

Missionários Capuchinhos no reino do Congo: experiências de contato (século XVII)

Rosana Gonçalves*

Por sua riqueza de informações acerca da dinâmica das sociedades africanas dessa época, os documentos produzidos pelos missionários a partir da experiência de evangelização têm sido bastante utilizados pelos estudiosos da história da África Centro-ocidental dos séculos XVI ao XVIII.¹ Ao trabalhar com tal documentação, faz-se necessário um esforço em suplantar o preconceito do missionário em relação ao "natural da terra", procurando extrair do seu relato o máximo de informações concernentes aos aspectos sócio-políticos vividos por africanos e europeus em uma zona de contato. Além disso, ao nos depararmos com essas narrações, devemos ter em mente que quem fala ali não são só os autores, mas seus vários interlocutores, missionários ou não, com os quais dialogou incessantemente e dos quais obteve relatos de circunstâncias várias que ficaram registradas como suas. Assim, são comuns nos relatos descrições de lugares que não foram pessoalmente conhecidos ou situações vividas por outras pessoas. Como bem define Isabel de Castro Henriques, referindo-se mais especificamente ao caso de Angola e a um conjunto amplo de fontes, trata-se de “despir os documentos das suas roupagens lusocêntricas e preconceituosas, resultantes de leituras marcadas pelas ideologias e pelos sistemas culturais portugueses, e de pôr em evidência as presenças criativas e dinâmicas angolanas. Por outras palavras, devolver aos angolanos o papel de atores centrais do seu processo histórico, de agentes e fazedores da História de Angola”.²

Dentre os missionários que se lançaram à propagação da fé católica na África Central, os capuchinhos italianos marcaram presença durante 190 anos, permanecendo

* Mestre em História Social pela FFLCH-USP.

¹ Sobre fontes documentais, veja-se HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). “European Sources for Sub-Saharan África before 1900: Use and Abuse”. *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987. Especialmente o artigo de Anne Hilton: “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”, pp. 289-312.

² HENRIQUES, Isabel de Castro. “Presenças angolanas nos documentos escritos portugueses”. *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação*. Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola. Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997, p. 31.

na região de 1645 à 1835. Nosso foco está nas primeiras missões do século XVII. Neste contexto histórico, nem sempre é possível decifrar o significado do cristianismo para o africano dessa época e dessa região, ainda que, por meio de trabalhos já realizados por alguns estudiosos, podemos nos aproximar dos sentidos que determinados rituais ou símbolos tiveram para os centro-africanos. Nosso estudo visa entender as formas de apropriação dos ritos católicos por ambas as partes, analisando a prática dos missionários em sua capacidade de adaptação ou flexibilização de certos preceitos do catolicismo para a realidade africana e a maneira como eles lidavam com crenças e costumes locais.

Ao trabalhar com fontes escritas por missionários, há que se lembrar a quem eram destinados cartas e relatos. Para o caso dos capuchinhos, a Sagrada Congregação da Propaganda Fide era os olhos e ouvidos daqueles missionários que saíam a pregar aos "infiéis". Respondendo à Propaganda Fide, eles tiveram que trocar correspondência por todo o período em que estiveram na África Central (1645-1835), permitindo que hoje se tenha importantes registros sobre vários eventos, graças à larga produção de fontes. Além disso, a partir de 1665, a própria Congregação estimulou-os a produzir relatos detalhados sobre a missão congoleza.³

Ao analisar fontes produzidas por missionários de várias ordens religiosas que estiveram no Congo em diferentes momentos (a missão carmelita, de 1584-87; a jesuíta, de 1619-1675 e a capuchinha, de 1645-1835), Anne Hilton caracterizou a produção destes registros em 3 fases: uma primeira, quando da chegada de determinado grupo de missionários envoltos de forte entusiasmo com a suposta facilidade de conversão dos congolezes, não só do rei como de toda a população; a segunda fase, caracterizada pela constatação da permanência de hábitos e práticas pagãs, o que gerava uma desesperança geral, segundo os registros missionários; por último, uma terceira fase de integração social dos missionários, adaptados às diferenças culturais, ainda que obviamente procurando manter seus hábitos europeus. Hilton afirma que nessa terceira fase, os capuchinhos por exemplo, foram capazes de descrever com mais detalhes as práticas congolezas, ainda que com o objetivo de apontar heresias e idolatrias.⁴

³ HILTON, Anne. "European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo". In: HEINTZE, Beatrix e JONES, Adam (ed.). "European Sources for Sub-Saharan Africa before 1900: Use and Abuse". *Paideuma*. Frankfurt, Frobenius-Institut, 1987, v. 33, p. 303.

⁴ HILTON, Anne. "European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth

Pela extensão do tempo em que permaneceram na região, é possível identificar nos relatos capuchinhos características das três fases. Após alguns anos de missão, muitos dos missionários estavam desiludidos com o trabalho evangelizador e insistiam com a Propaganda Fide em retornar para a Europa. Boaventura da Corella, por exemplo, sugeriu à Propaganda o abandono da missão ou ao menos a alternativa de ser enviado um bispo não português a fim de erradicar abusos. Nesse caso, mais do que uma desilusão em relação à insistência de hábitos pagãos por parte dos centro-africanos, esse desânimo estava também atrelado aos conflitos aos quais capuchinhos e portugueses estiveram envolvidos. Numa terceira fase, a missão capuchinha teve sua base estabelecida em Luanda, com sua organização adaptada e até certo ponto com acesso à realidade da situação no Congo. Eles resistiram nesta terceira fase a uma total socialização, mas houve produção de relatos bastante detalhados apesar disso.⁵

Apesar desta oscilação em relação à suposta eficácia da missão, se comparado a outras chefaturas na África Central, o reino do Congo foi o único que se manteve oficialmente cristão, tendo sido seus reis e muitos dos chefes locais convertidos - supostamente com convicção, como parecem ser os casos de D. Afonso I e D. Garcia. Este último, por exemplo, continuava católico mesmo na época em que se aproximou dos holandeses, sendo capaz de manter laços políticos estreitos com os holandeses, sem abandonar os rituais católicos. A força do catolicismo no Congo encontrava-se intrinsecamente ligada à conversão dos reis, pois para a sociedade congoleza, o rei guardava muito mais que um poder político, sendo responsável pelo culto aos ancestrais. Nesses termos, explica-se o comparecimento em massa nas missas em que o rei estivesse, pois sua presença significava também um momento de comunicação com os ancestrais.⁶

Dessa forma, o fato do catolicismo ser adotado no Congo por meio da autoridade maior - o mani Congo - facilitou de maneira decisiva a permanência da religião durante tão longo período, não só porque essa nova prática se encontrava oficializada de cima para baixo, como também ganhava força considerando o papel espiritual do mani Congo perante a população. O mani Congo não tinha somente uma função política, ele era

Century Kongo”. *Paideuma, op. cit.*, v. 33, pp. 301-303.

⁵ Cf. HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma, op. cit.*, v. 33, p. 304.

⁶ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Claredon Press, 1985, pp. 184-198.

intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos. Entretanto, as esferas políticas e “religiosas” não tinham a distinção a que estamos acostumados no Ocidente dos dias de hoje.

No entanto, a adoção do catolicismo e o aniquilamento de uma prática religiosa tradicional como queriam os missionários capuchinhos não foi tão simples, havendo resistência por parte da população. Em 1648, por exemplo, ao buscar uma postura mais rígida no trabalho de conversão, os capuchinhos conseguiram uma licença do rei D. Garcia para pôr fogo às casas de nkisi e dos nganga africanos.⁷ Na ocasião, homens e mulheres choravam, agarrados aos “ídolos”, destinados a se transformar em fragmentos queimados que eles cuidadosamente juntavam das cinzas.⁸ Mesmo nos períodos em que a religião católica ganhava força com conquistas simbólicas - como por exemplo, o estabelecimento da diocese no Congo em 1596 - as práticas de uma religião tradicional africana continuavam ininterruptamente.⁹

Apesar da riqueza documental referente ao Congo desde a chegada dos europeus na região, é difícil aferir do ponto de vista congolês o alcance que o catolicismo de fato obtinha em suas crenças e práticas religiosas. Essa dificuldade é determinada pela própria natureza das fontes que, de maneira geral, trazem uma forte tendência eurocêntrica, além das edições conterem problemas de tradução ou ainda de transcrição. Partindo da premissa de que os congolezes interpretavam o cristianismo à luz de seus conceitos e práticas pré-existentes, nossa atenção voltar-se-á àquilo que os missionários reprovavam na conduta do “outro”, pois provavelmente revelam-se aí pistas de uma leitura centro-africana do catolicismo.

Há um longo debate entre historiadores e antropólogos para saber se o que se praticou na África Central nesse momento pode ou não ser chamado de catolicismo. Em uma das vertentes encontram-se o historiador John Thornton e o antropólogo Wyatt

⁷ *nganga* era o termo geral que denominava um praticante religioso, capaz de transitar o mundo dos mortos e portanto, detentor de poderes de adivinhação ou cura. Por extensão de sentido, um sacerdote ou padre católico foi chamado *nganga*; *nkisi* foi o termo usado para designar algo sagrado, seja um objeto, seja o espírito que dá forças àquele objeto. Cf. HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma*, *op. cit.*, v. 33, p. 304.

⁸ HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma*, *op. cit.*, v. 33, p. 195.

⁹ Cf. HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma*, *op. cit.*, v. 33, p. 289.

MacGaffey que defendem a idéia de um “catolicismo africano”, resultado de um processo histórico peculiar ocorrido na África Central, nos três primeiros séculos em que os portugueses fizeram-se presentes.¹⁰

Outro pesquisador que contribuiu para o estudo da complexidade deste catolicismo africano é o antropólogo belga Hein Vanhee que, ao analisar as manifestações religiosas em São Domingos (atual Haiti), salienta a continuidade de um “estilo Congo” em vários rituais da liturgia católica. Acrescentando novos elementos à discussão, o autor adverte que seria demasiado simplista atribuir o fenômeno da penetração do catolicismo meramente à influência dos missionários católicos que trabalhavam em São Domingos, principalmente porque sua atividade foi bastante escassa nesta região até o final do século XVIII e início do XIX.¹¹

Em contraposição às teses de Vanhee e Thornton, o historiador James Sweet questiona as convicções cristãs supostamente apreendidas pelos africanos escravizados que seguiam para a América. Sweet defende a idéia de que o catolicismo no continente africano, mais especificamente no Congo, caracterizou-se pela superficialidade, tendo sido o batismo, em muitos casos, o único rito cristão com o qual os africanos tiveram de fato contato. O objetivo de seu trabalho é entender o impacto do catolicismo na vida dos africanos do mundo “colonial” português, com atenção especial ao contexto brasileiro, iniciando sua análise na África Central de onde saíram inúmeros escravizados. Citando o caso de um batismo de 700 africanos escravizados, na ocasião em que estavam prestes a serem embarcados para a América, o autor afirma que o batismo em massa é uma forte evidência de que o catolicismo não passava de fachada. Para corroborar sua tese, James Sweet analisa a resposta dos escravos batizados quando indagados na América a

¹⁰ THORNTON, John. “The development of an african catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750”. *Journal of African History*, n. 25, 1984; THORNTON, John. “On the trail of voodoo: african christianity in Africa and the Americas”. *The Americas*. Academy of American Franciscan History, v. XLIV, n. 3, 1988; MACGAFFEY, Wyatt. “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In SCHWARTZ, Stuart B. (ed) *Impliciting Understandings. Observing, reporting and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.249-267; MACGAFFEY, Wyatt. “The West in Congolese Experience”. In: CURTIN, Philip (ed.). *Africa & the West*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972. Uma discussão pormenorizada dessa argumentação pode ser encontrada em SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, pp. 63-70.

¹¹ VANHEE, Hein. “Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion”. In: HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 243-264.

respeito do sentido do sacramento recebido. Para eles, o batismo era polissêmico: ora representava água de feitiçaria usada para os europeus os comerem; ora serviria para evitar que fizessem sexo na travessia; ora para prevenir doenças; ora para “encantá-los” e impedir que se voltassem contra os brancos. Assim, os africanos da diáspora trariam da vivência católica apenas o nome que recebiam no batismo, sacramento que, em nenhum dos casos analisados, foi entendido como lavagem dos pecados e conversão à fé católica.¹²

As conclusões de Sweet podem ser apressadas quando constatamos que ele se ateve aos casos dos africanos da diáspora e não àqueles que permaneceram em seu meio de origem, apesar de generalizar as experiências como sendo homogêneas e similares em ambos os lados. Assim, podemos tentar um diálogo com suas análises sem perder de vista o fato de nosso foco ser a experiência do encontro em terras africanas, mais especificamente no reino do Congo.

Independente de se averiguar o grau de enraizamento, deve-se ter em conta que o catolicismo teve uma existência de longuíssima duração na África Central e não é de se estranhar certa influência na cosmogonia destes africanos e vice-versa. Anne Hilton afirma que, na perspectiva dos europeus da época, o catolicismo era uma forma de “cristianismo africano”, com suas peculiaridades, muitas das quais os padres aprenderam a aceitar e conviver desde que não ferissem pontos essenciais dos dogmas cristãos. O mesmo catolicismo era, para os africanos, uma forma mais poderosa de sua própria “religião” tradicional.¹³

Assim, o cristianismo estava sujeito a correlações interpretativas de ambas as partes - dos africanos e dos portugueses. O fato dos portugueses terem chegado pelas águas, poderia representar para o africano, num primeiro contato, uma certa similitude com o poder do mundo dos mortos. Marina de Mello e Souza afirma que ao “adotar os novos ritos trazidos pelos brancos vindos do mar, os chefes bacongus acreditavam estar ganhando mais poder, o que parecia imediatamente comprovado pela superioridade tecnológica dos portugueses, materializada em seus artefatos, técnicas agrícolas, de construção, de processamento de alimentos, de comunicação pela escrita, sendo o

¹² SWEET, James. *Recreating África: Culture, Kinship, and Religions in the African-Portuguese World, 1441-1770*. London, The University of north Carolina Press, 2003, pp. 196-7.

¹³ HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo. Op. Cit.*, pp. 184-198.

domínio sobre tudo isso requerido pelo rei congolês juntamente com os ensinamentos religiosos”.¹⁴ Nesta perspectiva, cada qual assimilava os símbolos de acordo com sua própria forma de entender o mundo; o rito que para o europeu fazia parte do catolicismo, o africano praticava há anos, ainda que com variantes, mas de acordo com suas crenças de reverência aos deuses e aos antepassados.

Ao analisar o relato de Cavazzi, é possível encontrar elementos de convergência entre duas cosmogonias distintas. Por exemplo, quando descreve uma ocasião em que, chegaram os missionários no mercado de Congo Bata, por onde circulavam muitas pessoas, africanos e portugueses, e foram recebidos com muita empolgação por pessoas que vinham de distâncias de até “25 ou 30 léguas, com desejo ardente de se purificar e de se soltar das correntes de Satanás”.¹⁵ Na ocasião do batismo em massa, os africanos se cansavam de ouvir todo o sermão, reclamando das sucessivas repetições necessárias para o entendimento dos intérpretes, “para que fosse fielmente traduzido, sem equívoco”. Estavam ansiosos para comer o sal, de modo que alguns indagavam: “Por que tantas cautelas e tantos exames sobre a seriedade dos nossos propósitos e sobre o que devemos acreditar? Não viemos espontaneamente? Não chegamos cá para comer todo o sal que lhes aprouver dar-nos, como os outros brancos? Por que e para quê tantas dificuldades?” Intrigado, Cavazzi observou que a expressão “comer sal” fora utilizada para traduzir a palavra “batizar-se”, podendo ter causado certa confusão graças à dificuldade de tradução. Nesse sentido, os capuchinhos “procuraram substituir o primeiro vocábulo de *cudia mungua*, que quer dizer *comer sal*, pelo vocábulo *lusuculu-lunguisi*, que quer dizer *lavacro santo*.” Em seu entendimento, a confusão fora causada pela “dificuldade de encontrar naquela língua um termo próprio para exprimir os efeitos do batismo”.¹⁶ O cuidado para encontrar uma palavra que melhor traduzisse a complexidade do sacramento garantiria, a seu ver, o entendimento adequado.

No entanto, em suas próprias palavras, podemos perceber que essa “confusão” não se resumia à tradução da língua, mas ao significado mesmo do sacramento do batismo, ou mais propriamente ao que Cavazzi denominava “simples cerimônia complementar do sal”. Assim, ele observa que:

¹⁴ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, p. 66.

¹⁵ CAVAZZI. *Op. cit.*, v. I, p. 352.

¹⁶ Idem, *ibidem*, v. I, p. 353.

“[algumas pessoas] não compreendendo a necessidade da instrução religiosa, como se a graça do baptismo fosse uma *coisa exterior e material*, queixavam-se contra os missionários, pensando que estes adiam os actos do seu ministério para os enganar e não por necessidade”.¹⁷

Nesse sentido, a suposta confusão não se restringia à dificuldade da tradução da língua apenas, mas à re-significação do ato de comer sal durante o batismo católico que, praticado de maneira fervorosa pelos centro-africanos, tinha na tradição congoleza a função de espantar as pessoas más e os maus espíritos.¹⁸ Assim, os capuchinhos registraram um aspecto crucial na conversão: o sentido de “comer o sal” como um elemento de convergência entre duas interpretações bem distintas.

Segundo Hilton, os carmelitas (1584-87) foram responsáveis por associar o batismo com o ato de comer sal, chamando todo o rito de *curiamunga*, que quer dizer “comer sal”. Os padres diocesanos, após derramar sobre a cabeça das pessoas água benta e recitar o sacramento do batismo, davam a eles um pouco de sal para fosse engolido. Assim, no Congo o sal acabou sendo um elemento essencial no batismo. Esta prática, com a qual os capuchinhos se defrontaram e que acabaram por aceitar, tinha para o congolês uma função importante, porque o sal era usado pelos congolezes para protegê-los de feitiçarias. Quando, para quebrar com a associação entre o batismo e o sal, os capuchinhos procuraram um novo termo, eles escolheram uma frase que significava “lavar ou limpar com *nkisi*” e traduziram como “trabalho sagrado”.¹⁹

Em 1661, a Sagrada Congregação de Propaganda Fide fez publicar o opúsculo *Gentilis Angollae Fidei Mysteriis*²⁰. Tratava-se de um catecismo originalmente escrito pelo jesuíta Antonio do Couto S.J. (nascido em Angola), editado pela primeira vez por Francisco Pacconio em Lisboa em 1642, apresentando-se em forma de diálogos entre mestre e discípulo e versando sobre ensinamentos católicos. A primeira edição, de 1642, era dividida em duas colunas, uma em língua portuguesa e outra identificada como “idioma angolano”. Em 1661, na segunda edição deste livro, organizada pelo

¹⁷ CAVAZZI DE MONTECÚCCULO, João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. I, p. 352-353, grifo nosso.

¹⁸ Cf. SWEET, James. *Op. cit.*, p. 195.

¹⁹ HILTON, Anne. “European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo”. *Paideuma, op. cit.*, v. 33, p. 301.

²⁰ COUTO, Antonio do. *Gentilis Angollae Fidei Mysteriis (...)*. Romae, Typis S. Congreg. de Propaganda Fide. M.DCLXI [1661].

capuchinho Antonio Maria Amici da Monteprandone e publicada pela Sagrada Congregação de Propaganda Fide, lhe foi acrescida uma terceira coluna em latim e provavelmente sofreu inserções que o capuchinho julgou importantes.

Além da apresentação da obra, há no início um capítulo dividido em tópicos explicativos a respeito do idioma angolano: “Observationes in legendo idiomate Angollae”. A numeração de página é iniciada com os diálogos propriamente ditos: “Dialogos dos mysterios Que Deos nos manda crer, & dos preceitos que nos manda guardar em sua santa ley. Nestes Dialogos sam interlocutores dous: o Discipulo que pergunta, & o Mestre que ensina”.

Em síntese, o conteúdo dá conta de ensinar as orações: Padre Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, Credo. Versa ainda sobre os mandamentos de Deus, mandamentos da Igreja e os sete sacramentos. O que interessa nesta análise é a maneira como se apresenta este conteúdo, os termos de comparação e os exemplos que por vezes se dá para facilitar o entendimento, aproveitando para incluir valores morais e chamar a atenção para possíveis desvios de interpretação dos preceitos católicos. A partir da leitura da obra, parece clara a inserção de observações possíveis a partir de uma experiência vivida na missão, direcionando os ensinamentos para aquela realidade específica.²¹ O Diálogo Primeiro é exemplar nesse sentido:

“Dialogo Primeiro, No qual se declara a obrigacão que todo homem tem de crer em Deos vno na essência, & Triano em pessoas, & de arrenegar dos Ídolos. (...)

7 D[iscípulo]. Logo aquelle que crer em um sò Deos verdadeiro, há da arrenegar dos Ídolos, de seus preceitos, de todo genero de feitiços, & de outras cousas semelhantes?

8 M[estre]. Dizes verdade; deue arrenegar de tudo que tens dito.

9 D. Acerca de ser Deos hum so, há mais que saber?

10 M. Hà a saber he uno na essência, com tudo he Trino em Pessoas. [Padre, Filho e Espírito Santo]”. (pp. 8-10)

Note-se, portanto, que a partir da conformação da idéia de um Deus uno de acordo com a fé católica, é recomendável renegar os “ídolos” e “feitiços”. Curioso notar, no entanto, um possível paradoxo, uma vez que o missionário aconselhava a

²¹ Leguzzano aponta também esta direção em suas notas, ao afirmar que Monteprandone não apenas “compilou um catecismo”, mas acrescentou “umas regras”. CAVAZZI DE MONTECÚCCULO, João Antônio. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v. I, p. 350, nota 1.

negação aos ídolos, julgando o politeísmo como errado para, em seguida, apresentar um deus uno do catolicismo configurado em três pessoas: pai, filho e espírito santo. Nesse sentido, pode-se retomar a idéia da analogia presente entre o panteão de figuras católicas (Jesus, Maria e os diversos santos) e o panteão de espíritos ancestrais africanos, principalmente no que diz respeito ao fato de que nos dois casos configuram-se divindades que um dia viveram como seres humanos e que passaram a ser viventes em outro plano.²²

Mais adiante, no diálogo sobre os dez mandamentos de Deus, ao tratar sobre o primeiro: “amar a Deus sobre todas as coisas”, a menção aos ídolos é retomada com mais detalhes, denotando um conhecimento a respeito dos hábitos e crenças do “outro”, ainda que pela negação ou enfática proibição:

“7 D. que nos manda mais Deus neste mandamento?

8 M. Prohibeuos quem nam adoreis Idolos: nam mandeis adiuinhar, nẽ adiuinheis: nam tomeis o juramẽto do ferro quente: nam fazeis as superstições, que fazeis, com eruas, & cordeis; para saber quem vos furtou a couza, que vos falta: & prohibeuos todo o genero de feitiços, & couzas semelhantes”. (pp. 60-61)

A partir da análise deste catecismo, percebe-se que o catolicismo na África Central não pôde ser uma simples determinação de regras e mandamentos. A história destas populações, bem como sua complexidade social e cultural, impuseram reelaborações dos preceitos católicos que os próprios missionários acabaram por realizar, ainda que essa releitura não tenha sido intencional. Nesse sentido, adiciona-se ao mandamento de “amar a Deus sobre todas as coisas” a proibição de adorar “ídolos”, realizar adivinhações ou qualquer “gênero de feitiços”.

Em outro diálogo, no qual se explica o pecado original de Eva e Adão e a função de Jesus em livrar o homem deste pecado, a explicação se dá em termos de comparação entre os dois universos:

“5 D. De que maneira o peccado de nossos primeiros pays nos trouxe a maldiçam, & nos fez encorrer nos males eternos?

6 M. Assi como em o Reyno de Dongo tanto que algum vassalo he traydor contra o Soba seu Senhor, não somente o que cometeo a traiçaõ, mas tambem os filhos ficaõ participantes dos trabalhos do pay traydor, descahindo todos da graça do Soba seu senhor; assi também tanto que os nossos primeiros pays foraõ

²² Retomo aqui brevemente a análise de SWEET. *Op. cit.*, pp. 205-206.

desobedientes a Deus, ficamos contraindo a maldição de seu peccado; & por isso nacemos com elle, o qual se chama peccado original”. (pp. 19-20)

Neste trecho, a partir do exemplo do soba em relação a seus vassallos, cujas obrigações recaem sobre os descendentes, apresenta-se a legitimação dessa condição ao compará-la com a herança do pecado original, aproveitando, portanto, para inculcar a moral da obediência e hierarquia social.

Sobre a idéia dos possíveis enganos de uma leitura enviesada do catolicismo entre as populações africanas, também no catecismo retoma-se o ato de “comer sal” como uma simplificação do batismo. Nesse sentido, ao tratar dos sete sacramentos (batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, ordem e matrimônio), destacamos o trecho sobre o batismo, no qual se lê o seguinte diálogo:

“6 M. O primeiro Sacramento he o Bautismo, que vos outros dizeis: *Comer sal de Deos*. (...)

7 D. Peçouos, que me declareis estes Sacramentos hum por hum.

8 M. Começemos [sic] cõ o Bautismo. O Bautismo he aquelle lauatorio, que o Sacerdote faz ao que recebe a ley de Deos, & se faz Christam. Quando alguém se faz Christam, toma o Sacerdote a agua, & lha lança sobre a cabeça, pronunciando juntamente hũas palauras, que logo vosdarei. Tanto que o Sacerdote acaba de fazer isto Deus com esta agua do sagrado Bautismo imprime na alma do bautizado, ou seja adulto, ou criança, hum sinal, com o qual se distingue daquelles, que nam sam bautizados; & lhe da a graça: & entra este homem na Igreja Catholica; & se lhe perdoa o peccado original. (...)

9 D. Dizeime: sò os Sacerdotes sam ministros do Sacramento do Bautismo, ou tambem poderá bautizar qualquer outra pessoa?

10 M. Os Sacerdotes são os proprios ministros do Sacramento do Bautismo: comtudo qualquer outra pessoa, que não for Sacerdote, pode bautizar validamente: mas peccará por exercitar o ministerio, que compete somente aos Sacerdotes: porê somente nao peccará, mas fará bem, & licitamente, se bautizar ao que està para morrer; ou seja adulto, ou criança estando em parte aonde não hà Sacerdote; para que não morra sem bautismo o que està para morrer, em quanto vay chamar ao Sacerdote.

11 D. Que hà de fazer aquelle, que bautiza a quem està para morrer?

12 M. Hà de tomar agua, & deitala sobre acabeça de quem se bautiza; & quando a deitar dirá juntamente estas palauras, Eu te bautizo em nome do Padre, & do Filho, & do Spirito sancto; que he o mesmo que se dicer na língua de Angola, Eu te lauo em nome do padre & do Filho, & do Spirito sancto. Porem se o que se bautiza he adulto, o haõ de instruir primeiro nos misterios da nossa sancta fê, et nos preceitos, que Deus nos manda guardar. (...)

13 D. Ensinasteme que para se bautizar aquelle, que està para morrer, lhe haõ da lançar agua sobre a cabeça; não lhe haõ de deitar primeiro o sal na boca?

14 M. Não he necessario deitarselhe o sal na boca: so a agua he necessaria: donde se lhe deitarem o sal na boca; & lhe não lançarem agua, não receberà o

Bautismo. *Daqui entenderàs, como errais vos outros em chamar o Bautismo, Comer sal de Deus*". (pp. 38-44 - grifo nosso)

Há vários elementos a se evidenciar neste diálogo entre mestre e discípulo, mas o que nos parece mais importante para nossa discussão é a ressalva quanto ao ato de comer o sal. O autor admitiu o uso da expressão “comer sal de Deus” para explicar o sacramento, mas para evitar o mal-entendido causado pela tradução do batismo como simplesmente “comer o sal”, acresceu a advertência de que o sal seria dispensável, sendo apenas a água necessária para se configurar o batismo.

Nesse sentido, cabe a análise feita por Daher, ainda que a partir de uma realidade diferente daquela da qual emergiram os registros que temos por base, pois seu trabalho versa sobre a experiência missionária dos capuchinhos franceses no Maranhão. A autora avalia a prática dos capuchinhos no Maranhão de traduzirem a língua exótica como elemento da convertibilidade do gentio, ou seja, o fato da língua exótica ser passível de ser escrita e traduzida, a torna decifrável, sinal de que aquele sujeito pode ser convertido. Mais à frente, conclui ser esta “mesma idéia que torna possível a versão das orações católicas em tupi, que permitem que o convertido articule a verdade sobre a revelação. Isso ratifica o princípio unitário da verdade divina profunda e a multiplicidade superficial das línguas humanas, desde a dispersão da unidade da língua adâmica no mundo quando do episódio de Babel”.²³

O processo de catequização para o caso que Daher estuda segue, no entanto, um modelo um pouco diferente, uma vez que a língua do indígena serviria para o conversor como um “veículo de comunicação primordial no processo de conversão, mas deveria ser substituída, em seguida, em novas gerações convertidas, pela língua da revelação”.²⁴ Ou seja, o missionário aprenderia a língua indígena inicialmente, converteria o gentio e depois, sob o preceito de um projeto de afrancesamento, passaria para o ensino da língua francesa.

Há que se levar em conta que a missionação capuchinha no Congo previa a conversão cristã na língua nativa, inicialmente contando exclusivamente com intérpretes. A linha de raciocínio aqui pode ser a mesma que do projeto de conversão

²³ DAHER, Andrea. *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial, 1612-1615*. Trad. Albert Stückenbruck. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 296.

²⁴ Idem, *ibidem*, p. 297.

dissociado do empreendimento colonial. Ou seja, não há a intenção de converter a língua, mas catolicizar a população em sua própria língua. A não interferência de uma monarquia européia nesse caso determinaria este aspecto. No entanto, isso não significa que o projeto missionário não incluisse a intenção de civilizar e ocidentalizar o “outro”, mas não há um modelo de inserção fechado ou, melhor dizendo, este modelo atrelava-se exclusivamente à propagação da fé católica, vinculado sobretudo à Sagrada Congregação de Propaganda Fide como instância política.

Dessa forma, a razão pela qual o catecismo foi apresentado em edição trilingüe deveu-se sobretudo ao fato de a língua portuguesa ser conhecida, principalmente pelas elites centro-africanas e bastante utilizada pelos missionários capuchinhos desde o início da empreitada missionária. Ao que parece, nunca houve na missão capuchinha a intenção de deixar de utilizá-la na comunicação com a população. Nesse sentido, há uma espécie de guia escrito em 1747, de autoria anônima identificada apenas como sendo de um velho missionário, cujas “indisposições” físicas o impediam de exercer um “ministério ativo”, mas que resolveu reunir conselhos e esclarecimentos úteis para os próximos capuchinhos a se dedicarem à missionação naquela região. O livro foi composto, obviamente, a partir da experiência registrada por estes missionários nos pouco mais de cem anos de missão na África Central até então. Nesta obra, aconselha-se a todo missionário que for destinado à região, que domine perfeitamente a língua portuguesa, não só pelo fato dela ser útil na travessia, enquanto se lida com os portugueses da embarcação e eventualmente se prega à tripulação, como também na conversão dos congolezes ou angolanos, uma vez que há uma acessibilidade de comunicação e mais ainda, de tradução da língua portuguesa para as línguas locais.²⁵

Além disso, o fato do catecismo ser impresso também no “idioma angolano” garantiria um certo controle sobre a tradução dos ensinamentos cristãos, evitando-se

²⁵ *La Pratique Missionnaire des PP. Capucins Italiens dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes brièvement exposée pour éclairer et guider les missionnaires destinés à ces saintes missions (1747)*. Paris, 1931. Conforme o prefácio da edição a qual tivemos acesso, a autoria é provavelmente do Pe. Hyacinthe de Bologne. Segue trecho mencionado: “Tout missionnaire destiné aux missions du Congo etc., doit absolument apprendre la langue portugaise, non seulement parce qu’ elle est nécessaire durant les longs voyages en mer pour enseigner la doctrine chrétienne, pour confesser, et parfois même prêcher aux Portugais sur les navires, comme encore dans la ville de Loanda, avant d’ être envoyé dans une mission, mais même pour convertir les Congolais et Angolans. En effet, dans chacune de nos missions se trouvent des maîtres qui ne connaissent que le portugais, et qu’ on rendu capables de traduire en leur langue naturelle, congolaise ou angolitane, et d’ exposer la prédication et toute autre expression de la langue portugaise que désire le missionnaire”, p. 54.

confusões já vivenciadas anteriormente, determinadas muitas vezes pela interferência de intérpretes pouco preparados em relação ao conhecimento católico ou, em alguns casos, mal intencionados segundo o olhar do missionário, como a tão discutida confusão entre o batismo e o “comer sal”.

Do leque de ensinamentos registrados no catecismo, uma outra regra moral merece ser destacada, a da hierarquia e obediência que aparece em alguns momentos. Por exemplo, no quinto mandamento, não matarás:

“5 D. Logo os Reys, et os Senhores, que gouernaõ, fazem mal, quando mandaõ enforçar, & matar alguẽm?

6 M. Por nenhũa maneira: mas antes fazem bem em mandarem enforçar, & castigar os deliquentes, que cometem algum crime, como quando saõ homicidas, ou ladroẽs furtando os bens alheos, & cometendo outros crimes semelhantes. Porque o mesmo Deus manda aos Reys, & aos, que gouernaõ, que castiguem aos maos, & premiem aos bons”. (p. 67)

Algumas regras sociais estariam, portanto, acima das leis divinas, ainda que sejam justificadas pela vontade do “mesmo Deus” que manda aos reis e aos que governam. Para a realidade específica de uma sociedade marcada pela escravidão, essa regra de obediência aparece ainda ao referir-se à obrigação de ir à missa:

“15 D. Aquelle, que està impedido para naõ ouuir Missa, quebranta o preceito da Igreja, se naõ a ouuir?

16 M. Naõ; & nem comete peccado. Assi como o que està doente. O que, està prezo. Aquelle que se acha em despouoadado, aonde naõ hà lugar, & tempo para poder ir a Missa. Aquelle, que tem cuydado, & assiste a algum doente, naõ podendo deixallo sò, nem tendo a quem deixe em seu lugar. O escrauo ocupado cõ o seruiço de seu Senhor, que o naõ deixa ir a Missa, &c. Este he o primeiro Mandamento da sancta Igreja”. (p. 78)

Assim, faltar à missa deixaria de ser pecado se fosse para prestar obediência ao senhor para o caso do escravo, uma das situações em que o impedimento é aceitável. Dessa forma, a escravidão figura como prática legitimada, cujas regras impõem uma exceção aos preceitos do que pode ou não ser considerado pecado.

Ainda sobre a missa, há um diálogo que explica que esta seria um sacrifício que “oferecem os cristãos ao verdadeiro Deus”, e para deixar clara esta idéia, usa-se mais uma vez do recurso da comparação:

“10 M. Darteei hũa comparação. Assi como os Negros de Angola, que naõ receberaõ o bautismo, sacrificã aos Idolos galinhas, carneiros & vacas, querendo honralos, & alcançar delles tudo aquilo, que deseãõ (mas este sacrificio he falso, & diabolico) assi tambem nos Christaõs sacrificamos ao

verdadeiro Deos, naõ carneiros, ou vacas, mas a seu filho Iesu Christo verdadeiro Deos, & homem. Este sacrificio he o sancto, & verdadeiro”. (pp. 75-76)

Mais uma vez, portanto, recorre-se a uma aproximação por semelhança de sentido, equiparando o sacrificio animal dos africanos com a crucificação de Cristo. No entanto, deixa-se claro que o sacrificio do filho de Deus é o único legítimo, desqualificando os sacrificios africanos ao julgá-los falsos e diabólicos.

A partir do mesmo procedimento de comparação e negação, há ainda mais um exemplo, quando se fala em pagar dízimos e primícias:

“3 D. Que couza he pagar as primicias?

4 M. Declararteei isso com hũa couza, que fazem os Negros gentios de Angola, que naõ saõ Christaõs, & naõ conhecem ao verdadeiro Deos. Assi como estes tendo suas sementeiras, quando detreminaõ recolher os mantimentos, & os frutos, offerecem o primeiro fruto sazonado aos Idolos em sinal de agradecimento (no que andao mui errados, por cuydarem, que dos Idolos recebem estes mantimentos, & frutos) assi tambem nos que somos Christaõs, & conhecemos ao verdadeiro Deos, lhe offerecemos as primicias leuandoas ao Sacerdote seu ministro em acção de graças; pois que o mesmo Deos he dador destes bês, & da chuva, & sol que os madurece. E acabei com a explicação dos mandamentos da sancta Madre Igreja”. (pp. 84-85)

Dessa forma, é legítimo que se atribua a colheita a uma graça divina, o engano está na divindade escolhida pelos que não são cristãos, ou seja, é o deus cristão que fornece o sol e a chuva e que possibilita a produção e a ele devem-se as primícias, por intermédio do sacerdote católico.

Assim, o missionário capuchinho tinha um projeto civilizador determinado e acompanhado por uma instância superior, a Sagrada Congregação de Propaganda Fide. Mas, a partir das experiências de contato, lidava com populações que, ao contrário do que ele queria fazer crer, tinham seu modo de perceber o mundo e as coisas da fé. A experiência de catolicização na África Central foi acomodada por estes precedentes, tanto da parte destes africanos - que realizavam a leitura dos ensinamentos e símbolos católicos, incorporando elementos cristãos da forma como lhes fazia sentido – como da parte do missionário, que também fez adaptações e releituras ao sabor das circunstâncias locais. Ainda que o missionário tivesse os preceitos católicos como regras a serem impostas, a experiência missionária antecedente o fez partir do código do “outro”, transportado para os ensinamentos cristãos, na tentativa de simplificar a

retórica para torná-la mais eficaz, o que acabou por moldar a própria prática missionária.