índios no Padre, de modo que se convencem de que apenas o Padre é suficiente para enfrentar todos os portugueses; e assim todas as vezes que recebem alguma queixa, toda sua defesa é dizer a eles: Eu ei de ir ao Padre a reclamar; nós não temos mais dono ou proteção do que nosso Padre, que é nosso amado. Mas você vai nos amarrar, pois não está ali nosso Padre, quem tudo há de saber. (FRITZ, 1988, p. 336, tradução nossa).<sup>9</sup>

Nos momentos de conflito, a missão poderia ser um local em que teriam mais proteção, já que as ordens religiosas faziam parte de uma estrutura maior dentro dos quadros que compunham o

---

<sup>9</sup> No original: “Notable es la estimacion y confianza que tienen estos índios en el Padre, de modo que se persuaden que solo el Padre es bastante para hacer frente á todos los portugueses; y así, todas las veces que reciben algun agravio, toda su defensa es decir-les: Yo he de ir á lo del Padre á quejarme; nosotros no tenemos más dueño ni amparo que á nuestro Padre, quien es nuestro amador. Mas que nos amarreis, pues no está allí nuestro Padre, quien todo lo há de saber.” (FRITZ, 1988, p. 336).

universo colonial. Nesses pequenos exemplos, percebe-se que as populações interferiram no espaço missionário, não sendo apenas receptores passivos dos ensinamentos cristãos. Sabemos também que essa questão ainda demanda muita pesquisa, já que há grande gama de documentação em arquivos coloniais, que permitiria ter análises de diferentes sujeitos que compunham o período colonial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo que o artigo não tenha esgotado o assunto, uma questão relacionadas às missões pode ser reconsiderada: a própria ideia de missão como espaços complexos, permeados por relações interétnicas de negociação, que demandavam relações entre padres e índios, como também novas lógicas de convivência entre as próprias sociedades indígenas. Com isso, percebe-se como eram dinâmicas as lógicas que se reconstruíam na intersecção dos universos indígena e europeu, e como os povos indígenas eram também sujeitos ativos em seus ambientes.

As missões não eram espaços fixos, com a presença imóvel de padres. Segundo se pode inferir a partir da documentação analisada, os missionários deslocavam-se em razão do grande tamanho que as missões ocupavam.

Destacamos como protagonistas do período analisado as lideranças indígenas, que ora figuraram como aliados, ora como empecilho às ações dos padres. Essas lideranças estão presentes em diferentes escritos, contextos e circunstâncias, por isso, ao falarmos em releitura das fontes, ler nas entrelinhas, estamos elaborando novas perguntas e, acima de tudo, alterando a forma de olhar e interpretar a ação dos atores sociais indígenas. Os resultados obtidos até agora nos permitem pensar em diferentes formas de ação indígena, mostrando as intermediações e as mediações desenvolvidas nas missões.

É preciso ressaltar que, quando falamos em protagonismo, não queremos negar a violência, o genocídio ao qual foram submetidas as populações indígenas, mas, lendo nas entrelinhas da documentação colonial, percebe-se que os indígenas fizeram uma série de reclamações e elaboraram diferentes estratégias para dificultar o trabalho de evangelização.

Entendemos que os discursos aconteciam em uma teia de relações na qual, mesmo de uma maneira desigual, as populações indígenas conseguiram resistir às investidas coloniais, resguardando elementos de sua cultura e de sua essência mesmo diante de tantas imposições colocadas pelo colonialismo.

## FONTES

### **Manuscritas**

SANA. Juan Bautista. [Carta]. Destinatário: Samuel Fritz. 26 de dezembro de 1707. AGI, QUITO 158, f. 212r-213r.

### **Impressas**

FRITZ, Samuel. Diário de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de La Corona de Castilla, en el rio Marañon, desde San Joachim de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1689: y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de La Laguna, cabeza de las misiones de Mainas, por el año de 1691. *In: MARONI, Pablo. Noticias auténticas del famoso Río Marañón.* Lima: Monumenta Amazónica: Iquitos, 1988. p. 313-366.

ZARATE, Andrés. Ynforme de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa, 1661. *In: MARONI, Pablo. Noticias auténticas del famoso Río Marañón.* Lima: Monumenta Amazónica: Iquitos, 1988. p. 406-421.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: Edusc: Anpocs, 2002.
- ROOSEVELT, Anna Curtenius, *Arqueologia amazônica*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 53-86.
- TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da Alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 213-238.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. *De gentis a defensores da missão: os jeberos e as missões de Maynas*. *Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, v. 27, n. 1, p. 51-62, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO. *Histórias Ameríndias*. *Novos Estudos*, São Paulo n. 36, p. 22-33, 1993.

# MISSÕES PALOTINAS EM ÁFRICA: O MISSIONARISMO CATÓLICO BRASILEIRO EM MOÇAMBIQUE

Fátima Machado Chaves

“A África representa um imenso ‘pulmão’ espiritual para esta humanidade em crise de fé e de esperança [...]”. (BENTO XVI, 2009, *apud* SARAH, 2011).

Neste texto<sup>1</sup> abordaremos as transformações sociais ocorridas durante a atuação dos padres e irmãs da ordem religiosa Sociedade Apostólica Católica (SAC) em Moçambique, desde final da década de 1990 até os dias de hoje. O estudo sobre o missionarismo católico brasileiro em Moçambique torna-se relevante porque o senso comum acredita que os missionários católicos no continente africano são primordialmente europeus, entretanto, a Igreja<sup>2</sup> segue, na atualidade, em sentido contrário ao conclamar a ajuda de católicos da América Latina para o trabalho evangelizador *ad gentes*. Afora isso, denotamos intensa relação entre a vida social e política do ser

---

<sup>1</sup> Parte da pesquisa realizada em pós-doutorado, vinculada ao projeto interdisciplinar Fontes e Pesquisa das Histórias Missionárias na África: arquivos e acervos – séculos XVIII- XXI.

<sup>2</sup> O esforço da Igreja Católica para gerar consciência missionária é amplo, exemplificado por: o Pontifício Instituto das Missões, as Pontifícias Obras Missionárias, a Pontifícia União Missionária, a qual publica a revista *Omnis Terra*.

humano e sua visão religiosa de mundo, mediada pela conjuntura em que vive. Então, se não compreendermos crenças e práticas de determinado povo, permaneceremos na ignorância da totalidade existente em seu contexto. Enfim, este artigo vai ao encontro das ideias de Mbembe (2013, p. 13), segundo as quais, em África, o campo religioso representa

[...] um horizonte ineliminável [...] incontornável na análise e compreensão das sociedades atuais [...] o fator religioso faz parte de uma dimensão constitutiva da vida e deve ser encarado com a mesma seriedade de todos os outros determinantes que estruturam abertamente a vida presente e futura dos africanos [...] é uma das exigências para quem pretende compreender as modalidades da sua existência e a maneira como constroem o social, o político ou o econômico.

Em virtude das dificuldades inerentes à pesquisa de campo em regiões distantes, como Rio Grande do Sul, Itália e Moçambique, metodologicamente, a investigação bibliográfica e documental foi feita a partir de fontes disponíveis, em sua maioria, em meios de divulgação virtual. Constata-se que as congregações religiosas, seus membros ou fiéis vêm, cada vez mais, divulgando ideias e testemunhos de missionários nas redes da web, seja por meio de revistas e informativos, seja por *blogs* ou no Facebook.

Também fizemos pequeno uso da história oral, efetuando entrevistas semiestruturadas em um roteiro temático, com dois missionários e uma missionária brasileiros atuantes em Moçambique encontrados por meio do Facebook. No fim do ano de 2016, gravamos, por telefone, os depoimentos do padre Leonardo e entrevistamos pessoalmente a irmã Eleonora, quando esteve no Rio de Janeiro visitando sua família; já o padre Igor respondeu por e-mail um questionário temático. Optamos por alterar os três nomes, evitando possíveis constrangimentos.

A pedido da Igreja, o Brasil, cada vez mais, vem participando do esforço mundial de projetos e ações de missões, conforme pesquisa norte-americana que apontou, em 2000, a existência de 20 mil missionários cristãos brasileiros, católicos e protestantes, no exterior, tendo aumentado para 34 mil dez anos depois, tornando-se o segundo país que mais envia missionários além fronteiras (BRASIL..., 2012).

Um estudo brasileiro sobre esse tema foi efetuado durante 2001 pelo Conselho Missionário Nacional (Comina), um dos órgãos das Pontifícias Obras Missionárias (POM), junto a quase mil entidades religiosas nacionais, entre congregações, Dioceses e projetos missionários. O quantitativo de respostas foi bastante satisfatório e os resultados apontavam que 1.556 brasileiros e brasileiras estavam em missões em diversas localidades: 39,53% no continente americano, enquanto a África recebeu 35,41%. Em valores absolutos, eram 615 brasileiros nas Américas e 551 no continente africano. A maioria dos que iam para a África (351, em torno de 63,7%) dirigiam-se aos países colonizados pelos portugueses,<sup>3</sup> Moçambique, Angola, Cabo Verde e Guiné-Bissau (PALEARI, 2001).

Na pesquisa do Comina, a classificação por gênero revelou a predominância da presença feminina, com mais de 80%, quer dizer, do total dos 1.556 missionários que foram para além-fronteiras, 1.248 eram mulheres e 308, homens. Entre os homens, 75% eram padres e 0,5%, leigos. O fato de elas formarem a maioria dos missionários católicos brasileiros no exterior foi ratificado por Gonzaga (2013), confirmando que é comum nas missões predominar o gênero feminino, apesar de, geralmente, a atuação masculina aparecer de forma hegemônica, mostrando o patriarcado na Igreja Católica. Essa primeira investigação foi atualizada em 2013 pelo Comina, que continuou apontando a grande relevância do trabalho missionário

---

<sup>3</sup> A ida de brasileiros para os países africanos de língua portuguesa explica-se por conexões culturais e linguísticas comuns, pela pobreza desses países, fator relevante para missionários, e porque o brasileiro não é visto na África como ex-colonizador ou imperialista.

católico brasileiro além-fronteiras. Ainda segundo Gonzaga, 1.829 brasileiros estudavam ou trabalhavam no exterior e, entre eles, a maioria era composta por mulheres: do total, 1.473 (80,53%) pertenciam ao sexo feminino, e 356 (19,46%), ao masculino.

Identificamos a presença de missões cristãs no continente africano desde o início da expansão dos europeus, mas estiveram, em algumas regiões, mesmo antes da colonização. Os governos das metrópoles, por compartilharem valores comuns aos diversos missionários, ajudaram em suas obras, protegendo-as militarmente e financiando, em parte, suas atividades, como a educacional. Por exemplo, Portugal sempre entregou a escolarização dos africanos às missões religiosas e, nas regiões urbanas, não havia obrigatoriedade escolar devidamente legislada, sendo que muitos não procuravam a escolarização. Em Angola,

As missões católicas [foram] subsidiadas pelo Governo Colonial, mas, em troca de pouca ajuda, o Estado muito exigia, deixando-lhes grande parte das antipáticas tarefas 'políticas', referentes ao apertuguesamento das populações coloniais. (CARVALHO FILHO, 2016, p. 111).

Nessa perspectiva, os missionários tornaram-se agentes de transformação local, oferecendo benefícios sociais, em saúde e educação. No intuito de formar novos religiosos, instruíram os africanos nas linguagens europeias e lhes possibilitaram determinada participação e compreensão do mundo ocidental. Nessa linha, temos o estudo de Dullely (2010), usando o conceito da tradução a respeito da experiência missionária dos padres espiritanos na evangelização e na criação de uma língua escrita dos ovibundos, que nasceu da interação entre os missionários e os catequizados numa Angola colonial.

Enfim, os missionários constituíram-se em educadores e promotores de certa europeização em algumas populações nativas, e

disseminaram características da Modernidade, forjando categorias e sistemas conceituais sobre os africanos, segundo a ordem epistemológica ocidental. Porém, com esse tipo de evangelização e educação, os africanos, em contrapartida, vivenciaram o desprezo de suas culturas e religiões autóctones, sendo vistos como povos aculturados e inferiores. Contribuíram para isso os discursos dos viajantes, exploradores e antropólogos, baseados nas ideias do etnocentrismo que afirmam uma superioridade cultural do Ocidente, na construção de uma percepção e uma concepção da História da África, naquilo que o filósofo congolês Mudimbe denominou de “biblioteca colonial”, isto é,

[...] o conjunto de enunciados emanados de distintos grupos de observadores externos que acabaram por constituir “regimes de verdade” e servir de recurso de autoridade de uma “razão etnológica” amplamente empregada na interpretação das realidades africanas – inclusive por africanos. (MUDIMBE, 1988, p. 117).

Entretanto, para muitos africanos, aproximar-se da religião do colonizador significou acesso à educação, à sua moral, aos costumes e à tecnologia ocidentais. Assim, com essa cultura do homem branco, adquiriram possibilidades de ascensão tanto na sociedade colonial, quanto na hierarquia eclesiástica, configurando-se também uma forma tática de alcançarem o progresso e a modernidade (OPOKU, 2010; TSHIBANGU; AJAYI; SANNEH, 2010). Contudo, embora o cristianismo tenha conseguido penetrar em diversas esferas constituintes do campo simbólico e material das sociedades negras, tornando-se religião imposta pelos colonizadores, nunca chegou a ser hegemônica. Apesar de a entrada do catolicismo ter sido um retrocesso das religiões tradicionais africanas,<sup>4</sup> notadamente em áreas

---

<sup>4</sup> Quando os mais catolizados passaram a ver a prática das religiões africanas como bruxarias, estavam, no fundo, sendo levados a diabolizarem esses cultos (MBEMBE, 2013, p. 274).

urbanas, vários indivíduos praticavam, simultaneamente, ritos católicos e as crenças locais (MBEMBE, 2013).

O caso dos brasileiros em Moçambique é um exemplo disso, o que notamos pela declaração do padre Igor: “[...] *o personagem convertido, mais crente, assiste à missa, mas também visita o feiticeiro/curandeiro [...]*” (padre Igor, 2016, informação verbal). Enfim, os missionários lidaram com populações que, provavelmente, não adotaram o catolicismo em toda sua ortodoxia e romanidade. A religião cristã na vida cotidiana de africanos fora do espaço das missões esteve mesclada com cultos e crenças locais, quer dizer, a moral e os costumes da religião do colonizador coabitaram com os das religiões nativas. Na verdade, é quase impossível acontecer uma conversão com o abandono total de antigas crenças para se aderir integralmente a outra. Apesar da forma subordinada, mas também ardilosa, parte dos povos africanos participaram do apostolado cristão, inclusive como catequistas, ajudando a pregar o evangelho em regiões de difícil acesso aos europeus. Na opinião do padre Igor, que atuou em Moçambique, a religião era aceita em parte:

*[...] são católicos e acreditam, vão à missa, participam do curso bíblico, mas não comungam, porque continuam com a família alargada, tendo até 3 esposas, considerando todos filhos como irmãos e, pela Doutrina Católica, a poligamia não pode existir dentro de uma família (padre Igor, 2016, informação verbal).*

Ele não considerava a poligamia ruim, pois ela tinha o objetivo de gerar filhos e havia um respeito moral nesse costume. No entender de padre Igor, a poligamia vem perdendo força devido à falta de espaço para uma família cultivar e caçar para sua sobrevivência, assim, “[...] *alguns homens preferem não ter muitas mulheres e nem muitos filhos e os jovens já nem pensam mais em poligamia.*” (padre Igor, 2016, informação verbal).

Na mesma linha de padre Igor, Mbembe (2013, p. 15) afirma que, em Moçambique, a “conversão” dos africanos ao cristianismo foi seletiva, pois o “[...] indígena se permite instrumentalizar esta nova modalidade”, submetendo-a aos “usos sociais adaptados a contextos, conjunturas e interesses” como tática. Alguns jovens do interior, quando vão para a vila de Quissico em busca de trabalho e estudo, porque onde moram não existe escola com ensino médio, usam duas casas de apoio localizadas nas missões brasileiras, como a de Nossa Senhora do Amparo, mantidas sem nenhum vínculo com outras estruturas governamentais, mas que fazem o papel do Estado. Nesses locais, espécies de moradias com oito quartos cada uma e equipadas com biblioteca e escola infantil, vivem uma média anual de 20 rapazes e 20 moças, com horários para estudos, leitura, reforço de inglês e alguns desportos. Com essa ajuda missionária, alguns jovens conseguiram uma profissão na área da educação, da saúde e até do comércio, demonstrando uma ação social para a sociedade civil moçambicana.

De forma geral, no desabrochar das ideias pela descolonização, os independentistas africanos perceberam que a Igreja Católica também era uma estrutura a ser descolonizada, e buscaram africanizar a sua liturgia. Portanto, em Angola

[...] a independência africana forçou a hierarquia católica a adaptar-se a uma mudança muito mais profunda do que a sofrida pelas protestantes, tradicionalmente, não ligadas ao sistema colonial. (CARVALHO FILHO, 2016, p. 332).

Em troca, a Igreja acusava o partido no poder, MPLA, de implantar uma ideologia estrangeira, mas as lideranças políticas com ironia sabiam que o “[...] cristianismo também era doutrina alógena.” (CARVALHO FILHO, 2016, p. 332).

No caso de Moçambique, detectamos três períodos nas relações entre Estado e Igreja após independência. Primeiro, entre 1975 e 1977, houve uma política de secularismo forte e de submissão das instituições religiosas ao regime da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), apesar de continuarem a controlar quase toda a educação e parte da saúde. No entanto, em 1977, quando o movimento da libertação nacional transformou-se em partido de cunho marxista-leninista, ocorreu, entre 1978 e 1982, uma radicalização fortemente antirreligiosa, que tentou converter o povo ao ateísmo. Finalmente, após 1982, surgiu um período em que o Estado abandonou a sua pretensão ateísta e passou a outro regime de secularismo, com forte controle das instituições religiosas (MORIER-GENOUD, 2012). Atualmente, o Estado moçambicano possivelmente conta, para melhoria de sua educação pública, com a participação das congregações religiosas, inclusive dos estabelecimentos das missões. Quer dizer, em geral, as missões cristãs em África não são dificultadas pelos Estados no pós-independência, em virtude dos benefícios sociais que oferecem para melhoria da pobreza de alguns países, como veremos a seguir.

## SURGIMENTO DOS PALOTINOS NA ITÁLIA E AS MISSÕES EM ÁFRICA

No entanto, não há como analisar o missionarismo de palotinos brasileiros sem colocarmos-nos em diálogo com a trajetória dessa congregação, da Itália para o Brasil e para África e com as características gerais das missões católicas. A Sociedade Apostolado Católico (SAC), padres e irmãos, e a Congregação do Apostolado Católico (CAC), as irmãs, originaram-se em 1835-1838, respectivamente, em Roma, com o nome de Pia Sociedade das Missões,<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> As irmãs da Congregação do Apostolado Católico somente vieram em 1933 para o Brasil, para atuar em escolas, projetos sociais e pastorais junto à pessoa humana mais ameaçada.

depois chamados de palotinos em homenagem ao fundador, Vicente Pallotti.

Nos fins do século XIX, os palotinos, numa busca de inserir sua ação evangelizadora em contextos universais, vieram para o Brasil no ano de 1886, quando o padre alemão Henri Vieter<sup>6</sup> e companheiros assumiram uma missão no Vale Vêneto, em Santa Maria (Rio Grande do Sul), região de colonização italiana predominantemente branca, de poucos negros e alguns mestiços, na qual edificaram o Seminário Maior Palotino. No período histórico dos novecentos, os palotinos foram para continente africano, chegando, em 1890, na atual República de Camarões que, “[...] na época, era colônia alemã” (M’BOKOLO, 2011, p. 506). Embora o fato desse território africano ter sido confiado por Roma à SAC, uma congregação italiana, ela usou de estratégia em sua inserção na África, enviando um grupo de missionários, liderados pelo padre alemão Henri Vieter, nomeado prefeito apostólico dessa região.

Em 8 de dezembro do ano de 1890, Vieter e companheiros celebraram a primeira missa em Marienberg (Monte de Maria) e, para não ferir a sensibilidade dos pioneiros protestantes, instalou sua missão católica no interior, junto ao Cabo Toko, à margem do Rio Sanaga. Já no século XX, em 1901, ainda sob a liderança do então bispo Henry Vieter, um grupo de palotinos missionários fundou outra missão na região de Mvolyé Hill, localizada no centro-sul do país sobre o Golfo da Guiné, onde surgiria a capital do futuro país, Yaoundé, levando o catolicismo aos seus habitantes, os povos das tribos Beti (KOT, 2014). A obra missionária de Vieter demonstrou o desejo das missões palotinas em África, ou seja, de seguir o “princípio de implantação”, criando infraestruturas eclesiais, utilizando os sacramentos e as associações religiosas como instrumentos para alcançar essa meta. Quis, também, cunhar o “princípio

---

<sup>6</sup> Dom Heinrich Vieter, missionário palotino e primeiro bispo de Camarões, é considerado pelos fiéis camorenses o “Pai da Fé” e fundador da Igreja Católica nesse país.

de evangelização”, com a finalidade de obter a conversão dos neófitos ao cristianismo palotino, no qual usou a escola como método, por excelência, tendo fundado nos territórios missionários diversos educandários de ensino fundamental e profissionalizante. O fato mais importante desse programa educativo aconteceu como surgimento da Escola Catequética de Einsiedeln, em 1907, no sudoeste de Camarões, onde foram formados catequistas nativos competentes para ajudá-los no trabalho missionário.

Interessante observar que, quando os primeiros missionários da SAC chegaram em Camarões não existia nenhuma comunidade dessa congregação na Alemanha, Polônia e Áustria. Estranhamente, da conquista missionária nessa região do continente africano, os palotinos partiram para levar seu projeto de desenvolvimento religioso para a Europa, fato não comum porque geralmente a religião romana caminhou de países europeus para outras regiões mundiais. Quer dizer, em 1892, a SAC recebeu autorização do governo alemão para abrir a Casa de Formação em Linbourg-sur-Lahn (Limburgo), na qual se estudava Teologia e Filosofia, fato concretizado a partir do envio de padres que estavam em Camarões. Nessa linha de expansão, também a primeira comunidade palotina polonesa, em 1907, foi fundada pelo padre polonês Alojzy Majewski, que trabalhara quatro anos em Camarões, ou seja, “[...] não somente na Alemanha, mas igualmente na Polônia, a família Palotina chega via África” (STAWICKI, 2008). Já em 1909, surgiu a Província da Santíssima Trindade, unindo duas da Alemanha – Limburgo e Sagrado Coração –, à Região do Espírito Santo, na atual Áustria, e ao Camarões (STAWICKI, 2008). Enfim, padre Vieter e os palotinos fizeram um movimento contrário, indo para África e de lá para Europa, criaram casas de formação em países de cultura germânica, estabelecendo um ramo da SAC fora da Itália, talvez, com o intuito de terem eclesiásticos para atuarem nos impérios alemão e austro-húngaro, como também missionários para regiões do continente africano de colonização alemã, o que mostrou

a importância da expansão palotina na África e fortaleceu a congregação como instrumento de missionagem.

Além dessa atuação, indiretamente, o bispo Vieter foi o responsável pelo surgimento das irmãs missionárias do Apostolado Católico, ao chamar mulheres religiosas alemãs para educação e formação de jovens camaronesas. A CAC nasceu em Limburgo e transformou-se numa congregação autônoma (ETOUNDI, 2014).

Portanto, a primeira missão palotina em África conseguiu sucesso, não apenas pelas missões fundadas, mas ainda pelo seu quantitativo: em 1913, a Igreja de Camarões possuía em torno de 15 núcleos de missões, 60 missionários (34 sacerdotes e 26 irmãos), 29 irmãs missionárias) – possivelmente europeus –, 37.597 cristãos batizados, 22 escolas elementares principais, 182 escolas elementares secundárias, 19.468 alunos (17.650 rapazes e 1.818 moças), 259 rapazes aprendizes nos centros de formação profissional e 79 mestres nativos, conforme a informação de Stawicki (2008).

No século XX, continuando a expansão da SAC para o continente africano, iniciaram missões no território da atual África do Sul, local que estava sob domínio da Inglaterra, sendo uma área com religião de base protestante. O missionário palotino, considerado vigário apostólico para essa região, o padre alemão Francis Heinemann, que saíra de Camarões em 1913, sendo nomeado arcebispo da Cidade do Cabo em 1922, pediu a ajuda das irmãs palotinas para o distrito missionário de Oudtshoorn.

As irmãs montaram uma missão e uma pequena escola que, logo depois, recebeu credenciamento do governo colonial e, com o tempo, foram adicionados um orfanato, um jardim de infância, um centro de treinamento de costura e um dispensário para pacientes pobres. Em 1936, o padre Heinemann iniciou a construção da igreja da paróquia da Cidade do Cabo chamada Corpus Domini (ROSE, 1970-1971). A SAC conquistou prestígio nesse território, porque, desde 1940, o catolicismo da cidade de Queenstown, local

onde os primeiros missionários palotinos fundaram a Igreja Católica, tem base palotina, representado pela liderança de seus bispos, inclusive, do atual bispo Dabula Anthony Mpako que assumiu, em 2011, ser palotino.

O movimento missionário palotino pela África continua. Em 1940, dirigiram-se para Tanzânia, país cristão,<sup>7</sup> ocupando o lugar dos padres brancos na cidade de Gallapo.<sup>8</sup> O depoimento da década de 2010 mostrou que, para a SAC, essa cidade tem uma dimensão histórica, porque foi uma de suas missões mais antigas e de onde seus pioneiros partiram para a África Oriental (ARTUR, 2010). A Tanzânia, juntamente com o Quênia, forma a Província Mãe do Divino Amor, ligada à Província Palotina da Irlanda.

## O CONCÍLIO VATICANO II E A AFRICANIZAÇÃO DA IGREJA

A partir da década de 1950, surgiu um movimento da Igreja em busca da africanização de suas estruturas, passando pelo Concílio Vaticano II e pelo surgimento das independências do continente africano. Assim, em geral, na África,

[...] no período entre as duas guerras mundiais, o papel direto dos africanos na cristianização começou a expandir-se com projetos de “indigenização” das igrejas africanas. (M'BOKOLO, 2011, p. 508).

---

<sup>7</sup> Em 1900, foi permitida a fundação da primeira missão católica com a instalação de um mosteiro dos padres brancos na cidade de Butare, ao sul de Ruanda. É considerado, junto de Burundi, o maior enclave católico da África.

<sup>8</sup> O depoimento da década de 2010 mostrou que, para a SAC, essa cidade tem uma dimensão histórica, porque foi uma de suas missões mais antigas, sendo nessa região que seus pioneiros partiram para a África Oriental (ARTUR, 2010).

Os prelados africanos questionaram e expuseram a necessidade de africanizar a Igreja em um documento intitulado *Padres negros interrogam-se*, publicado em 1956, um esforço da teologia africana para um diálogo entre a fé e a cultura, inserido no movimento da Negritude. Dentro desse espírito, em 1959, durante o II Congresso dos Escritores e Artistas Negros, em Roma, constituiu-se uma subcomissão de teólogos e de filósofos africanos para estudar a questão religiosa em África (TSHIBANGU; AJAYI; SANNEH, 2010, p. 613-614).

A Igreja no pontificado de João XXIII convocou, em dezembro de 1961, pela Bula Papal *Humanae salutis*, o Concílio Vaticano II,<sup>9</sup> realizado em quatro sessões, que finalizou no papado de Paulo VI em 1965. Esse Concílio foi de fundamental importância para a África contemporânea, porque ficou no centro das preocupações da Santa Sé e dos Sumos Pontífices e teve significativos resultados: 1) Alioune Diop, um intelectual senegalês, convertido, na idade adulta, ao catolicismo, publicou na revista *Présence Africaine*, em 1963, o artigo “Personalidades africanas e catolicismo”, no qual dizia que todos os homens de cultura que viviam no continente ou na diáspora já tinham manifestado o desejo de um Encontro de Bispos da África para discutir a evangelização. Todavia, o Sínodo na África precisou de um longo processo para acontecer;<sup>10</sup> 2) o surgimento da Teologia Negra ou da Libertação, buscando dar ao cristianismo uma face cultural de cunho africano e politicamente favorável à libertação dos “povos oprimidos”; 3) bispos de África e Madagáscar, presentes no Concílio, decidiram instituir um secretariado geral próprio, com

---

<sup>9</sup> O fundador dos palotinos foi beatificado por Pio XI em 1950, por considerá-lo “verdadeiro operário das missões”, canonizado por João XXIII no Concílio Vaticano II, em 1963, com o nome de São Vicente Palloti.

<sup>10</sup> Desejo revigorado durante a primeira viagem de um papa à África, pois, quando Paulo VI foi a Uganda (1969), criou-se o Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar (Sceam). Sua 8ª Assembleia em Lagos (1987) debateu a credibilidade e pertinência da Igreja em África.

a missão de coordenar as suas intervenções de modo a apresentar, quanto possível, um ponto de vista comum. Talvez como consequência do Concílio Vaticano II, as atividades missionárias dos padres e irmãos palotinos em Camarões, que tinham sido paralisadas durante as guerras mundiais, foram retomadas pela Província Alemã de Limburgo em 1964.

Enfim o Sínodo dos Bispos foi concretizado apenas em 1995, com o tema “A Igreja na África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000”. Declarou-se que a credibilidade dessa Igreja dependeria da capacidade dos eclesiásticos e dos fiéis em viverem efetivamente os conselhos evangélicos e afirmou que os católicos africanos assumiriam maiores responsabilidades em suas igrejas locais, esforçando-se por compreenderem o que significa ser ao mesmo tempo católico e africano. Admitiu também a existência de igrejas locais, com direito de conservar e desenvolver suas tradições, mas que isso deveria ser feito “[...] sem detrimento do primado da Cátedra de Pedro.”, para que as diversidades e as particularidades africanas ajudassem a unidade universal do cristianismo (ECCLESIA..., 2000). Quer dizer, mais uma vez, notamos que as tradições africanas poderiam ser mantidas de tal modo que não fossem contrárias ao evangelho, e sim submetidas à Igreja de Roma!

## EXPANSÃO DAS MISSÕES PALOTINAS NO CONTINENTE AFRICANO

Em 1900, foi permitida a fundação da primeira missão católica – um mosteiro dos padres brancos na cidade de Butare – em Ruanda, que, junto de Burundi, é o maior enclave católico da África (APOSTOLADO..., 2016). A SAC chegou ao país apenas em 1973,

a convite do bispo da Diocese da cidade de Butare,<sup>11</sup> que lhe confiou algumas paróquias. Os palotinos estabeleceram-se em diversas regiões de Ruanda, responsabilizando-se pela paróquia dedicada a São Vicente Pallotti, em Gikondo, um dos bairros da capital Kigali e atuando na área social, com a construção, além da casa regional, de um centro de saúde e uma tipografia, provavelmente para impressão de textos religiosos.

Já as irmãs palotinas se concentraram em Butare, a partir de 1977, dedicando-se aos trabalhos apostólicos e sociais nos centros de saúde, de nutrição, nos orfanatos e numa escola de costura. Entre 1981 e 1986, partiram para as cidades ruandesas de Masaka e Ruhango.

A missão palotina em Ruanda mostrou-se dinâmica. Em 1981, expandiu para a República Democrática do Congo, estabelecendo-se na Diocese da cidade de Goma, ganhando a paróquia de Rotshuru, dirigida pelos padres brancos desde 1957. Como, em geral, as irmãs palotinas chegavam às novas missões depois dos padres e irmãos, elas chegaram a Goma apenas em 1994. Em termos da administração da SAC, Ruanda e Congo foram unidas na região denominada Sagrada Família.

Simultaneamente, durante a permanência dos palotinos em Ruanda, aconteceu um fato religioso de repercussão mundial. No dia 28 de novembro de 1981, numa pequena aldeia chamada Kibehe, teria aparecido para a jovem estudante Alphonsine Mumureke uma Virgem Maria, apresentada com feições morenas, vestida de branco e com um véu azul na cabeça. Suas mãos, unidas ao peito, apontavam para o céu enquanto dizia, na língua nativa, “ndi nyina wa Jambo”, ou seja, “sou a mãe do Verbo”. As aparições continuaram e a menina pediu à Virgem que outras pessoas também pudessem vê-la, para que acreditassem na aparição. Em 12 de janeiro de 1982, Anathalie Mukamazinpaka, que estava rezando junto a Alphonsine, entrou

---

<sup>11</sup> Butare é considerada a capital universitária do país por causa da presença da Universidade Nacional de Ruanda, de caráter bilíngue (inglês e francês).

em êxtase e viu a imagem. A última revelação deu-se em 28 de novembro de 1989, exatamente oito anos após a primeira. Durante as aparições, foi profetizado o massacre interétnico do conflito entre hutus e tutsis, acontecimento que se concretizou no ano de 1994, resultando mais de 800 mil ruandeses mortos. A Virgem de Kibeho pediu orações e que fosse construído um santuário, obra que foi realizada com apoio de alemães e poloneses da instituição Ajuda à Igreja que Sofre. Depois de ampla análise e debates teológicos, as aparições foram reconhecidas pelo Papa Bento XVI, em 2001, sendo as únicas no continente africano. Esse fato levanta uma questão: a aparição seria resultado de uma europeização/cristianização da cultura africana em Ruanda?

Na esteira dos movimentos católicos na África, percebemos uma grande atividade de evangelização dos palotinos após a década de 1990. O Papa João Paulo II, em 1990, através da Congregação para a Evangelização dos Povos, propôs à SAC assumir a pastoral da Basílica-Santuário Notre-Dame de la Paix, na cidade de Yamoussoukro, na Costa do Marfim, convite aceito pela província polaca Cristo Rei. Logo após, um seminarista começou a estudar Teologia no Centro de Formação Missionária da África, na cidade de Abobo, e outros quatro, Filosofia na Universidade Católica da África Ocidental. Em 2010, a SAC contava com três paróquias: a Notre-Dame de la Paix, a do Santíssimo Salvador Misericordioso, na cidade de Yopougon e a da Nossa Senhora do Mar, em Grand-Béréby.

No ano de 1998, as irmãs palotinas retornaram a Camarões convidadas pelo bispo da Diocese da cidade de Aoumé Abong-Mbang, a sudoeste da capital Yaoundé. Em número de quinze, vindas da Província Cristo Rei, na Polônia, empenharam-se no apostolado social, principalmente no trabalho feminino nas atividades das áreas de educação, saúde e promoção humana em três Dioceses. Iniciaram o aprendizado de jovens no cristianismo palotino, com a abertura de uma casa de formação, surgindo, em 2014, as duas primeiras irmãs

camaronesas: Ghislaine Koagne Ndeyo Makui e Stéphanie Boueda Lonfo, em cerimônia realizada na Igreja do Espírito Santo, construída pelo Bispo Vieter (KOT, 2016).

## PALOTINOS EM RUANDA: LUTA PELA RECONCILIAÇÃO ÉTNICA.

Desde 2003, pelo acordo de cooperação entre a Diocese Gikongo, o bispo e o reitor da região Sagrada Família (Ruanda e Congo), concordaram em deixar o Santuário de Nossa Senhora de Kibeho sob responsabilidade dos palotinos. A administração inicial foi feita em condições difíceis, pois apenas em 2009 conseguiram uma casa própria, onde passaram a oferecer acolhimento aos fiéis e aos peregrinos. Em 2010, a estrutura dessa região contava, em sua totalidade, com 52 membros que realizaram a consagração perpétua: 2 irmãos, 2 diáconos, 47 padres e 1 bispo. Desse quantitativo, 38 viviam em Ruanda e Congo, enquanto os outros foram para o exterior em diversas missões. Existiam 7 comunidades em Ruanda e 2 no Congo. Em formação, a região apresentava 10 estudantes no curso de Teologia, 11 em Filosofia e 7 noviços (ORSOLIN, 2010, p. 8).

Em Ruanda, a terrível guerra civil de 1994 atingiu a Igreja, quando muitos fiéis padres e leigos foram vítimas ou atores do genocídio. Após esse episódio, a Igreja reconhece-se como força moral com o desafio de reunificar e a reconciliar o povo, reforçando sua credibilidade e suas estruturas de funcionamento, pois existiam fiéis ligados a novas comunidades com vontade de participar da evangelização. O Congresso Nacional da Misericórdia de 2010 deliberou a necessidade de unificar povo, o que ajudou a despertar novas vocações, que seriam um antídoto contra os males sociais e uma ajuda para os momentos difíceis lutando pela unidade. Num esforço de evangelização e enraizamento, os palotinos fundaram o Santuário

da Misericórdia, enfatizando o apostolado especializado com dois campos: o da animação espiritual da Divina Misericórdia, objetivando o ministério da cura, da reconciliação e da paz; e o da formação dos leigos que colaborariam com os padres. Lançaram o Apostolado da Divina Misericórdia nas cidades de Kabunga e Ruhango, sendo criado nesta última o Centro da Reconciliação Jesus Misericordioso para ajudar na superação de traumas de guerra.

Em novembro de 2011, cerca de 40 mil peregrinos de toda a região dos Grandes Lagos, bem como da Europa e dos Estados Unidos, participaram da comemoração do trigésimo aniversário de Nossa Senhora de Kibeho e dos dez anos da aprovação pela Igreja do culto a essa santa. Em geral, o Santuário é visitado anualmente por 600 mil peregrinos de todo mundo, destacando-se seu papel para a evangelização não só para África, mas para toda a Igreja Católica, pois é um lugar onde se reúnem diferentes povos que pedem o “milagre da reconciliação”.

Em 2004, os palotinos ampliaram a atuação com a chegada de autoridades da SAC à paróquia Corpus Christi, depois de serem convidados pelo bispo da Cidade do Cabo. A maioria a população (70%) dessa região, formada de brancos, mestiços e negros, mesmo cristã, tinha uma fé fraca na opinião de Orsolin (2010). Após introduzirem-se na realidade cultural e local, os palotinos tentaram entender a mentalidade da população e envolver mais pessoas nas associações paroquiais, procurando reavivá-las. Porém, apesar de alguns padres serem convidados para refeições em casas de famílias, não conseguiam visitar outras, com o objetivo de formar uma rede para envolvê-las na participação das associações paroquiais, em virtude do “[...] contexto cultural, de educação e de trabalho, que vivem [...]” (ORSOLIN, 2010, p. 10).

A paróquia Corpus Christi era organizada em diversas atividades: 5 asilos, 28 associações paroquiais, 1 conselho pastoral e 1 econômico. Para melhor imersão no país, os palotinos também

participavam na política local como capelães – no Fórum de Polícia da cidade de Wynberg, na área educativa, em três escolas –, além de ter um padre como professor de filosofia no Seminário Diocesano da Cidade do Cabo e outros que atuavam na saúde, em quatro hospitais e em todas as associações paroquiais. Em Queenstown, local da missão pioneira, foi construída a Fazenda Pallotti, um centro espiritual e lugar de postulante (ORSOLIN, 2010, p. 10). A missão palotina na Arquidiocese da Cidade do Cabo era uma delegatura denominada de São José, pertencente à província Coração de Jesus, em Friedberg, na Alemanha, junto à Áustria e outras delegaturas na Croácia e na Espanha. Para ampliar ainda mais seu trabalho, partiram da África do Sul para Uganda em 2015.

O crescimento dos palotinos em Camarões, já no século XXI, possibilitou abrir uma missão na Nigéria, que se tornou, em 2008, parte de uma nova região palotina unida à antiga e primeira província da Santíssima Trindade. Essa região, que englobou Camarões e Nigéria, conservou o nome original, por se tratar de “[...]memória viva da presença palotina na África”[...] (STAWICKI, 2008). O primeiro sacerdote nigeriano da SAC foi ordenado em 2010.

## A EXPANSÃO DA DÉCADA DE 1990: PALOTINOS BRASILEIROS EM INHAMBANE, MOÇAMBIQUE

Respondendo ao pedido do bispo moçambicano dom Francisco Silota, para que a igreja do Brasil enviasse missionários, a Regional Sul 3 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com o projeto Igrejas Solidárias, desde julho de 1994, contribuiu com a presença de brasileiros – padres, religiosos(as) e leigos(as) – para a Diocese de Nampulano, norte de Moçambique, tendo enviado mais de 50 missionários nos primeiros 20 anos. Um

diretor brasileiro das POM, padre Camilo Pauletti, que trabalhou como missionário na Diocese de Nampula, afirmou:

No ano de 1999, parti para África [...] e fiquei até 2004, completando seis anos de trabalhos e convivência com a cultura Macua, povo que vive ao norte de Moçambique. Fiz primeiro *uma preparação no centro cultural missionário de Brasília, durante quatro semanas*. Chegando no país de missão, foi preciso fazer um *curso de inculturação<sup>95</sup> de dois meses para aprender um pouco da língua nativa*. Embora a língua oficial seja o Português, o povo do interior, na sua maioria analfabetos, não conhece a língua oficial, assim para o missionário se faz necessário ter conhecimento elementar do *seu dialeto*. (PAULETTI, 2010, grifo nossos).

Esse relato demonstrou a existência de breve formação para missionários no Brasil e um processo de imersão local na cultura moçambicana, porém, diante do uso do termo “dialeto” para a língua nativa, percebemos a pouca profundidade das atividades formativas dos palotinos brasileiros para atuar em Moçambique. Na medida em que não há boa formação para missionários em África, eles têm de aprender na prática, com ajuda dos padres e leigos que já foram ou dos seminaristas moçambicanos que estudam no Brasil e, chegando em Moçambique, fazem uma formação de um mês no curso de inserção missionária. Os conhecimentos insuficientes são abordados no depoimento do padre Leonardo – “*esse choque, [...] vamos cru [...] vamos ter, para ficar lá, entrar nessa cultura [...]*”, que contou que os saberes e as práticas cotidianas da nova cultura eram adquiridos de acordo com o interesse de cada um.

Nesse sentido, as reflexões do padre brasileiro Paleari (2001, p. 12) já avisaram que devia-se aprofundar a relação entre a missão além-fronteiras e a formação acadêmica, pois

O encontro com outras culturas, o deslocamento, a adaptação a outro contexto, aprendizagem de novas línguas, a construção de outra visão de mundo e o preparo teológico das finalidades e métodos da missão são, pelo menos, muito exigentes.

exigiria mais preparação em busca de adquirir uma base tanto de formação humana quanto intelectual.

Para quem tem a graduação em teologia, há a necessidade de mergulhar mais em questões antropológicas e culturais. Para quem têm estudos no campo do serviço social, ou no da psicologia, necessita um aprimoramento maior de um ponto de vista teológico ou antropológico. Para todos, são fundamentais conhecimentos de medicina e enfermagem, de noções sobre personalidade e vida comunitária e, sobretudo, de dinâmicas interculturais e transculturais. (PALEARI, 2001, p. 12).

Inclusive, explicou que existem grupos de missionários de vários países atuando juntos numa perspectiva de teologias em diálogo ou de teologia intercultural, portanto essa é uma questão a ser pensada na formação dos missionários (PALEARI, 2001).

Para estabelecer uma convivência relacional entre traços culturais divergentes das culturas brasileiras e moçambicanas, os brasileiros palotinos vêm administrando o conflito que surgir, usando de hibridismo e resistência. Divulgam a doutrina católica, mas tentam acatar os valores locais, como padre Igor afirmou: “[...] *sempre procuro estar atento para não faltar com respeito aos moçambicanos nas suas linhas tradicionais e culturais [...]*” (padre Igor, 2016, informação verbal). Num processo de africanização, ensinavam a mensagem cristã, usando “tambores e danças”, porque “[...] *cada mensagem deve estar ligada com algo que eles fazem no seu dia a dia [...]*”. No período

de comemoração dos 15 anos da presença palotina, foi rezada uma missa na qual estiveram presentes no ofertório alimentos africanos – milho, galinha, laranja, mamão –, com intuito de africanizá-la. No Natal, o presépio apresentou casas semelhantes às da região, os personagens eram negros e enfeitaram as figuras com panos africanos. Entretanto, também fizeram celebrações cristãs e ocidentais, como a coroação da Rainha dos Apóstolos, representada numa imagem branca. Ficam as perguntas: essa forma de atuar foi uma africanização do cristianismo? Ou a cristianização de Moçambique? Ou inculturação?

Vejamos a missionagem de brasileiros palotinos em território moçambicano. No ano de 1999, a paróquia Santa Maria Conquistadora da província palotina de Porto Alegre iniciou missões *ad gentes*, enviando padres e seminaristas para a Diocese de Inhambane, no sul de Moçambique, e assumindo as paróquias de Nossa Senhora da Natividade (distritos de Quissico) e de São Maximiliano Maria Kolbe (distritos de Inharrime).<sup>12</sup> A missão foi chamada de Delegação Rainha dos Apóstolos. Quando celebraram os dez anos, em 2010, havia 5 seminaristas na África do Sul, estudando Filosofia, Noviciado e Postulado, e em torno de dez num seminário improvisado em Inharrime, na opinião do padre Igor. Durante sua permanência, a comunidade missionária teve que enfrentar muitos desafios, como a morte de dois missionários, padre Gentil Lorenzoni, infectado pela malária, e José Sponchiado, seminarista morto num acidente de estrada.

Com o objetivo de motivar e atender à população em atividades sociais, foi criada em 2001 a comunidade Betânia, sob os cuidados das irmãs palotinas, na paróquia Maximiliano Kolbe, em Inharrime. Essa comunidade é também local de residência, como

---

<sup>12</sup> As missões localizam-se em pequenas vilas com grande população jovem devido a existência de vários estabelecimentos de ensino secundário. Vivem do comércio informal de tecidos e de produtos alimentícios (HISTÓRIA DA Diocese, [2013]; GOULART, 2014).

explicou em entrevista, a irmã Eleonora (2016, informação verbal): “[...] *morei a maior parte do tempo, eu trabalhava na educação [...]. Tinha esse trabalho social*”. Diante das questões surgidas no cotidiano da população moçambicana, as irmãs palotinas propuseram ações para solucioná-las. Assim, na dimensão evangélica, atuam na coordenação e formação de lideranças nas comunidades para catequese, liturgia, conselho paroquial, infância missionária e grupos de família. Visitam semanalmente, junto com os padres, as comunidades do interior, quando são realizados encontros com jovens, mulheres, idosos, famílias e doentes. “*Muitos não são católicos, nós damos formação humana*”, como lembra padre Igor (2016, informação verbal), com padrão católico ocidental. As irmãs também acolhem e acompanham jovens mulheres em discernimento vocacional e, em 2013, já contavam com oito pessoas com vocação cristã.

Na dimensão social, as irmãs palotinas brasileiras atuam na educação, na saúde e na questão de gênero, principalmente relacionada ao feminino. Promovem cursos de corte e costura, trabalhos manuais e artes do lar para jovens em geral, com objetivo de conscientização e promoção das mulheres para uma presença mais ativa na sociedade. Em Moçambique existe, segundo irmã Eleonora, “*um machismo muito grande [...]. em primeiro lugar, é o homem, tudo é o homem*” (2016, informação verbal), embora na área política e na militar tenha encontrado atuação de mulheres, como era o caso da vice-presidente e da primeira ministra.

Ainda relativo ao gênero feminino, as irmãs entrevistadas atuaram no aspecto jurídico, criando um projeto chamado Justiça e Paz, cujos objetivos resumiam-se em socorrer as injustiças sociais e religiosas em relação às mulheres, incentivar a conscientização e sua promoção na sociedade, e ajudar no esclarecimento de algumas superstições da cultura moçambicana. Por exemplo, a sociedade local considerava uma mulher de 30 anos como uma pessoa idosa e curandeira, por isso

[...] os filhos rejeitam as mães e avós, porque dizem que fazem feitiços para eles. Se a vida deles não vai bem, a culpa é das feiticeiras e da mãe ou da avó [, inclusive] são capazes de matar, de expulsar, deixar como indigente, acusando de feiticeira. (irmã Eleonora, 2016, informação verbal).

A respeito da educação, as irmãs elaboraram vários projetos, tais como um que forneceu material escolar a crianças e jovens, e, para aqueles que apresentavam dificuldades na leitura e escrita, propuseram o projeto do Reforço Escolar. Em 2014, surgiu o jardim de infância Mãe do Divino Amor na cidade de Inharrime, construído com doações, entre elas a da entidade espanhola Manos Unidas (GIULIANI, p. 39, 2015). A irmã Eleonora, em seu depoimento, contou que, geralmente, a maioria dos missionários em Moçambique constrói escola infantil para ajudar as crianças a se familiarizar com a língua oficial. A população só fala as línguas nacionais, mas quando os alunos entram na escola escutam apenas português, então necessitam transitar de suas línguas para essa, o que “*atrasava muito eles*”, pois, eram reprovados, demorando sua evolução escolar. Logo, as escolas infantis servem para as crianças entrarem na escola primária já alfabetizadas, evitando repetência, mas também ajudam na divulgação do português, na universalização nacional, ocidentalização do país e formação de intelectuais, como foi o caso de muitos que lutaram nos movimentos de independência. Inclusive, as irmãs também pensam, segundo Eleonora (2016, informação verbal), que os estudantes, ao entrarem na escola e aprenderem português, poderão depois ensinar nas duas línguas, o que “*seria de grande ajuda na evangelização*”.

Na área da saúde, a Comunidade Betânia ofereceu apoio alimentar e social com o Projeto do Leite, pelo qual atenderam aproximadamente 80 crianças – dentre elas, gêmeos, órfãos e filhos de mães portadoras de HIV –, fazendo um trabalho também de conscientização com as mães com aids. Na verdade, surgiu uma troca de culturas:

ao mesmo tempo que as irmãs ensinam, aprendem com as moçambicanas sobre medicamentos de ervas e outras práticas sanitárias. Como essa área é, normalmente, um trabalho feminino, uma irmã tornou-se enfermeira do Posto de Saúde de Inharrime e do Hospital de Quissico. Na Paróquia de Inharrime, as irmãs desenvolveram um trabalho de agente sanitário, ao criarem a Pastoral da Saúde.

Com isso, programaram palestras de formação no hospital, feitas por padres, para conscientização na prevenção de algumas doenças, principalmente a malária, e encaminhavam ao hospital o doente que precisava de tratamento.

Os missionários brasileiros admitiram que ainda não aprenderam as línguas étnicas dominantes na região, para que fosse possível ampliar os diálogos e ajudar as populações no entendimento de suas histórias, às vezes, apenas transmitidas oralmente. Sabem apenas algumas saudações, pois são

[...] *várias línguas locais, sendo uma delas, a chope [txopi], que é muito difícil: mínima alteração no som quer dizer uma coisa muito diferente e pode ser um insulto.* (padre Leonardo, 2016, informação verbal).

Quando vão para o interior, surgem mais obstáculos linguísticos, principalmente porque as orações são proferidas nos dialetos, o que dificulta o entendimento principalmente com os mais velhos que não falavam português, precisando de ajuda de um nativo, relata padre Leonardo. Padre Igor explicou que, na língua nativa, só aprendeu a cumprimentar e rezar missa, e que teve dificuldades para se comunicar porque, embora os jovens falassem português e exista termos iguais aos brasileiros, os significados eram diferentes.

Junto ao povo de Inharrime, apoiados pela província Nossa Senhora Conquistadora, do Brasil, e a Província Palotina, dos Estados Unidos, os brasileiros construíram uma igreja e iniciaram, no ano de 2016, no seminário São Vicente Pallotti, uma formação para lideranças nas comunidades. Com conhecimento da língua portuguesa e da

*txopi*, essas lideranças poderiam contribuir com mais eficiência para a formação de comunidades na língua nativa, segundo padre Igor. Além disso, para a população, esses novos saberes eram uma possibilidade de ascensão social e de formar intelectuais.

## NOVA MISSÃO BRASILEIRA EM PEMBA, MOÇAMBIQUE

A missão de Inhambane expandiu para a Diocese de Pemba, ao norte de Moçambique, capital da província de Cabo Delgado, na divisa com a Tanzânia, e foi vinculada à Arquidiocese de Nampula, que tinha quase 580 mil católicos. Em 2013, o Papa Francisco nomeou para bispo dessa Diocese, o padre brasileiro Luiz Fernando Lisboa, que já trabalhava havia dez anos em missões de Moçambique e que convidou palotinos brasileiros para abrir uma frente missionária no norte do país. No segundo semestre de 2015, alguns missionários em Inhambane, a pedido dos superiores gerais da SAC, visitaram a Diocese de Pemba para observar os aspectos pastorais, humanos e administrativos do local. De acordo com Carnaval (2015), “[...] a previsão inicial de duração do Projeto Missionário Pemba é de dez anos, com formação de equipes missionárias a cada dois ou três anos [...]”. De imediato, construíram uma escola infantil, assim descrita:

[...] a escolinha é um lugar de cimento. Onde as crianças vão para sentar no chão e brincar... Muitas delas nunca viram um lápis, giz, lousa, papel, brinquedo, vão lá para brincar e ter uma refeição [...]. (CARNAVAL, 2015).

O povo da região de Pemba é muito pobre, e como a paróquia atendia em torno de 144 comunidades, distantes umas das outras,

existiam muitas dificuldades financeiras, por isso, eram dependentes de doações vindas de diversos lugares do mundo, por meio de províncias palotinas, organizações religiosas e campanhas com os fiéis, por exemplo a virtual que pede auxílio para a construção de uma escola infantil em Pemba, Moçambique (CARNAVAL, 2015).

O padre Pedrinho Geraldo Secretti, de 64 anos, missionário em Namuno, território da Diocese de Pemba desde 2016, foi entrevistado sobre a sua vivência missionária *ad gentes*, e reafirmou, para o missionário brasileiro que vai para Moçambique, a necessidade de analisar a distância entre os países, não só a geográfica, mas a cultural, porque no trabalho em missões além-fronteiras existem dificuldades para o Ocidente compreender tradições africanas, no caso, moçambicanas. Sobre a primeira impressão da região, informou:

O difícil não é sair daqui [Brasil]; o difícil é entrar na cultura, na vida do povo [moçambicano], é entender seus costumes [...] É um mundo bem diferente e estou tentando entender, se adaptar, aculturar com eles. Entender o universo religioso e cultural do povo. Sinto-me desafiado a conhecer cada vez mais o povo [...]. (SECRETTI *apud* VANZETO, 2018).

Segundo seu depoimento, os missionários brasileiros brancos são bem recebidos nas missões moçambicanas pelo fato de o Brasil não ter sido potência colonizadora. Discorrendo sobre a cultura moçambicana, percebeu a importância de dois fatos culturais: primeiro, a rigidez da tradição – “foi assim, vai ser assim”. Qualquer mudança que você queira fazer é uma dificuldade terrível” –; o segundo diz respeito ao controle do Estado sobre as pessoas – “para ser professor ou outra função é necessário ter a carteirinha do partido”. Diante disso, com essa forma de pensar e agir, questiona-se: “como trabalhar os valores evangélicos?” (SECRETTI *apud* VANZETO, 2018).

## A REDE PALOTINA DE INTERLIGAÇÃO ENTRE SUAS MISSÕES AFRICANAS

Os palotinos construíram uma rede de interligação entre suas missões no continente africano enviando estudantes para vários países. Por exemplo, os seminaristas da região da Sagrada Família utilizavam três casas de formação fora desse território. Estudam postulando e filosofia no centro palotino de formação Genezaré, em Keshero, e no seminário de D. Busimba, em Buhimba-Goma, Congo, com outros estudantes vindos de Ruanda e Costa do Marfim, e o período introdutório é feito na cidade de Butare, Ruanda. Muitas vezes continuam a formação em Camarões.

Desde sua expansão para o território alemão, polonês e outras regiões do mundo, a SAC sabia que não poderia radicar-se em cidades africanas sem investir em vocações junto à população nativa. Com esse objetivo, o de preparar grupos de formadores capazes de assumir a responsabilidade pelos estudos dos candidatos vocacionais, organiza anualmente o Encontro de Formadores Palotinos da África. O 10º Encontro discutiu o postulado e o período introdutório, em 2009, em Yamoussoukro, na Costa do Marfim. O encontro seguinte aconteceu em Ruanda, Congo.

Buscando promover um enraizamento efetivo de suas ações, abriram casas de formação em várias missões na África, num processo de africanização das estruturas eclesiais.

Destacamos alguns exemplos de ações pela África. Em Camarões, no centenário da Igreja Católica, em 1990, os palotinos abriram o seu primeiro local de formação, a Casa Henrique Vieter; quatro anos depois, foi ordenado um palotino camaronês, padre Thaddée Mboch.

Na década de 2010, foi estabelecida uma nova casa para o período introdutório, atendendo aos palotinos da língua francesa

(ETOUNDI, 2014). Desde sua chegada em Ruanda, em 1973, abriram na capital Kigali o primeiro noviciado, que depois em 1985, foi transferido para a casa de formação em Butare, local onde recebem noviços de Camarões, Congo, Costa do Marfim e Nigéria. Em 2009, no Congo, fundaram a casa dos seminaristas palotinos e ampliaram o centro palotino de formação, em Keshero. Na cidade de Merrivale, na África do Sul, o Centro de Formação Sacerdotal de estudantes de Filosofia e Teologia possuía, no processo de interligação, em 2012, quatro formadores palotinos da África do Sul, do Camarões, do Malawi e do Brasil, os quais auxiliavam 30 alunos, vindos de 5 países africanos da língua inglesa. Também em 2012, 28 alunos fizeram profissão de fé temporária, e em Step-Aside, George, lugar do noviciado, contavam com 6 noviços e 3 coirmãos.

Na paróquia Rainha dos Apóstolos, na cidade de Nangwa, Tanzânia, em 2009 um estudante professou a consagração perpétua. Na casa do postulante, em Gallapo, foram formados 5 novos postulantes (ARTUR, 2010). Em Nairóbi, Quênia, a casa de teologia contava com 11 seminaristas.

No intuito de africanizar suas estruturas, as irmãs palotinas criaram noviciados específicos. Na África do Sul, em 1970, na região de Filipos, surgiu um lugar para meninas não brancas, a Casa de Palotti. Na cidade ruandesa de Ruhango, funcionava um noviciado onde fizeram os primeiros votos perpétuos, em 1993, três jovens nativas. Por meio de um noviciado interligado entre algumas regiões, no ano de 2010, as irmãs palotinas organizaram em Butare um encontro de formação entre os noviciados. Participaram do evento: irmãs missionárias do Apostolado Católico (duas de Ruanda), padres de Schoenstatt (três da República Democrática do Congo e quatro de Burundi) e palotinos (seis de Camarões, cinco de Ruanda, dois do Congo, dois da Nigéria e um da Costa do Marfim) (UZABUMWANA, 2010).

Devido ao surgimento de vocações à vida religiosa e, fazendo jus à dimensão educacional das missões, para aumentar sua influência nos locais e africanizar a congregação, os palotinos brasileiros construíram o Seminário São Vicente Pallotti, em 2013, resultado de ajuda das paróquias espalhadas pelo mundo, principalmente de uma nos Estados Unidos. Esse local de estudos, assim como todos da SAC, oferece, além do trabalho espiritual, desenvolvimento intelectual e comunitário. O seminário, cuja direção era do padre Jurandir Goulart e do diácono Ivanildo M. da Costa, ambos brasileiros, atraiu a juventude por meio das atividades pastorais, esportivas e culturais, de encontros informais e de missas vocacionais, fato comprovado pela existência de 22 jovens moçambicanos em processo de formação: oito no Seminário, sete no Postulado, três no Noviciado e quatro na Filosofia e Teologia na Faculdade Palotina de Santa Maria, no Rio Grande do Sul (RAINHA, 2014).

Na esteira da interligação entre missões, em Arusha, na Tanzânia, estudavam filosofia alguns seminaristas moçambicanos, acompanhados pelo padre brasileiro Paulo Jair dos Santos,<sup>13</sup> que explicou:

Iniciamos o novo ano [...] (2015-2016) no Seminário Filosófico de Arusha [...] temos 11 seminaristas: 07 de Moçambique, 01 da Uganda, 01 da Tanzânia e 02 do Quênia. (SANTOS, 2016, p. 4).

Em 2017, o professo perpétuo Eusébio Gastão Mauaie, que formara-se em Teologia no Brasil e estagiara na paróquia Nossa Senhora do Amparo, em Quissico, foi ordenado como primeiro palotino moçambicano da província Nossa Senhora Conquistadora de Santa Maria (FACCO, 2017). Outro seminarista, um professo temporário,

<sup>13</sup> Testemunho: “estou há sete anos em Moçambique [...] estava trabalhando no Seminário São Vicente Pallotti [...] onde construímos o espaço para nossos dezesseis seminaristas [...] sete vão [para] estudos na Tanzânia e [vou] acompanhá-los [...] a Teologia irão fazer no Brasil” (ANIMAÇÃO, 2014).

fazia estágio na paróquia Maximiliano Kolbe, de Inharrime e, em 2017, terminou o curso de Teologia na Faculdade Palotina de Santa Maria (Fapas). No Brasil, havia mais um moçambicano estudando Teologia, e outro terminando o curso de Filosofia. Portanto, no total, eram 15 moçambicanos na vida religiosa palotina, contabiliza o padre Igor.

Para os brasileiros, no entender do padre Paulo Jair (SANTOS, 2016), as razões para desenvolver vocações nativas resumem-se a formar pessoas para evangelizar na língua local, criando bases para as missões, que vivem dificuldades para manter uma equipe missionária estável. Dentre os vários obstáculos e limites, citamos os problemas de saúde, principalmente, a malária – muito frequente em África – e a barreira linguística, evidenciando a necessidade de aprender as línguas locais, para melhorar a comunicação com o povo, especialmente das comunidades do campo. Há também os perigos de assalto nas estradas

Apesar das dificuldades, os palotinos e palotinas continuam seu trabalho de formação de padres nativos, porque sabem que precisarão de religiosos locais, porque presumem que nem sempre existirão pessoas dispostas a serem missionários além-fronteiras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os diversos encontros da congregação na África revelaram a força e a extensão de suas missões. No ano de 2015, em Arusha, na Tanzânia, aconteceu o II Encontro Continental dos Superiores Maiores Palotinos na África. Participaram os superiores africanos, o reitor-geral, o conselheiro-geral e o secretário-geral das missões que visitaram o seminário de Filosofia da cidade, apresentado como uma comunidade internacional e multicultural. No encontro, propuseram

algumas estratégias para abertura de novas missões e expuseram suas esperanças e desafios da formação no continente africano. No final, aprovaram 21 decisões e recomendações, entre elas: incentivo à abertura de novas missões no Malawi, Uganda e Burkina Faso, e elaboração de diretrizes para a formação palotina, destacando o período introdutório anglófilo na África do Sul, onde os estudantes poderiam aperfeiçoar o inglês.

O III Encontro Continental dos Superiores Maiores Palotinos da África, aconteceu em março de 2017, na capital do Camarões, com 350 membros, entre padres, irmãos e seminaristas. O conselheiro-geral e secretário-geral para as missões afirmaram a necessidade de continuar com a formação de africanos para atuar nos conselhos evangélicos, respeitando as culturas existentes na África, e que precisavam buscar recursos locais para o crescimento da congregação palotina naquele continente, afora as ajudas internacionais.

Resta-nos ressaltar que os palotinos adquiriram fundamental importância na Alemanha e na Polônia, atuação iniciada pelo padre alemão Henri Vieter. No que se refere à África, notamos que, pouco a pouco, de região a região, os palotinos abriram missões em diversos países e, em 2017, estavam presentes em 13 territórios: Camarões, Nigéria, África do Sul, Ruanda, Tanzânia, Quênia, Costa do Marfim, República Democrática do Congo, Moçambique, Zâmbia, Malawi, Burquina Faso e Uganda.

## REFERÊNCIAS

ANIMAÇÃO Vocacional Palotina em Moçambique. *Revista Rainha dos Apóstolos*, ed. 1073, dez. 2014. Disponível em <http://digital.revistarainha.com.br/missoes-palotinas/animacao-vocacional-palotina-em-mocambique>. Acesso em outubro de 2014.

APOSTOLADO DO ORATÓRIO. 10 anos de Apostolado do oratório no coração da África. Apostolado do Oratório, São Paulo, 6 jun. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2YMK1Ld>. Acesso em: 16 abr. 2018.

ARTUR. Atividade missionária na Tanzânia. *Palotinos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 24 jun. 2010. Disponível em: <https://bit.ly/38bN6aI>. Acesso em: out. 2017.

BRASIL CRESCE COMO “EXPORTADOR” DE MISSIONÁRIOS CRISTÃOS. BBC, [s. l.], 2012. Disponível em: <https://bbc.in/3dNfGRi>. Acesso em: dez. 2014.

CARNAVAL, Beatriz R. Construção de uma escola infantil em Pemba-Moçambique. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2YKCmxj>. Acesso em: nov. 2017.

CARVALHO FILHO, Sílvio de Almeida. *Angola: história, nação e literatura (1975-1985)*. Curitiba: Prismas, 2016.

DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

ECCLESIA IN AFRICA. Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos: “A Igreja na África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000”, Vaticano, 1994. Disponível em: <https://bit.ly/2YGfjnh>. Acesso em: maio 2017.

ETOUNDI, Jean Bertrand. Dom Henrique Vieter, apóstolo fundador da Igreja Católica em Camarões. *Palotinos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 24 set. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3i75yWK>. Acesso em: 8 jan. 2016.

FACCO, Casimiro. Ordenação sacerdotal de Eusébio Gastão Mauaie. *Informativo Palotino, Sociedade do Apostolado Católico*, Santa Maria, RS, ano XXVIII, ed 07, p.5-6, set 2017. Disponível em [https://issuu.com/revistarainha/docs/informativo\\_palotino\\_setembro\\_2017](https://issuu.com/revistarainha/docs/informativo_palotino_setembro_2017). Acesso em 10 out 2017

GIULIANI, Maria (Org.). Jardim de Infância do Divino Amor. Inharrime – Moçambique – 6 de setembro de 2014. *Revista Triênio 2012 -2015*. Histórico Fotográfico do triênio 2012- 2015. Congregação das Irmãs do Apostolado Católico, Província São Vicente Pallotti, Tatuapé, São Paulo, p. 39, 9 de out 2015. Disponível em [https://issuu.com/palotinas/docs/revista\\_trienio\\_2012\\_2015](https://issuu.com/palotinas/docs/revista_trienio_2012_2015). Acesso em: dez 2015

GONZAGA, Polyana. As mulheres são a maioria entre missionários católicos brasileiros no exterior. *Mundo e Missão*, Aparecida, 30 out. 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2VqUytr>. Acesso em: 18 jan. 2016.

GOULART, Jurandir. Pastoral da Juventude na Diocese de Anhambane. *Rainha dos Apóstolos*, Porto Alegre, n. 1.066, 2 jun. 2014.

HISTÓRIA DA Diocese. Centro de Promoção Humana do Guiúá, Inhambane, [s. d.], [2013]. Disponível em: <https://bit.ly/2BKpVby>. Acesso em: 14 ago. 2014.

KOT, Anna. First profession of first Cameroonian sisters. *Pallottine Missionary Sisters*, Rome, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2Ab9xjU>. Acesso em: dez. 2017

M'BOKOLO, Elikia. Missão e escola, instrumentos da colonização. In: M'BOKOLO, Elikia. *África negra*. História e civilizações. Salvador: EDUFBA: Casa das Áfricas, 2011. p. 503-521. (Do Século XIX aos Nossos Dias, t. 2)

MBEMBE, Achille. *África insubmissa*. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Ramada: Edições Pedagogo; Luanda: Universidade Agostinho Neto, 2013.

MORIER-GENOUD, Eric. As relações entre a igreja e o Estado depois da independência: nuances, discórdias e perspectivas. *Canal*

*de Moçambique*, Maputo, n. 10, 12 set. 2012. Disponível em:  
<https://bit.ly/387O9Zz>. Acesso em: out. 2014.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção da África – gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda: Edições Mulemba, 1988.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. *In: BOAHEN, Albert Adu (ed.). História geral da África – tomo 7: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. p. 591-624.

ORSOLIN, Gilberto. Apresentação de Pe. Gilberto Orsolin. *Missões SAC*, [s. l.], n. 2, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/38dh8v4>. Acesso em: 11 nov. 2014.

PALEARI, Giorgio. As missionárias e os missionários brasileiros além-fronteiras. *Rede Latino americano de missiólogos e missiólogas*, Curitiba, 2001. Disponível em: <https://bit.ly/2VoSHFO>. Acesso em: 16 jan. 2015.

PAULETTI, Camillo. Experiência missionária no Moçambique. *Missões*, São Paulo, 13 dez. 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3g7KEVw>. Acesso em: 1 nov. 2014.

RAINHA dos Apóstolos (Revista). Porto Alegre. ed. 1072, 23 dez. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/30woreH>. Acesso em: 2 jan. 2015.

ROSE, Dominika. *Esboço das irmãs missionárias palotinas*. Roma, 1970-1971. (manuscrito). Disponível em: <https://bit.ly/2ZkQYII>. Acesso em: 1 nov. 2017.

SANTOS, Patrícia Teixeira. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SANTOS, Paulo Jair. Retiro de abertura do ano acadêmico 2016-2017 no seminário de Arusha-Tanzânia. *Informativo Palotino*,

Santa Maria, ano 27, ed. 8, p. 4-5, 2016. Disponível em <https://bit.ly/38djtGm>. Acesso em: 13 mar. 2016.

STAWICKI, Stani. O nascimento de uma nova entidade palotina na África. *Palotinos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 8 dez. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2ZgIs7r>. Acesso em: nov. 2016.

TSHIBANGU, Tshishiku; AJAYI, J. F.; SANNEH, Lemim. Religião e evolução social. In: MAZRUI, ALI A.; WONDJI, Christophe (ed.). *África desde 1935*. 2 ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. p. 605-629. (História Geral da África, v. 8).

UZABUMWANA, Romualdo. Internoviciado palotino-schönstatt, em Butare, Ruanda. *Notícias palotinas da África*, São Paulo, 24 abr. 2010. Disponível em: <https://bit.ly/31nfVzO>. Acesso em: abr. de 2018.

VANZETO, Judinei. Padre Pedrinho Secretti fala sobre a missão em Moçambique. *Pallotti*, Santa Maria, 19 jan. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2ZgFvxE>. Acesso em: 16 abr. 2018.

# **ESTRATÉGIAS RETÓRICAS PARA MANUTENÇÃO MISSIONÁRIA NO BRASIL E EM MOÇAMBIQUE**

Delcides Marques

Cássia Regina Souza de Queiroz

Em linhas gerais, o presente artigo evidencia certos mecanismos retóricos utilizados por missões e missionários para obtenção de apoio na implementação ou continuidade de atividades sociais e evangelizadoras em campos missionários. O foco comparativo desta investigação preliminar trata de contextos missionários brasileiros e moçambicanos. É preciso esclarecer desde o início que não está em questão fazer um estudo sobre o missionário em campo, mas priorizaremos os argumentos empregados por missões e missionários sobre seus lócus de atuação, e como esses recursos retóricos pretendem acionar apoio por parte de igrejas e fiéis. Essa preocupação missionária está relacionada fundamentalmente (mas não exclusivamente) com a manutenção financeira do projeto evangelizador.

Costuma-se dizer que há um conjunto de ações que torna possível a missão. Pode-se fazer orações para o sucesso missionário. É também possível se tornar um missionário e dedicar a vida para a evangelização. Outra possibilidade é a de ser um entusiasta de missões. Há ainda a opção de oferecer ajuda financeira.

Com isso, a manutenção de missões não está implicada apenas a questão econômica, ainda que seja imprescindível. Como diz Queiroz (1998, p. 161), um autor de obras de orientação sobre missões protestantes: “Para conseguir bom êxito no sustento da obra missionária é preciso, além de oração, dinheiro para cobrir as despesas”.

A manutenção financeira da empresa missionária é primordial. A necessidade de apoio garante a realização do feito evangelizador, particularmente no que tange à subsistência material do missionário, desde a alimentação e transporte, até a realização dos empreendimentos sociais e religiosos: escolas, hospitais, hortas, bibliotecas e templos que são costumeiramente mantidos por ações missionárias.

Em nosso caso, não avaliaremos se os recursos obtidos são suficientes, nem investigaremos como os auxílios logrados são utilizados na missão. Nossa atenção se volta apenas para uma questão que norteará o texto: dentre os argumentos utilizados para obtenção de apoio, quais deles funcionam como caracterizadores do campo missionário? Mostraremos que tais descrições passam pela ideia de “falta”, não apenas no sentido espiritual, mas inclui aspectos sociais e espaciais. Em termos gerais, nossa suspeição se dirige para o conceito de ruralidade que eles mobilizam, e que funciona como parte fundamental da estratégia retórico-imagética manipulada para afetar a sensibilidade de possíveis apoiadores.

Para tanto, o percurso do texto seguirá três passos: num primeiro momento, lidaremos com as missões protestantes no Brasil, desde sua chegada até algumas de suas atuais incursões no meio rural; depois, veremos um breve histórico do protestantismo em Moçambique, acompanhado de tópicos de sua atualidade; por fim, faremos alguns apontamentos comparativos dos resultados obtidos.

## MISSÕES PROTESTANTES NO BRASIL

No Brasil do século XIX, período de estabelecimento do protestantismo no país, o seu culto foi promovido principalmente por missões norte-americanas. Tais cultos não exigiam demasiados gastos com construção e manutenção de templos por parte dos fiéis. O custo mais comum se destinava à hospedagem de pastores e missionários que, às vezes, desembarcavam nessas terras. Mesmo assim – e até mesmo por isso –, há registros de que nessa época grandes investimentos americanos foram dedicados à obra missionária no Brasil (MENDONÇA, 1995). De fato, a dependência se manteve diretamente por mais de um século. Tanto que, em meados da década de 1960, as igrejas brasileiras ainda tinham muito a fazer para alcançar completa independência financeira em relação às igrejas mães estadunidenses (LÉONARD, 1963).

Embora tenham ocorrido tais investimentos estrangeiros nas missões brasileiras durante a segunda metade do Oitocentos, o missionário que abriu o protestantismo no interior do Brasil, conquistando indivíduos e famílias inteiras, foi o brasileiro José Manoel da Conceição, que se converteu ao protestantismo e ganhou fama de “padre protestante”, vivendo como pregador solitário durante quatro anos. Conta-se que Conceição morreu após uma longa caminhada a pé, por não ter dinheiro para seguir de trem (LÉONARD, 1963). Isso mostra que os recursos financeiros eram, sobretudo, voltados para os estrangeiros missionários no Brasil.

Em relação ao aspecto rural da missão, segundo a visão de Mendonça (1995), importante sociólogo da religião, o protestantismo no Brasil teve como berço o contexto rural da região centro-oste. O início das atividades protestantes só foi possível após o Tratado de Comércio e Navegação com a Inglaterra (1810), que permitiu, apesar de muito restrito, o culto protestante. As missões chegaram

principalmente após a Independência, e depois da Proclamação da República veio a expansão irrestrita dos cultos.

Ainda em meados do século XIX, a nova religião que começava a ser anunciada era recebida pela maioria do clero brasileiro das vilas sertanejas com curiosidade e sem grande preocupação. O Estado e a Igreja não se levantavam oficialmente contra o protestantismo. Em geral, porque a atuação missionária se dava em regiões rurais ou pequenas cidades do país.

Em particular, a zona rural estava mais distante da influência da Igreja católica, e como os protestantes não encontraram muito espaço nos centros urbanos para se inserir, acabaram focando nessas áreas mais afastadas. Diante disso, a evolução do protestantismo dependia da alfabetização de seus adeptos, em especial, das crianças, dando início à fundação de várias escolas agrícolas. A ação educativa dos colégios tinha como meta uma civilização cristã, segundo o liberalismo europeu e norte-americano.

Depois desse breve apontamento histórico, vejamos agora como a relação entre missões e pedido de ajuda se articulam na atualidade. O foco dar-se-á sobre recentes trabalhos de evangelização realizados no Nordeste do Brasil, analisando a retórica usada nas comunidades rurais dessa região. Para isso, foram elencados alguns relatos de missionários encontrados em cinco diferentes páginas da internet: Missão, Esperança e Fé; Blog Veredas Missionárias; ABS Vida; Lagoinha; e Instituto Livre Ser. Eles serão recuperados de forma bastante breve, com o intuito de indicar pontos em comum em diferentes ações missionárias.

## **Missão, Esperança e Fé**

O missionário Luciano Costa (2019), em seu depoimento publicado no site Missão, Esperança e Fé, considera os sertanejos um povo ainda não alcançado, afirmando que há, por parte da Igreja,

uma ausência de compromisso em evangelizá-los. Ele diz que a melhor forma de envolver os sertanejos é com obreiros formados no próprio contexto do sertão. Trabalhando no Rio Grande do Norte, Costa (2019) explica que muitas igrejas preferem investir nos grandes centros urbanos para se expandirem e que, devido ao penoso acesso e às precárias condições de habitação, torna-se difícil o missionário escolher ir para comunidades afastadas desses centros. Segundo o missionário, o sertanejo é resistente ao evangelho, com uma fé sincrética, repassada de forma folclórica, tradicional, como uma herança de seus antepassados que não pode ser desonrada. Como exemplo, indica o festejo junino, esclarecendo que o São João não é citado como um santo que realiza milagres, embora seja o mais “festejado”, com sua típica comemoração, da qual até mesmo quem não crê nele como santo participa. Dessa forma, Costa (2019) relata que as cidades do sertão têm sido classificadas como “resistentes” ao avanço da igreja evangélica devido à idolatria, constatando que na zona rural nordestina menos de 0,1% da população é crente.

### **Veredas Missionárias**

No blog Veredas Missionárias, Josenildo Virgolino de Lima (2012) comenta que o evangelho adentrou os sertões por meio do trabalho de gente sofrida e corajosa, pois as viagens eram difíceis pelas estradas de barro, em caminhões ou a cavalo. Havia inclusive uma resistência ao evangelho, e as pregações eram realizadas nas feiras, nas ruas, nos sítios, em meio a frequentes perseguições da Igreja Católica. Por esses motivos, muitos lugares ficaram sem ser alcançados, principalmente na zona rural.

Lima (2012) traz à memória as imagens de um horizonte com o sol, a silhueta de um pé de cacto e um vaqueiro magro em seu cavalo. Esta figura é recordada com pesar por não ser mais encontrada no sertão dos dias atuais. Segundo ele, hoje os prostíbulos

dão lugar à prática libertina do sexo por adolescentes, e as pessoas são usadas pelos poderes políticos que se apropriam indevidamente de verbas que deveriam ser destinadas para o benefício do povo. Os trabalhadores rurais são vistos como “objeto esquecido” pelo poder público, apesar de serem pessoas com talentos, “[...] sedentas de Deus mesmo vivendo no meio de uma grande idolatria, como que perdidos dentro desses campos [...]”, relata Lima (2012).

O blog apresenta o sertão modificado pela pós-modernidade. Os aparelhos de televisão reduzidos em seu tamanho, a roupa de banho das mulheres, também reduzida, “quase desapareceu”. A maioria das cidades pequenas possui uma *lan house* e um número considerável de casas possui antena parabólica. Em alguns lugares há buracos no asfalto, mas o acesso é possível. A população costuma utilizar aparelho de celular, os cavalos foram substituídos pelas motos, inclusive sendo usadas por vaqueiros tangendo o gado. Algumas cidades também possuem cursos de graduação.

Nos tempos modernos, o missionário afirma encontrar, com facilidade, sertanejos que vivem “rezando” para Deus. Todavia, aponta a escassez de recursos e o grande peso espiritual como fatores que contribuem decisivamente para a apatia de muitos ministérios nas igrejas sertanejas. Ao citar o exemplo da zona rural de Petrolina (Pernambuco) e Juazeiro (Bahia), que juntas somariam 105 mil pessoas, Lima (2012) chama os fiéis a uma vida de serviço à Cristo nos campos do sertão do Nordeste.

## **ABS Vida**

A Agência Evangélica de Busca e Salvação (conhecida como ABS Vida) é uma missão que é definida em sua página virtual como

evangélica, brasileira, que serve a Jesus em comunhão com igrejas evangélicas tradicionais e pentecostais.

A ABS Vida tem como missão:  
**Anunciar** o Evangelho do Senhor Jesus  
**Incentivar** o evangelismo  
**Apoiar** de forma prática os evangelizadores.  
(ABS Vida, “Quem somos”).

Em seu endereço eletrônico, a agência publicou uma carta sem identificar o nome da missionária (há apenas a seguinte informação: “Missionária do sertão do Estado da Paraíba”) que a escreveu por ocasião de um trabalho que estava desenvolvendo na zona rural do sertão paraibano (ABS Vida, “Testemunhos de evangelismo, lista 5”). Apesar de não nomear especificamente o local, ela apresenta algumas informações: “Cidade do Estado da Paraíba, pouco mais de 6.000 habitantes, apenas 2,9 % evangélicos - Censo IBGE 2000”. A missionária menciona estar muito preocupada com a falta de material para realizar as atividades com as crianças, dizendo que, no sertão, a maioria dos missionários “vive pela fé”. Onde a missionária trabalha não há carro, e muitos de seus vizinhos precisam andar quilômetros para buscar água potável. Dessa maneira, ela solicita o envio de kits de evangelização de adultos e crianças, orando para que muitos possam contribuir com esse ministério.

## Lagoinha

Muradas (2014), escrevendo para o site Lagoinha, informa que, em 2017, 32 missionários foram enviados ao sertão de Pernambuco e do Ceará, para trabalhar em duas cidades: São José do Belmonte (PE) e Mauriti (CE). Após desembarcar em Petrolina (PE), seguiram de ônibus até São José do Belmonte, chegando à missão Fonte no Deserto, onde foram recebidos por voluntários da Igreja Presbiteriana do Brasil de Belmonte (IPBB). A missão Fonte no Deserto iniciou suas atividades em 2001, a partir da construção de

seu espaço físico, que ocorreu principalmente por meio de doações de irmãos estrangeiros.

Em Fonte do Deserto, os missionários realizaram atividades que incluíam reencontros com algumas pessoas que haviam sido visitadas em 2013. Em seguida, partiram para o Ceará, onde convidaram os moradores de Mauriti para um culto. Muitas pessoas atenderam ao convite, o que alegrou a equipe porque, segundo Muradas (2014), nesses locais a população não costuma se envolver em eventos evangélicos. Apesar da observação, Muradas salienta que muitos sertanejos aceitaram Jesus como Senhor e Salvador de suas vidas.

## **Missão Livres**

Na página de notícias da Missão Livres, a evangelização do sertão é apresentada como um desafio de evangelismo e implantação de igrejas, especialmente na zona rural. Segundo a perspectiva do Instituto, a ruralidade sertaneja é retratada como o contexto brasileiro que apresenta

[...] os piores índices sociais, tais como: analfabetismo, desnutrição, evasão escolar, renda familiar muito baixa, falta de assistência médica e odontológica, entre outros (Missão Livres, “A missão é de todos”).

Fala-se de uma urgente necessidade de superar o desafio para alcançar, com uma “ação radical”, o povo sertanejo e sua ruralidade, que espera

[...] as boas novas de amor, de paz e de redenção espiritual através da evangelização, de discipulados, grupos familiares, ajuda comunitária, trabalhos com crianças, impactos evangelísticos, apoio de missionários (Instituto Livres, “A missão é de todos”).

Os exemplos, cada um a seu modo, destacam as intempéries do campo missionário. A Missão, Esperança e Fé, por meio do depoimento do missionário Costa (2019), destacou as precárias condições de habitação e a idolatria. Lima (2012), no blog Veredas Missionárias, falou de dificuldade nas estradas de barro e na resistência ao evangelho. Numa carta missionária publicada pela ABS Vida, há queixa de falta de material para atividades com crianças e cita a dificuldade com transporte (ABS Vida, “Testemunhos de evangelismo, lista 5”). Muradas (2014), escrevendo para o site Lagoinha, exalta as doações estrangeiras para construção do espaço missionário. Ele indica ainda que a população não se envolve com as “coisas do evangelho”. Em notícia do Instituto Livre Ser, reafirma-se a ruralidade como detentora dos piores índices sociais, o que justifica a presença da missão.

Tendo em vista as retóricas mencionadas, utilizadas no Brasil, no próximo tópico trataremos das missões protestantes em Moçambique. Desse modo, ao final, será possível fazer um breve balanço comparativo entre os dois países no que tange aos desafios do campo missionário, que recorre ao escopo dos interesses de obtenção de apoio para a realização da obra missionária.

## MISSÕES PROTESTANTES EM MOÇAMBIQUE

Tal como no Brasil, o século XIX também é emblemático para o caso missionário protestante no continente africano. As potências europeias buscavam modificar, segundo a filosofia colonial, as práticas culturais que encontraram nos países africanos. Amparados no velho objetivo de “civilizar” a África, valiam-se de ações que eram fundamentais para os governos e até mesmo para as agências missionárias da Europa. Assim, estava posto o argumento para angariar apoio financeiro para as missões (KPUGHE, 2017).

Vejam os mais de perto o caso moçambicano. O protestantismo se fez presente a partir do século XIX, sendo mais efetiva sua ação no sul do país, principalmente em Lourenço Marques, hoje Maputo, e Inhambane. Antes das missões denominacionais, a partir de 1870, houve a presença de missionários viajantes, tais como o escocês David Livingstone (1813-1873), médico, explorador e missionário que atravessou a região da Zambézia, registrando informações sobre o local. Seus escritos constituem fonte documental bastante importante por serem “[...] o primeiro relato pormenorizado a respeito do interior e dos assentamentos afro-portugueses situados na Zambézia” (NEWITT, 1997 [1995], p. 259). Vejam suas próprias palavras, proferidas na Universidade de Cambridge em 1857:

Peço que dirijais a vossa atenção para a África. Sei que dentro de poucos anos estarei longe desse país, que se encontra hoje aberto. Não o deixeis fechar-se de novo! Volto à África para tentar manter aberta uma via para o comércio e para o cristianismo. Continuai a obra que eu comecei. A vós a entrego [...]. (LIVINGSTONE *apud* NEIL, 1989, p. 324).

As velhas relações entre religião e dominação colonial aparecem na fala do missionário por meio da articulação entre comércio e cristianismo, o que vale ser explorado (COMAROFF, 1991). Nessa história das missões na África que contemplaria as relações entre missões e comércio, bem como o suporte colonial envolvido, valeria muito a pena explorar com mais cuidado os meios utilizados e as fontes de obtenção de dinheiro pelas missões protestantes. No caso de David Livingstone, seus livros relatando as aventuras na África lhe deram retorno financeiro e prestígio. Na época, a obra mais reconhecida e vendida foi *Missionary travels and researches in South Africa*, publicado em 1857.

Mas voltemos à chegada das missões a Moçambique. A primeira e mais reconhecida missão foi a Suíça Romande (NEWITT, 1997 [1995], p. 380), seguida pela Comissão Americana das Missões Estrangeiras, Igreja Episcopal Metodista e Metodista Livre. Por fim, vieram os wesleyanos, batistas e anglicanos. As igrejas africanas independentes, surgidas como ramificações do protestantismo recém-chegado foram principalmente a Igreja Episcopal Metodista Africana e outras igrejas filiadas ao wesleyanismo (MAXWELL, 1999; NEWITT, 1997, p. 381).

Apesar disso, o catolicismo era politicamente dominante. Durante o período colonial, a Igreja Católica teria recebido diversas benesses do governo. Em Maputo, o favoritismo foi concomitante ao desprestígio sistemático de protestantes, muçulmanos e adeptos dos cultos tradicionais, sendo todos meramente tolerados (MUSSÁ, 2001, p. 114).

As missões católicas receberam a responsabilidade pela formação de uma “elite nativa” nos moldes de um projeto “assimilacionista”, cujo foco era basicamente a expansão do uso do português e a formação de um pequeno quadro de técnicos intermediários aptos para a manutenção do sistema. Mesmo assim, havia alguma complacência em relação aos protestantes, que, ainda que sem o mesmo privilégio dos católicos, também receberam a responsabilidade por um número razoável de escolas primárias comuns (NEWITT, 1997, p. 382 et seq. e 414 et seq.). Assim, as missões católicas e protestantes acabaram contribuindo para a formação de indivíduos que vieram a compor movimentos de libertação nacional. Os dois principais líderes da revolução moçambicana foram educados em missões: Eduardo Mondlane numa missão presbiteriana suíça e metodista americana; e Samora Machel numa escola da missão católica, apesar de ter sido criado na tradição das igrejas independentes africanas, todas localizadas no sul de Moçambique (MATSINHE, 2001; CRUZ E SILVA, 1992; NEWITT, 1997; AGADJANIAN, 1999).

Contudo, após 1975, com a Independência, e sob os auspícios da Frente para a Libertação de Moçambique (Frelimo), as agências religiosas foram desvalorizadas diante de um Estado laico e de bandeira marxista-leninista. O catolicismo, que antes era beneficiado pela política colonial, foi marginalizado devido ao seu vínculo com esse passado.<sup>1</sup> Os cultos tradicionais, que já não contavam com benesses oficiais, continuaram sendo desmerecidos ao serem tomados como práticas obscurantistas, apesar de serem praticados pela maioria da população. Repressão semelhante pesou sobre o islamismo e o protestantismo. Contudo, mesmo diante de condições adversas, as religiões sobreviveram de modo intrigante e instigante (MUSSÁ, 2001).

Fato é que, nas últimas décadas, tem havido considerável investimento missionário brasileiro na África. E Moçambique não é exceção.<sup>2</sup> Tal desdobramento evidencia o potencial missionário brasileiro que é apresentado por entusiastas de missões com a expressão: “O Brasil é celeiro missionário”. Ela destaca uma responsabilidade missionária e o crescimento protestante no Brasil. Seus enunciadores defendem que, se houve um tempo no qual o país era carente de presença missionária estrangeira, agora é dele que devem sair missionários para todos os povos necessitados de pregação do evangelho. É certo que houve um tempo em que protestantes eram raros no Brasil. Contudo, a partir do século XIX, como vimos, teria ocorrido a sua efetiva inserção, por meio de imigrantes e missionários que aportaram no país.

Vejamos agora a atuação de missões brasileiras em Moçambique, para entendermos as imagens de África que os missionários possuem, de modo que, depois, faremos uma comparação

---

<sup>1</sup> Os católicos, mesmo ligados à administração colonial, tiveram exceções que não podem ser ignoradas. Caso do bispo da Beira e de Nampula (THOMAZ, 2001; CABAÇO, 2007, p. 308 et seq.).

<sup>2</sup> Para um apurado estudo sobre a atuação missionária batista em Moçambique, incluindo questões de manutenção da missão e concepções de campo de evangelização por esses missionários, ver Moreira (2019).

com as imagens do Nordeste que apareceram nos relatos citados anteriormente. Assim, vamos apresentar informações obtidas em cinco páginas virtuais de grupo missionários brasileiros protestantes que atuam na África.

### **Junta de Missões Mundiais**

A Junta de Missões Mundiais (JMM) é uma organização missionária da Convenção Batista Brasileira e com atuação em mais de 90 países. Ela foi criada em 1907 e desde o início a sua atuação consiste na expansão do trabalho missionário além das fronteiras do Brasil. Em notícia, voltada para Guiné-Bissau, assinada por Stellet (2017) – estudante de jornalismo e colaboradora de reportagens no site da JMM – e acompanhada de entrevistas com o missionário José Roberto, cuja atuação é voltada para o atendimento clínico a gestantes e crianças, aparece a seguinte assertiva do missionário:

As comunidades recebem com alegria estes atendimentos e palestras, pois na maioria destes lugares o serviço de saúde mais próximo fica muito distante do lugar onde vivem. E quando há, não é oferecido com o mesmo amor e carinho que temos por eles. (JOSÉ ROBERTO *apud* STELLET, 2017).

Não pretendemos aqui, e seria um disparate fazer diferente, desqualificar a atuação missionária no sentido das ações sociais e atendimentos diversos promovidos na África. De fato, poder-se-ia indicar muitos méritos propiciados pela atuação social de missionários ali, mas não será esse o foco da presente reflexão.

De todo modo, é curioso que a noção de distância seja tomada como parte da explicação da carência do povo atendido por José Roberto. A distância é usada como qualificadora do espaço rural.

Distância em relação à cidade, numa relação de afastamento do extremo oposto, onde os serviços existem.

A JMM atua, entre outras coisas, com o cuidado infantil, sendo escola e saúde prioridades sociais da atividade missionária. Em seu site, há imagens de crianças africanas apresentadas como carentes de atendimento (SOARES, 2019). Parte da convocação e comoção missionária passa pelo reconhecimento de que as crianças africanas carecem de Deus e de cuidados sociais.

### **Jovens com uma Missão**

Outra página missionária interessante é mantida por uma organização chamada Jovens com uma Missão (Jocum). Fundada em 1960 e chegando ao Brasil em 1975, a Jocum se define como “[...] um Movimento internacional e interdenominacional, empenhado na mobilização de jovens de todas as nações para a obra missionária” (JOCUM, 2009a). Atualmente, cerca de 1.500 de seus missionários brasileiros trabalham integralmente em ações que estão atreladas aos mais de 1.100 centros de atividades missionárias em 180 dos 238 países do mundo.

Enfrentam a missão da mesma forma como Davi combateu Goliás, pois sabem que, na África, os problemas são gigantes: pobreza (“34 das 50 nações menos desenvolvidas do mundo estão na África”), doença (principalmente aids e malária), fome e água potável (com evidência para a subnutrição), mulheres e crianças em situação de risco (destaque para o analfabetismo, a violência e a mutilação), liderança e governo (golpes militares, corrupção e exploração), violência e guerra (particularmente guerras civis, resultando em milhões de refugiados), povos não alcançados (milhares de grupos não evangelizados e centenas de línguas sem tradução da Bíblia) e idolatria (religiões tradicionais e bruxaria) (JOCUM, 2009b).

A missão está utilizando uma alternativa que rende frutos para os missionários. São as chamadas excursões missionárias que podem durar dias ou meses. As instituições missionárias organizam caravanas de interessados pelo pacote missionário, que inclui a viagem, a hospedagem e o treinamento em campo. A Jocum em Salvador, em cartaz de divulgação de treinamento, faz questão de ressaltar a relação de negritude implicada na relação Brasil-África (RIBEIRO, 2015). Diversas instituições missionárias estão adotando a prática de juntar aspirantes, profissionais liberais e todos os interessados para passar uma temporada em missão, atestando o trabalho que está sendo feito no local, mas também para instigar novos missionários, mantenedores e apoiadores diversos.

### **Missão África**

Missão África faz questão de usar a ideia de rural para falar de Moçambique. Seria interessante pesquisar, inclusive, como as noções de aldeia, vila e cidade se relacionam na constituição de um vocabulário e classificação dos espaços e modos de vida. Para exacerbar a diferença, comumente se fala em aldeias, depois em conglomerados um tanto maiores, que são as vilas, e por fim se fala em cidades que podem ser pequenas, médias e grandes em extensão e população. Tais categorias socioespaciais são classificadoras dos lugares e dos modos de vida. A noção de rural como interior engloba aldeias, vilas e cidades pequenas. E, no caso de Moçambique, a categorização é posta nos seguintes termos: “Moçambique possui níveis extremamente elevados de desnutrição crônica, uma em cada em cada duas crianças menores de 5 anos (43% das crianças abaixo de 5 anos). Além de contribuir para mortes infantis e para uma má saúde da criança, a desnutrição crônica tem um impacto prejudicial no aproveitamento escolar, na renda familiar e perpetua o ciclo de pobreza.” (MISSÃO ÁFRICA, 2018).

Em seu material de divulgação, as crianças são mobilizadas para evidenciar a necessidade da presença missionária. Elas estão numa escola e precisam aprender também a comer e a esperar uns pelos outros, destacando o exercício cristão do autocontrole, do domínio próprio. A imagem procura convencer quem a vê. As crianças africanas estão bem amparadas pelos missionários, e precisam continuar sendo tratadas dessa forma.

### **Missão África Pieia**

Essa missão é também muito instigante do ponto de vista da imagem de África. A Missão África Pieia se define como “[...] um exército de pessoas apaixonadas por missões [...] Cremos que podemos fazer a nossa parte e amenizar o clamor da África” (MISSÃO ÁFRICA PIEIA, “Quem somos”, 2020).

Foi fundada em 1997 pelo missionário brasileiro Itamar Fernandes, e desde então atua principalmente no treinamento de lideranças, na realização de cursos de alfabetização e na evangelização em presídios, por meio de outras ações sociais, tais como plantio de hortas. O apelo por ajuda aparece como “seja nosso parceiro missionário”, visando às seguintes frentes: 1) envolvimento missionário individual; 2) parceria missionária com igrejas; 3) empresa missionária; 4) família missionária; e 5) intercessor missionário (MISSÃO ÁFRICA PIEIA, “Faça missões conosco”, 2020).

Nos três casos, sugere-se que seja ofertado o dízimo dos dízimos: seja do salário individual, seja da entrada na igreja, ou mesmo do lucro da empresa. Além disso, há cinco outras opções de parceria: “ore conosco”; “vá ao campo”, “adote um obreiro”, “adote uma criança” e “oferta livre”. Trata-se de uma adaptação de quatro pilares de manutenção da missão: ir, enviar, contribuir e orar.

Outras missões apresentam os pilares como pedidos ou imperativos: ore, oferte, vá e mobilize. De todo modo, tais procedimentos

estão articulados e são fortalecidos por uma imagem comovente em torno da religião, cultura e ambiente africanos. Indicando o sofrimento do povo e do missionário que, de forma desprendida, abandona certas comodidades para viver as diversas intempéries do povo que ele irá evangelizar.

## **Missão para o Interior da África**

Por fim, chegamos a uma das organizações missionárias que temos dado atenção há algum tempo, principalmente na leitura das cartas missionárias, a Missão para o Interior da África (MIAF). Vamos nos ater ao caso moçambicano, com foco na questão religiosa e rural.

[...] poucos sabiam explicar claramente o significado da conversão, do batismo ou outras questões básicas sobre os Dez Mandamentos ou a oração do Pai Nosso etc. O problema não é exclusivo deste grupo, tenho percebido que muitas pessoas aqui confundem conversão com simples afiliação a um grupo religioso. (AZEVEDO, 2007).<sup>3</sup>

O trecho procede de uma carta escrita por Luciano de Azevedo, missionário brasileiro na província de Sofala, em Moçambique, em que relata suas experiências de campo, a fim de que o missionário seja lembrado e sejam mantidas as contribuições, orações e apoios. Luciano foi enviado pela MIAF.

Mas como dar suporte ao missionário? Orando e contribuindo; essas são as formas de se fazer missões. Este é um fraseado inclusivo. Todos podem e devem participar da tarefa missionária que é feita com oração e no apoio financeiro” (MIAF, “Como ajudá-los”).

---

<sup>3</sup> O site foi reformulado e, na nova configuração, só estão as cartas a partir de 2016; assim, as citações de cartas missionárias citadas são impressões da página anterior. Cf. <http://sa.aimint.org/missionarios/cartas-missionarias>.

Além desses pilares clássicos do apoio às missões, a MIAF também se vale das excursões missionárias, o tipo de treinamento que, como vimos, é cada vez mais recorrente. Valeria uma pesquisa mais profunda sobre esse turismo missionário como alternativa àqueles que não querem abandonar sua vida e ir para o campo missionário de forma definitiva.

Há ainda missionários que são acompanhados por suas famílias.

O trecho citado anteriormente se insere na descrição da atividade de Azevedo (2007) no auxílio a um pastor presbiteriano que preparava 22 candidatos ao batismo. A constatação do missionário é que falta ensinamento bíblico e, além disso, “*claro que há também o problema da alta taxa de analfabetismo*”. De todo modo, a carta deixa entrever o dilema da conversão religiosa em Moçambique.

O islamismo também tem uma presença fundamental para a compreensão das religiões em Moçambique. A região norte do país teve a mais influente presença árabe e, em consequência, é onde se encontra a maior parte da população islamizada em Moçambique (NEWITT, 1997 [1995], p. 381). Fato que os missionários não deixam de notar, como aparece na “Carta de oração de Donald e Sueli Potocki – Final de Ano” (cf. POTOCKI e POTOCKI, 2007), acerca de Nampula: “Orem para que não haja oposição, pois o islamismo aqui é muito forte”. No entanto, trata-se de uma comunidade muçulmana bastante heterogênea e hierárquica, tanto pela procedência como pela economia. No topo, estariam indianos e paquistaneses, detentores do poder econômico. Haveria, ainda, diferenças internas ao islamismo, referidas à realização ou não de determinados rituais (MUSSÁ, 2001). De qualquer maneira, o Alcorão seria a profunda unidade do Islã, cuja identidade estaria calcada nos cinco mandamentos pilares da religião.

Enquanto o catolicismo e o islamismo compartilham com o protestantismo a aspiração a ser uma religião universal, as religiões tradicionais têm vínculos e pretensões locais. O teor das controvérsias

entre a pregação missionária e os cultos tradicionais pode ser percebido nas palavras de Potocki e Potocki (2008), “Carta missionária da família Potocki”:

Quando mudamos para Nampula em setembro do ano passado, doía em nossos corações a “cegueira espiritual” do povo que era tão apegado às crenças dos seus antepassados.

Há ainda a narrativa da missionária Manoel (2008), que contrasta o curandeirismo com a medicina oficial ao se referir a uma jovem cujo filho sofria de asma. A mãe já teria gasto

[...] muito tempo e dinheiro atrás dos chamados médicos tradicionais, como eles chamam os curandeiros [...] e ao mesmo tempo com médicos hospitalares, sem com isso ter a solução para esse problema de saúde.

O material recolhido desses cinco sites apresenta questões importantes. O trecho retirado da página da JMM, por mais que trate de Guiné-Bissau, levanta elementos que são generalizados para a África (como faz a Jocum) ou se assemelha aos aspectos caracterizadores de Moçambique: distância, pobreza, doença, fome, feitiçaria, idolatria. Diversos pontos que se conectam com o que vimos sobre a descrição missionária acerca do Nordeste brasileiro. Desse modo, podemos nos encaminhar para uma conclusão comparativa dessas descrições retórico-imagéticas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os argumentos de desfecho que serão apresentados são iniciais e podem sugerir pistas para novas pesquisas. Enfim, as suspeitas necessitam de maior aprofundamento e teste, e são expressas aqui

para que esse exame se desenvolva. Propomos uma discussão geral sobre a temática, abrindo um sulco para novas e mais profundas investigações. São algumas observações que precisarão ser exploradas com maior acuidade.

De todo modo, o ponto central do texto e da conclusão é que, tendo em vista os fatos relatados e comparando os argumentos envolvidos, percebe-se que são construídas imagens que associam os lugares da missão a situações de ruralidade no intuito de obter auxílio material para a prática missionária.

Wanderley (2000) aponta que o termo “rural” não significa algo estável que pode ser constatado nas sociedades, mas sim uma categoria histórica que se transforma. Ela enxerga o rural, sobretudo, como modo de vida, sendo constituídos diferentes ambientes e distintas gradações, por isso utiliza o termo “ruralidade”. De acordo com Wanderley (2000), para alguns estudiosos mais tradicionais, a dicotomia campo-cidade deverá resultar no fim do rural e na urbanização e industrialização completa do campo. Em contraste, a autora se vale da hipótese de que o recorte rural-urbano não deve caminhar para esse fim, mas para a emergência de uma nova ruralidade e nova percepção do “rural” como patrimônio a ser preservado. Ela ainda relata que a modernização nos espaços rurais tem produzido cada vez maiores semelhanças com as condições de vida das populações urbanas.

Apesar de tal desdobramento teórico conceitual proposto por Wanderley, muito da argumentação missionária reproduz o estereótipo da seca e do sofrimento. Como se o Nordeste e a África fossem exemplos do rural num sentido total. A África seria um Nordeste lá, enquanto o Nordeste seria uma África aqui. Há sempre escassez de recursos materiais e abundância de superstições religiosas. África e Nordeste como espaços da seca, fome e miséria de um lado, e, de outro, espaços de credice, fanatismo e misticismo. Sofrimento humano na escala da sobrevivência física e espiritual.

Desse modo, e quanto à população rural do Nordeste brasileiro, as imagens evidenciadas para fundamentar os apelos à evangelização são as de uma região idólatra, que possui uma porcentagem de menos de 0,1% da população convertida ao protestantismo. Esquecida pelo poder público, apresenta locais com difícil acesso à água potável, renda familiar muito baixa, falta de assistência médica, além de taxas significativas de analfabetismo, desnutrição e evasão escolar. A partir disso, as agências missionárias e igrejas convidam seus membros a pregar o evangelho e alcançar o povo sertanejo rural, por meio de trabalhos sociais (que podem significar uma atuação profissional em áreas como odontologia, psicologia, medicina, educação física, entre outras), doações financeiras e de materiais como brinquedos ou kits evangelísticos.

De outra sorte, a ideia de uma África sedenta, faminta e sofrida, tanto do ponto de vista social como, e fatalmente, do espiritual é uma imagem bastante divulgada nos mais diversos meios missionários. Sua recorrência não é aleatória. A análise missionária não costuma contemplar os aspectos históricos fundamentais do colonialismo europeu que implicam a exploração, escravidão e expropriação que ali aconteceram. Tal esclarecimento histórico-social diminuiria a força da convencionalizada imagem de uma população miserável, no sentido mais amplo possível dessa noção.

De todo modo, vale dizer que não se trata de fazermos aqui análises sociais, históricas e estatísticas que comprovem ou comprometam as imagens missionárias. Ninguém duvida que, do ponto de vista quantitativo, o continente africano é o que possui o menor produto interno bruto (PIB). Contudo, o que nos interessa é o modo como o imaginário missionário associa as condições econômicas e as práticas religiosas à necessidade de sua atuação e à obtenção de apoio para isso, e como ele atrela as dificuldades de vida a um rural marcado por superstições, idolatrias, bruxarias etc. E mais, tais imagens rurais da África funcionam no escopo

da busca por ajuda para continuação da atividade missionária. Ou seja, como recurso argumentativo e imagético para convencer e incentivar contribuições diversas. Nesse sentido, a África pobre se apresenta como carente de mudança, o que justifica facilmente a efetiva necessidade do trabalho missionário.

Certamente o fato de comparar a África, um continente que possui cerca de 30 milhões de quilômetros quadrados de extensão, com o Brasil, que possui cerca de oito milhões, desconsidera inúmeras características de cada um desses locais. Todavia, a intenção aqui foi a de trazer à luz, em linhas gerais, a retórica utilizada para obtenção de investimentos a fim de viabilizar o trabalho missionário.

É ainda instigante explorar um fenômeno recente, que fica aqui como mais uma pista de pesquisa: são as chamadas excursões missionárias que podem durar dias ou meses. As instituições organizam caravanas e fazem um pacote de viagem, que inclui passagem, hospedagem e treinamento em campo. Diversas organizações missionárias estão adotando a prática de juntar aspirantes, profissionais liberais e outros interessados em passar uma temporada em missão. Além de atestar o trabalho que está sendo feito no local, o participante pode instigar novos missionários, mantenedores e apoiadores.

Cabe informar que não foi uma pretensão aqui desqualificar a atuação missionária no sentido das ações sociais e atendimentos diversos. De fato, poder-se-ia indicar muitos méritos propiciados pela atuação social de missionários.

Para finalizar, portanto, é preciso ressaltar as pistas que estamos perseguindo. O rural efetivamente é objeto de disputa e sentido. É um conceito que pode ser mobilizado politicamente de formas diferenciadas. No caso das missões brasileiras e africanas, falar em rural é expressar a condição difícil de vida do povo evangelizado, mas também das dificuldades pelas quais passam os missionários. Tais imagens de seca, fome, carência, analfabetismo, cegueira espiritual,

enfermidades etc. funcionam como recurso estratégico de aquisição de suporte para a continuidade do trabalho missionário.

Assim, os missionários produzem uma caracterização específica de seus locais de atuação evidenciando as difíceis condições de trabalho. Também buscam afetar as sensibilidades com tais retóricas, e parecem bem-sucedidos. Mas isso fica para outra pesquisa.

## REFERÊNCIAS

ABS Vida. *Testemunhos de Evangelismo*, lista 5. [20--?] Disponível em: <https://www.absvida.com.br/testemunhos-evangelismo-lista-5.html>. Acesso em: 29 de jul. 2020.

ABS Vida. *Quem somos*. [20--?] Disponível em: <https://www.absvida.com.br/quem-somos.html>. Acesso em: 29 de jul. 2020.

AGADJANIAN, Victor. As igrejas ziones no espaço sociocultural de Moçambique urbano (anos 1980 e 1990). *Lusotopie*, Aix-en-Provence, p. 415-423, 1999.

AZEVEDO, Luciano. *Carta de oração do missionário Luciano*. 2007. Disponível em: [http://www.miaf.org.br/artigo\\_det.cfm?ID=118&IDCat=49](http://www.miaf.org.br/artigo_det.cfm?ID=118&IDCat=49). Acesso em: 20 de jul. 2009.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. *Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

COMAROFF, John. Missionaries and mechanical clocks. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 71, n. 1, p. 1-17, 1991.

COSTA, Luciano. *Evangelismo e ação social no contexto sertanejo*. 2019. Disponível em: “<https://mef.org.br/evangelismo-acao-social-no-sertao/>”. Acesso em: 08 dez. 2020.

CRUZ E SILVA, Teresa. Igrejas protestantes no sul de Moçambique e nacionalismo. *Estudos moçambicanos*, Maputo, n. 10, p. 19-39, 1992.

JOCUM. Conheça a Jocum. *Comunica Jocum Brasil*, [s. l.], 2009a. Disponível em: <https://bit.ly/3dU3zlu>. Acesso em: 1 de nov. 2017.

JOCUM. Vencendo os gigantes na África, *Comunica Jocum Brasil*, [s. l.], 2009b. Disponível em: <https://bit.ly/2CTOx25>. Acesso em: 1 de nov. 2017.

KPUGHE, Lang Michael. A situação das missões alemãs em Camarões sob o sistema de mandato: uma análise histórica. *Estudos Africanos*, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 117-136, 2017.

LÉONARD, Emile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. Rio de Janeiro: Juerp-Aste, 1963.

LIMA, Josenildo Virgolino de. Missões no sertão: desafios missionários. *Veredas Missionárias*, [s. l.], 19 ago. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3is16SK>. Acesso em: 20 de out. 2017.

MANOEL, Maura. *Carta missionária de Maura Manoel*. 2008. Disponível em: [http://www.miaf.org.br/artigo\\_det.cfm?ID=157&IDCat=49](http://www.miaf.org.br/artigo_det.cfm?ID=157&IDCat=49). Acesso em: 20 de nov. 2008.

MATSINHE, Cristiano. Biografias e heróis no imaginário nacionalista moçambicano. In: FRY, Peter (org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2001. p. 181-223.

MAXWELL, D. Historicizing Christian independency. *The Journal of African History*, Cambridge, v. 40, n. 2, p. 243-264, 1999.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pendão Real, 1995.

MISSÃO ÁFRICA. “*Missão África*”. 2018. Disponível em: <https://www.missaoafrica.org.br/>. Acesso em: 26 nov. 2020.

MISSÃO ÁFRICA PIEIA. “*Quem somos*”. 2020. Disponível em: <https://www.missaoafricapieia.org/nossahistoria/>. Acesso em: 28 de jul. 2020.

MISSÃO ÁFRICA PIEIA. “*Faça missões conosco*”. 2020. Disponível em: <https://www.missaoafricapieia.org/>. Acesso em: 28 de jul. 2020.

MISSÃO LIVRES. *A missão é de todos*. [2020]. Disponível em: <https://institutolivres.org.br/missaolivres/a-missao-e-de-todos/>. Acesso em: 29 de jul. 2020.

MOREIRA, Harley Abrantes. “*Onde há desespero, a esperança é importante*”? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992). Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, 2019.

MURADAS, Atilano. Missionários retornam do sertão. *Atos hoje*, ano 48, ed. 5 (Igreja Batista da Lagoinha), 2 fev., 2014, p. 9.

MUSSÁ, Fátima. Entre modernidade e tradição: A comunidade islâmica de Maputo. In: FRY, Peter (org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001. p. 111-133.

NEIL, S. *História das missões*. São Paulo: Vida Nova, 1989 [1964].

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Mem Martins: Europa-América, 1997.

POTOCKI, Sueli e POTOCKI, Donald. *Carta de Oração de Donald e Sueli Potocki - Final de Ano*. 2007. Disponível em: [http://www.miaf.org.br/artigo\\_det.cfm?ID=125&IDCat=49](http://www.miaf.org.br/artigo_det.cfm?ID=125&IDCat=49). Acesso em: 19 de jul. 2009.

POTOCKI, Sueli e POTOCKI, Donald. *Carta missionária da família Potocki*. 2008. Disponível em: [http://www.miaf.org.br/artigo\\_det.cfm?ID=215&IDCat=49](http://www.miaf.org.br/artigo_det.cfm?ID=215&IDCat=49). Acesso em: 21 de jul. 2009.

QUEIROZ, Edison. *A igreja local e missões*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

RIBEIRO, Amanda. Jocum Salvador: Bahia de um santo só. *Jocum Brasil*, [s. l.], 19 fev. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2YV21U1>. Acesso em: 21 de out. 2017.

STELLET, Ana Jhuly. Doe esperança: Guiné-Bissau. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, p. 11, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2VuBTwY>. Acesso em: 3 de nov. 2017.

SOARES, João Marcos. AMA Moçambique. 2019. Disponível em: <https://missoesmundiais.com.br/noticias?id=34:nicaragua&start=20>. Acesso em: 29 de jul. 2020.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Contextos cosmopolitas. In: FRY, Peter (org.). *Moçambique: Ensaio*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001. p. 135-153.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas: o “rural” como espaço singular e ator coletivo. *Estudos sociedade e agricultura*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 87-146, out. 2000.

# **OS MISSIONÁRIOS DA SOCIEDADE DO VERBO DIVINO NA ÍNDIA E EM MOÇAMBIQUE: ESTUDO COMPARATIVO DE PRÁTICAS INTERCULTURAIS**

Jorge Lúzio Matos Silva<sup>1</sup>

As aproximações históricas entre Índia e Moçambique vêm desde a Antiguidade – pesquisas a partir de fontes arqueológicas e estudos sobre as circulações e trocas comerciais no Índico demonstram esses vínculos. Com a chegada dos portugueses na Ásia, essas relações foram consolidadas através do aumento dos fluxos e intercâmbios mercantis, sobretudo com a unidade política e administrativa do Estado da Índia, criado no século XVI, com sede em Goa, e que compreendia toda a costa oriental africana, além das praças asiáticas ao longo do Índico e do Extremo Oriente.

É nesse contexto de mercantilismo e de circularidades que localizamos os missionários de diversas ordens religiosas, entre os quais se destacaram os da Companhia de Jesus, bastante atuantes desde as inovações de catequese até a sua participação nas rotas de comércio. O projeto doutrinário de conversão das almas conduziu os inicianos aos espaços africanos e asiáticos, onde fixaram-se pelos

---

<sup>1</sup> Agradecemos à comunidade SVD de Mumbai, onde fui generosamente acolhido em 2012, e à comunidade SVD de Maputo pelo apoio a este trabalho. Agradecimento ao prof. dr. Pe. Joachim Andrade SVD e ao irmão Moacir Rudnik pelos ricos diálogos e leituras.

séculos seguintes, e utilizou métodos de conversão que passavam pelos esforços de traduções culturais e interações como alternativas aos conflitos e confrontos com as culturas locais. Entre as crises e as inúmeras alterações dos quadros políticos do Estado da Índia, com reflexos diretos nas missões católicas, notou-se a partir do século XIX o anúncio de novos rumos na história das missões. É neste contexto de transformações, nas emergências do mundo contemporâneo que surgiu, na Europa, a Sociedade do Verbo Divino (SVD), voltando-se para um projeto missionário direcionado à evangelização e à promoção humana a partir das práticas de interculturalidade.

Acompanhar a atuação dos verbitas nesses dois contextos, na Índia e em Moçambique, é ampliar a lente histórica, na releitura de uma história social das missões. Nesse sentido, iniciaremos este texto contextualizando as missões católicas dos jesuítas na Índia portuguesa no século XVII, e passaremos em seguida às experiências interculturais de um dos mais importantes missionários verbitas da Índia, o qual nos permite compreender o sentido prático do carisma propagado por essa congregação e suas semelhanças com a práxis jesuítica. Na terceira parte, aprofundaremos as reflexões sobre a presença da SVD no sudeste africano, mostrando um contexto marcado por diversos obstáculos na atuação dos missionários no território moçambicano.

## MISSÕES CATÓLICAS NA ÍNDIA PORTUGUESA SOB OLHAR JESUÍTICO: RELATO DE FRANCISCO DE SOUSA<sup>2</sup>

Na história colonial do Império português, as ordens religiosas tiveram papel preponderante na implantação de um projeto político e econômico que encontrou na evangelização de povos não

---

<sup>2</sup> Um aprofundamento desta contextualização poderá ser encontrado em Lúcio (2012).

cristãos um espaço de encontros, confrontos, tensões e trocas visíveis nas experiências de interculturalidade. Franciscanos, jesuítas, dominicanos, agostinianos, beneditinos estiveram entre os principais exemplos de missionários a serviço de Portugal, que, por meio do padroado – uma instituição que representou o acordo estabelecido entre a Igreja e o reino de Portugal (REGO, 1940) –, designava ao monarca português a implantação e a manutenção das atividades religiosas nos territórios ocupados pelo Império, desde a edificação de igrejas ao funcionamento, organização e ação evangelizadora dos religiosos. Compartilhando com a Ordem de São Francisco o protagonismo do trabalho missionário na Ásia portuguesa, esteve a Companhia de Jesus, cujos religiosos produziram vasta documentação, que se encontra na base das fontes históricas para as missões em África e no Oriente.

Dentre textos e documentos, destaca-se a obra do padre Francisco de Sousa, que escreveu *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, publicado em Lisboa em 1710 e reimpresso em Bombaim em 1881. O livro destaca Francisco Xavier, denominado Apóstolo das Índias, em seu trabalho de missão e primeiros feitos católicos nas comunidades asiáticas sob a administração dos portugueses. Sousa (1881) descreveu a história dos primeiros inicianos em Goa, sede do reino de Portugal nas terras do Oriente, citando as cristandades antigas da Índia, segundo a tradição oral, decorrentes da evangelização feita pelo apóstolo São Tomé, ainda no início do cristianismo, com informações sobre o sul do subcontinente indiano, Costa de Canará e Malabar, no extremo sul junto ao Ceilão, apresentando assim os costumes hindus entre as experiências e encontros com os missionários.

Sousa (1881) contextualizou as práticas missionárias em seus contrastes com as devoções religiosas locais do hinduísmo, os diálogos entre os missionários e os sacerdotes brâmanes, além das narrativas sobre os martírios de religiosos, as fundações de igrejas

e os desafios da ação missionária, tornando evidente as limitações que o projeto da conquista encontrava frente ao trabalho de conversão das almas, num contexto de culturas milenares como as que integravam o sul da Índia. Os hindus foram descritos em suas “práticas pagãs” em narrativas que buscavam legitimar a superioridade cristã. Sousa (1881) citou que em Divar, ilha próxima a Goa, havia um templo hindu, que acolheu uma assembleia de brâmanes que discutiu sobre a fé cristã, ainda que “[...] não se accommodavam a largar suas antigas superstições [...]” (SOUSA, 1881, p. 98), e descreveu o deus Ganesh:

Gonesso, que com corpo de homem e cabeça de elefante era mui celebre, e respeitado em uma aldeia da terra firme chamada Malar que esta defronte de Divar. Applaudiu-se o conselho, e para levar a oferta ao ídolo, escolheram uma esquadra de meninos Bramanes dos mais nobres e ricos da terra, os quaes na passagem do rio entre a Ilha e a terra firme, onde os gentios nossos vassallos podiam exercitar seus ritos, e as terras do Estado, nas quaes estavam prohibidos, os represaram e levaram a Goa, e o Vice-Rei mandou depositar na casa dos catechumenos em quanto se examinava o delicto. Tractaram logo os Padres com summo cuidado de os catechizar e todos deram palavra de se fazerem Christãos. Dada esta palavra, se concedeu licença aos paes, que andavam em requerimento dos filhos, para que pudessem falar com eles, e perguntar-lhes se por sua livre vontade abraçavam a Fé de Christo.

Referindo-se às tradições do Budismo, comentou:

Promettemos acima dizer quem fosse o Budu, a cujo dente rendiam adoração os gentios de Ceilão e do Pegú. Budu foi um famoso philosopho, filho do Rei de Deli no Indostan, que floresceu mil anos antes da

vinda de Christo e tomou por empresa peregrinar por toda a Índia dentro e fora do Ganges, ensinando a sua seita e obrando muitos milagres, como dizem os annaes dos Chingalás; mas o certo é que foi um feiticeiro, como claramente se infere da falsa doutrina, que deixou escripta. (SOUSA, 1881, p. 121).

Sobre os muçulmanos, Francisco de Sousa abordou os “infiéis” como exceção à catequese e à conversão, um entendimento explicado pelo embate do espírito das cruzadas na Península Ibérica, pois eram vistos como um mal maior também perante à hegemonia política dos hindus, que encontrou nos portugueses apoio ao seu inimigo comum. Nesse sentido, é importante ressaltar o papel determinante dos muçulmanos nas redes de comércio do Índico, um próspero campo de praças e de produtos que se estendia da costa oriental africana ao Extremo Oriente, politicamente configurado pelo Império português como Estado da Índia, centralizado em Goa, que teve em Moçambique e em Macau trânsitos e circulações econômicas e religiosas durante o período colonial.

Esses trânsitos permaneceram ao longo do século XIX, quando localizamos os novos movimentos das ordens missionárias, das tradicionais às novas congregações, que avançaram pelas décadas seguintes, no século XX, cujas concepções e desafios diferenciam-se daquelas concebidas pela Igreja nos séculos XVI ao XVIII. Entretanto, entre rupturas e permanências, é possível identificar algumas das aproximações de práticas e discursos quando lembramos os trabalhos dos missionários jesuítas Roberto de Nobili (1577-1656), que trabalhou no sul da Índia, e de Matteo Ricci (1552-1610) na China, notórios em suas interlocuções com as culturas autóctones e as religiões locais, através de suas imersões transculturais, outrora observadas na experiência missionária de um religioso verbita, na Índia do século XX (FARIA, 2004).

## DOS RELATOS DE UM JESUÍTA À EXPERIÊNCIA DE UM VERBITA: O LEGADO DO PADRE GEORGE PROKSCH SVD

George Proksch SVD, que se tornaria guru Gyan Prakash Sharman,<sup>3</sup> nasceu na Silésia, uma região localizada entre a Polônia, a República Tcheca e a Alemanha, no ano de 1904. Foi ordenado sacerdote em 1932 e designado para trabalhar na Índia, tendo de enfrentar uma realidade, em suas complexidades de culturas milenares e multiplicidade de línguas e de diversidades religiosas, totalmente desconhecida para ele. Como preparação, antes de sair em missão, estudou por um ano o idioma Urdu, no Oriental Institute of Languages, em Londres.<sup>4</sup> Ao chegar à Índia em 1932, mergulhou no aprendizado do hindi e do sânscrito e viu-se impressionado e seduzido pelas culturas indianas, através da música, das danças e demais formas de arte. Viu-se identificado tanto com a literatura quanto com a cosmogonia hindu.

Tornou-se um entusiasta do ensino do sânscrito e do hindi, língua na qual produziu mais de 30 livros e folhetos, além de obras poéticas. Escreveu muitas peças para crianças que foram encenadas com sucesso em vários lugares. Entre elas, *Garibonka Mahal*, *Andhkar me Prakash*, *Chum Chanan Chumantar*, *Kusum Kali*, *Himani*. Sua maior obra literária é considerada o *Kristayan*, um texto de ensinamentos da doutrina cristã. Da sua formação prévia em música, após sua chegada à Índia, passou a se aprofundar em música clássica hindustâni, dança clássica indiana e artes de palco. Compôs canções religiosas e seculares em vários ragas (melodias), como *Rag Parag*,

---

<sup>3</sup> Referências traduzidas e adaptadas de acordo com o fórum internacional de pesquisas interdisciplinares Christian Musicological Society of India, cujas fontes, imagens e publicações estão disponíveis em: <https://bit.ly/2YZ8Rb5>. Acesso em: 25 mar. 2018.

<sup>4</sup> Importante notar que os missionários do Verbo Divino chegaram à Índia em 1932, na região de Indore, atual estado de Madya Pradesh, na Índia central, para trabalhar com as tribos locais.

*Shraddanjali*, *BharatGeet*, *MangalGaan*, que se tornaram populares em hindi.

Georg Proksh, Guru Gyan, trabalhou em Indore, Madhya Pradesh, mas permaneceu mais tempo em Bombaim (atual Mumbai), onde começou a dar palestras e aulas de música indiana em hindi. Em 1949, estabeleceu o projeto Sanskrit Sangarn, para promover a cultura indiana e o estudo das línguas, da literatura, da música, do teatro e da dança, o que não foi tão simples pelo pouco apoio que recebeu em seu empreendimento, porque não foi bem compreendido por seus superiores. Ainda assim, não desistiu até obter a aprovação necessária para fundar um ashram – associado aos antigos mosteiros ou agrupamentos de religiosidades das tradições hindus – numa colina na Mahakali Road, em Andheri, subúrbio de Bombaim. Atualmente, trata-se de uma comunidade ou espaço organizado em torno de um projeto comum para promoção humana ou espiritual, sob a condução de um mestre ou de líderes religiosos.

Em 1956, teve a primeira grande oportunidade de apresentar temas cristãos em forma de arte indiana. Por ocasião do Congresso Mariano, usou as danças e os ragas clássicos do hindustâni para expressar devoções marianas; também fez uma apresentação cultural na 37ª Conferência Eucarística Internacional em Munique, em 1960, quando criou o ballet *Eucaristia e caridade*, com a participação de bailarinas e de música indiana.

Em 1964, o Congresso Eucarístico realizado em Bombaim consolidou definitivamente o trabalho do pe. Proksch, quando 300 dançarinos e 1.000 cantores treinados por ele apresentaram *Anant Prem* – a manifestação do amor de Deus pela humanidade, como se vê no Antigo e no Novo Testamento.

As conquistas do pe. Proksch, guru Gyan, foram reconhecidas também no exterior, tendo sido convidado para ministrar diversas palestras e apresentar espetáculos em encontros internacionais. Quando participou da Conferência Internacional de Música em

Colônia, em 1961, declarou que a música clássica indiana estava mais próxima da música da igreja do que a música de Beethoven e de Mozart. O missionário verbita, no seu pioneirismo característico do século XX, já num outro paradigma de missão, tão distante do modelo colonial da Índia dos séculos XVI ao XVIII, embora tivesse suas aproximações com as experiências de Nóbili e de Ricci, concluiu o seu *sádhana*. Faleceu em 30 de maio de 1986.

## A SOCIEDADE DO VERBO DIVINO EM MOÇAMBIQUE

A Congregação do Verbo Divino, denominada Societas Verbi Divini (SVD), foi fundada em 1875 pelo padre Arnold Janssen na cidade holandesa de Styel. Em 1892, a SVD enviou os seus primeiros missionários para o continente africano, que se estabeleceram no Togo, África ocidental, embora a primeira missão tenha sido criada na Ásia, na província chinesa de Shandong, em 1878.

Em Moçambique os primeiros missionários chegaram em 1911, entre eles estava Paul Schebesta, cuja obra *Portugal: a missão da conquista no sudeste de África* tornou-se referência para estudos sobre as missões cristãs africanas, nos campos da História, Linguística e Antropologia. Para Schebesta (2011), as correntes exclusivistas, dominantes na Igreja desde a Idade Média e defensoras da exclusividade da salvação na Igreja Católica, estavam ultrapassadas, como nos lembra o superior provincial em Portugal, José Antunes da Silva, na apresentação da edição em língua portuguesa do referido livro. Em 1966, numa análise sobre as missões católicas, logo após o Concílio Vaticano II, Schebesta (2011, p. 6) escreveu que:

[...] se as missões de hoje tem dificuldades semelhantes, isso deve-se ao fato de ainda não terem compreendido ou de não quererem compreender que só a inclusão da religião dos povos a missionar no Plano

da Missão, pode levar a uma cristianização autêntica. As religiões primitivas, de maneira nenhuma, são apenas superstição e manifestação diabólica. Elas tem muito de bom e tem valores que merecem ser introduzidos na nova cristandade: são tão caras e santas para os nativos as suas tradições populares, como as nossas são para nós ocidentais; querer eliminá-las totalmente é vandalismo e é sentido como violação.

Em 1932, a SVD dos missionários verbitas (padres e irmãos) chegou à Índia, permanecendo nos estados que correspondiam à antiga Índia portuguesa. No seu carisma missionário estão os princípios da diversidade, da universalidade e da promoção humana. Nesse sentido, a história da congregação e as suas experiências observadas na Índia e em Moçambique dialogam diretamente com a descolonização desses países. Um estudo comparativo demonstra que, para além de sua inserção social, as interfaces das ações interculturais desenvolvidas pelo trabalho dos missionários do Verbo Divino, como a construção de diálogos para a autonomia, a identidade e a emancipação política, enquanto resistência aos processos de colonização, vêm produzindo experiências que contribuem efetivamente para um projeto de promoção humana. Observa-se que em 1960, depois de 28 anos de presença na Índia, os missionários verbitas pensaram estender sua presença para o sul do subcontinente, porque a região contava com mais católicos e buscava as possibilidades de ter vocações nativas. Por essa razão, chegaram ao estado de Goa, antiga colônia portuguesa e sede do Estado da Índia.

Sobre a presença da SVD em Moçambique, os missionários, chegaram em 1911 à província de Tete e ali permaneceram até 1918, quando partiram diante das conjunturas ocasionadas pela Primeira Guerra. Sendo alemães, entre conflitos e acusações das autoridades coloniais portuguesas, após a prisão, viram-se expulsos e deportados de volta para Europa.

Décadas depois, ao longo dos anos de 1970, houve novas tentativas de entrada. Em 1997, finalmente se estabeleceram, e em 2011 comemoraram o centenário nas terras moçambicanas. Atualmente estão estabelecidos em diversos locais: província de Nampula, ao norte do país, em Liúpo; paróquias de São Francisco Xavier e Santa Bárbara em Mogincual; comunidade em Monapo; paróquias de São Paulo Apóstolo e de São Pedro em Quixaxe; de Santo António em Lunga. Na província de Sofala, em Beira, são responsáveis pela paróquia São Francisco Xavier. Na Província de Maputo, ao sul, possuem a casa central, a casa de formação e a paróquia de Santo António da Malhangalene, onde os religiosos também atuam no suporte administrativo da escola comunitária homônima.

Entretanto, não se pode aprofundar a discussão sobre a situação missionária da Igreja em Moçambique sem o conhecimento dos relatos históricos, tais como: “[...] a primeira missa foi celebrada no dia 11 de março de 1498, pela comitiva de Vasco da Gama que estava indo rumo à Índia [...]” (INFORME..., 2006). Dessa forma, pode-se entender que a missão da Igreja em Moçambique foi uma estação no caminho da missão indiana. De fato, nos anos posteriores, a missão de Moçambique dependia e pertencia eclesiasticamente ao território de Goa. Em função das complexidades políticas do padroado – cenário em que os missionários da SVD entraram em Moçambique –, a Igreja sempre teve de depender do poder colonial, de modo que os missionários foram expulsos várias vezes desse país.

Talvez a expulsão dos missionários jesuítas de Moçambique, em outubro de 1910, tenha sido o ponto de partida para a Congregação dos Missionários do Verbo Divino fincar seus pés no país. O Vaticano estava dialogando com as congregações missionárias, mas a situação política de Portugal e suas colônias era observada com cautela.

Apesar disso, devido ao crescimento da congregação, em números e também em vigor missionário, o Verbo Divino acatou a proposta do Vaticano, através do cardeal Merry del Val, o secretário

do Estado do Vaticano. No encontro com o então superior-geral do Verbo Divino, em nome do Papa Pio X, fora dito:

O Santo Padre está profundamente interessado na sua sociedade assumir a missão de Moçambique de padres jesuítas, porque a maldade dos tempos e a perversidade dos homens querem expulsá-los nesses territórios. (BORNEMANN, 1981, p. 203).

Nessas circunstâncias, para substituir os jesuítas expulsos pelo regime colonial português, os missionários do Verbo Divino chegaram a Moçambique, entre eles, pe. Henry Limbrock, que já era missionário em Togo, com mais quatro padres e dois irmãos. Mais tarde, juntaram-se também as irmãs Servas do Espírito Santo, o ramo feminino do mesmo carisma. Com a abertura missionária e a disposição ao trabalho, até o surgimento da Primeira Guerra Mundial em 1914, todos os centros estabelecidos pelos jesuítas – como Koalane, Chupanga, Borona, Mirui e Agonia – tornaram-se administrados pelos verbitas.

Entretanto, surgiu algo inusitado: os missionários foram vistos com desconfiança pelos poderes colonizadores – o político e o eclesiástico – em razão de suas nacionalidades, uma vez que todos eram alemães e austríacos e não havia nenhum missionário português. A situação chegou a piorar quando os missionários buscaram a proteção alemã e austríaca, apesar de aprenderem e se identificarem com a cultura portuguesa e moçambicana. É interessante notar que a presença numerosa dos missionários apresentava bons resultados:

[...] 15 sacerdotes, 11 irmãos e irmãs. Isto significava que poderíamos viver em comunidades reais, em todas as cinco estações. De acordo com as estatísticas de 1916, havia mais de 4.800 católicos e 1.400 catecúmenos que nos foram confiados. (BORNEMANN, 1981, p. 203).

Nesse sentido, a missão dos missionários do Verbo Divino parece ter o mesmo destino da dos jesuítas – que apesar de terem sido deportados em 1917-1918 e lhes terem sido negada a reentrada diversas vezes, aos poucos estavam conseguindo plantar suas raízes numa situação política hostil à atividade religiosa. Em Portugal, ficaram no campo de internamento em Peniche até dezembro de 1919, e em seguida voltaram definitivamente para Steyl, à casa de fundação da congregação na Holanda. As negociações para retornar a Moçambique finalizaram quando o então superior-geral Gier negou assumir qualquer missão com o patrocínio do governo português.

Depois da independência, Moçambique passou pela guerra civil por 16 anos. Os missionários do Verbo Divino voltaram ao país somente em 1997, quando a congregação desenvolveu um novo olhar sobre a realidade de então.

Nessa virada, percebemos que os tempos mudaram e com eles também as perspectivas missionárias, pois encontramos sinais adequados e modos eficientes de realizar a missão. Um século atrás somente missionários europeus entraram em Moçambique, mas agora eles são provenientes de diversos países, predominantemente asiáticos. Como apontou Ueffing (2015, p. 307):

Os tempos mudaram, e também no campo da atividade missionária a contribuição específica dos jovens está cada vez mais a exercer uma influência de revigoração para os mais velhos. Não só por causa de suas novas perspectivas teológicas, mas também pela experiência nos programas de formação profissionalmente concebidos para a introdução de novos missionários em missão transcultural [...].

O modo de aproximar o povo e o de realizar a missão recebeu novos contornos e compreensões. Em Moçambique atualmente não existem mais destinatários, mas sim os parceiros do diálogo,

conforme aponta as linhas gerais dos últimos três capítulos da congregação. Seus parceiros de diálogo preferencial são os fiéis católicos, cuja fé simples às vezes encontra expressões culturais mescladas com a religiosidade ancestral nativa. Além disso, a configuração dos bairros em que vivem os familiares católicos muitas vezes é compartilhada com pessoas de diferentes convicções religiosas ou pertença eclesial, cujos contextos sociais são marcados por carências diversas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As tendências aos processos de descolonização e de independência nortearam os contextos da Índia e de Moçambique em suas histórias recentes, em cujas conjunturas encontram-se os missionários do Verbo Divino. No século XX, o missionário não está mais envolto no projeto de conversão das almas; ele é um homem político e engajado com esses povos e completamente comprometido com os processos de autonomia que os envolvem. E é esse tipo de engajamento que localizamos em ambos os contextos. Entretanto, é preciso refletir sobre um segundo ponto.

Apesar de tantos aspectos em comum entre a história e as relações antropológicas, Índia e Moçambique apresentam características próprias, de modo que o saldo da atuação dos missionários é diferente. Apesar de serem histórias conectadas no tempo, no espaço, nas trocas e nas experiências políticas, e amalgamadas sobretudo na experiência colonial, podemos dizer que suas especificidades influem em experiências próprias por parte dos missionários. Na Índia, eles tiveram uma história contínua durante todo o século XX, pois conseguiram estabilizar-se de maneira mais tranquila – antes e após a independência, oficializada em 15 de agosto de 1947. Já em Moçambique viu-se o oposto, uma vez que a inserção dos verbitas, desde as primeiras tentativas no início do século XX, ocorreram

sob várias tensões. Assim, os resultados e a própria história da ação missionária acabam por ser diferentes, ainda que haja paralelismos e afinidades históricas, e conseqüentemente, indicam distintos desafios para o devir.

## REFERÊNCIAS

BORNEMANN, Fritz. *A history of the Divine Word Missionaries*. Rome: *Apud Collegium Verbi Divini*, 1981.

FARIA, Patrícia Souza de. *A cultura barroca portuguesa e seus impactos sobre os espaços coloniais: política e religião na Índia portuguesa*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

INFORME PROVINCIAL MISIÓN SVD EN EL 2006. *Informes provinciales par el XVI Capítulo General*. Roma: Publicaciones SVD, 2006.

LÚZIO, Jorge. A Índia portuguesa: um relato jesuítico sobre Goa no império luso-oriental. In: TORRÃO FILHO, Amílcar; ALMEIDA, Luciana Andrade de (org.). *Formas de ver, modos de narrar: o viajante, o etnógrafo e a cidade*. São Paulo: PUC-SP, 2012. p. 134-152.

REGO, Antonio da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

SCHEBESTA, Paul. *Portugal: a missão da conquista no sudeste de África. História das missões da Zambézia e do reino do Monomotapa (1560-1920)*. Lisboa: Missionários do Verbo Divino, 2011.

SOUSA, Francisco de. *Oriente conquistado a Jesus Christo pelos padres da Companhia de Jesus da província de Goa*. Primeira Parte. Na qual se conteem os primeiros vinte e dous annos desta província. 2. ed. Bombaim: JHS. Typographia Examiner, 1881.

UEFFING, Martin. Programs for new missionaries in cross-cultural mission. In: STANIZLAUS, Lazar; UEFFING, Martin. *Intercultural living*. New Delhi: ISPCK, 2015. v. 1.



## **SOBRE OS AUTORES**

**Cássia Regina Souza de Queiroz.** Mestra em Extensão Rural pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0239304223131702>

E-mail: [cassia.queiroz@ymail.com](mailto:cassia.queiroz@ymail.com)

**Delcídes Marques.** Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Campinas (Unicamp). Professor na Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf). Grupo de pesquisa: Krisis, Laboratório de Antropologia, Filosofia e Política, da Univasf

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2407614909344634>

E-mail: [delcides.marques@univasf.edu.br](mailto:delcides.marques@univasf.edu.br)

**Fátima Machado Chaves.** Doutora em Saúde Pública, pela Fundação Oswald Cruz (Fiocruz). Grupos de pesquisa: Laboratório de Estudos das Diferenças e Desigualdades Sociais (Leddes), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); Religiões e trajetórias das experiências missionárias em África: arquivos, acervos e pesquisas, Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1629264764254888>

E-mail: [fatimchaves@gmail.com](mailto:fatimchaves@gmail.com)

**Gabriela Fabiane Luiz.** Mestranda em História pela Universidade de Campinas (Unicamp). Grupos de pesquisa: Centro de Pesquisa em História Social da Cultura (Cecult), da mesma instituição; Educação, Sociedade e Teorias Pedagógicas, da Universidade Federal de Alfnas

(HISTEDBR/Unifal); Religiões nos impérios ibéricos: agentes, ideias e processos (séculos XV ao XX), (Unifal).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8258167216821223>

E-mail: [gabriela.f.luiz@live.com](mailto:gabriela.f.luiz@live.com)

**Helena Wakim Moreno.** Doutoranda em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em História Econômica, bacharel e licenciada em História pela mesma instituição.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1847575815699508>

E-mail: [helenawakim@gmail.com](mailto:helenawakim@gmail.com)

**Jefferson Olivatto da Silva.** Doutor em Ciências Sociais, pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). Professor da Universidade Estadual do Centro-Oeste (Unicentro). Grupos de pesquisa: Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinas em desenvolvimento humano e educação (GIEDH), da Universidade Estadual do Centro-Oeste (Unicentro); Religiões e trajetórias das experiências missionárias em África: arquivos, acervos e pesquisas, Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0088578024264046>

E-mail: [jeffolivattosilva@gmail.com](mailto:jeffolivattosilva@gmail.com)

**Jorge Lúzio Matos Silva.** Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Grupos de pesquisa: Porta Macau: literaturas, línguas e culturas, da Universidade de São Paulo, (USP); Religiões e trajetórias das experiências missionárias em África: arquivos, acervos e pesquisas, Universidade Federal de São Paulo (Unifesp); África: história, política e cultura, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7877403841820609>

E-mail: [jorgeluzio@hotmail.com](mailto:jorgeluzio@hotmail.com)

**Nuno de Pinho Falcão.** Doutor em História, pela Universidade do Porto. Professor na Universidade da Integração Internacional da

Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab – campus dos Malês). Grupos de pesquisa: Religiões e trajetórias das experiências missionárias em África: arquivos, acervos e pesquisas, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp); O recôncavo baiano no mundo atlântico: história, memória e patrimônio, da Unilab.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2167373984807056>

E-mail: [nusfal@hotmail.com](mailto:nusfal@hotmail.com)

**Rosemeire de Oliveira Souza.** Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professora na Universidade Federal do Pará (UFPA). Grupos de pesquisa: Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (GPHELRA), da UFPA; Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GP – Quimohrena); Religiões e trajetórias das experiências missionárias em África: arquivos, acervos e pesquisas, Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Mura – Grupo de Estudo e Pesquisa Indígena na Amazônia: história, etnicidade e ensino, da UFPA.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0356628768763959>

E-mail: [rosesouza@ufpa.br](mailto:rosesouza@ufpa.br)

**Thiago de Araujo Folador.** Mestre em História Social, pela Universidade de São Paulo (USP). Grupo de pesquisa: Religiões e trajetórias das experiências missionárias em África: arquivos, acervos e pesquisas, Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3089142074292153>

E-mail: [thiago.folador@usp.br](mailto:thiago.folador@usp.br)

**Tomás Motta Tassinari.** Doutor em História da Civilização, pelo Instituto Europeu Universitário (EUI), Florença, Itália. Grupo de pesquisa: Antropologia e História das Religiões no século XX: teorias e métodos, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2088572472525746>

E-mail: [tomas.tassinari@eui.eu](mailto:tomas.tassinari@eui.eu)

Compreender os processos das missões cristãs e as alterações provocadas pela experiência missionária nos espaços sociais é um caminho para entender as construções e mudanças das civilizações humanas. Em torno desse questionamento, a obra *Missões e Missionação* busca trabalhar de forma interdisciplinar temas que marcam a constru o do cotidiano de sociedades missionadas e suas transforma es sociais, entendendo o protagonismo social das popula es missionadas e as trocas culturais existentes nesse processo. Assim, refletir sobre o espaço missionário   trabalhar com hierarquiza es, trocas culturais, transforma es sociais nas popula es nativas e constitui o de novos saberes.

Esta obra chega em um momento ímpar no desenvolvimento das ciências brasileiras, mostrando novos métodos e abordagens no estudo sobre as missões.

### **Patrícia Teixeira Santos**

Pós Doutorado em História da África na Universit  degli Studi di Padova. Doutora e Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense (UFRJ) e graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora de História da África do Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Pesquisadora colaboradora do Centro de Investiga o Transdisciplinar, Cultura, Espaço e Memória (CITCEM- Universidade do Porto). Coordenadora do grupo de pesquisa Saberes, Práticas, Ensino de História da África e do Brasil em perspectiva sul. Tem experiência de pesquisas e orienta o nas seguintes áreas : História da África, África contemporânea, Religião e Sociedade na África contemporânea, Islã na África, Catolicismo e história das pastorais sociais afro-descendentes, religiões espiritualistas, Umbanda e Kardecismo no campo religioso brasileiro e Educa o e Diversidade Cultural.

### **Josivaldo Pires de Oliveira**

Doutor em Estudos Étnicos e Africano pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mestre em História Social pela UFBA e graduado em História (Licenciatura) pela Universidade Estadual de Feira de Santana, (UEFS). É Professor Adjunto do Colegiado de História da UNEB/Campus XIII - Itaberaba. Coordena o Laboratório de Estudos Africanos e Espaço Atlântico (LEAFRO/UNEB-XIII). Tem experiência na área de História da África e do Brasil, com ênfase em História Social da Cultura. Professor convidado do Núcleo de Estudos de História da África Contemporânea da UNIFESP. Atualmente tem investigado sobre os artefatos musicais africanos (Angola) e seu trânsito Atlântico (Brasil).

### **Thiago Henrique Sampaio**

Doutorando em História, Mestre em História e graduado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Atualmente desenvolvo a pesquisa “O Africano: dilemas literários, históricos e sociais em um jornal moçambicano. Membro do Núcleo de História Econômica da Faculdade de Ciências e Letras (UNESP/Assis). Faz parte dos grupos de pesquisas Religiões e Trajetórias das Experiências Missionárias em África: Arquivos, Acervos e Pesquisas sediado na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (UNIFESP), Núcleo de História da África Contemporânea (UNIFESP) e Economia e Política dos Impérios Ibéricos (sécs. XV-XX) da Cátedra Jaime Cortesão (FFLCH/USP). Trabalha com os temas de colonialismo, imperialismo, neocolonialismo, imprensa em África, assimilação, discurso político e colonial.

Formato: 150 mm x 210 mm

Fontes: Minion Pro, Franklin Gothic Heavy, Bookman Old Style

Papel miolo: Pólen, 80 g/m<sup>2</sup>

Papel capa: Cartão Supremo, 300 g/m<sup>2</sup>

Impressão: Dezembro de 2020

Gráfica ImpressãoBigraf

**Compreender os processos das missões cristãs e as alterações provocadas pela experiência missionária nos espaços sociais é um caminho para entender as construções e mudanças das civilizações humanas. Em torno desse questionamento, a obra *Missões e Missionação* busca trabalhar de forma interdisciplinar temas que marcam a construção do cotidiano de sociedades missionadas e suas transformações sociais, entendendo o protagonismo social das populações missionadas e as trocas culturais existentes nesse processo. Assim, refletir sobre o espaço missionário é trabalhar com hierarquizações, trocas culturais, transformações sociais nas populações nativas e constituição de novos saberes.**

**Esta obra chega em um momento ímpar no desenvolvimento das ciências brasileiras, mostrando novos métodos e abordagens no estudo sobre as missões.**



<https://portal.uneb.br/eduneb>

ISBN 978-65-88211-23-6



9 786588 211236