

DESPOJOS DO DEMÓNIO NA CASA DA IGREJA CURIOSIDADES DE UM MISSIONÁRIO CAPUCHINHO NO KONGO (1692)

CARLOS ALMEIDA*

Numa manhã fria de Inverno, no final de 1692, em Roma, um missionário capuchinho atravessa, apressado, os portões do Colégio da Propaganda Fide. Dali a pouco, os seus pés cansados e calejados por tantas jornadas nos sertões africanos pisariam os aposentos do Secretário da Congregação da Propaganda Fide, monsenhor Edoardo Cibo, que o receberia em audiência. Havia cerca de um ano que abandonara a Prefeitura do Kongo, na costa ocidental a sul do rio Zaire, para onde fora enviado em missão, nos idos de 1685. A saúde débil obrigara-o a interromper o seu apostolado e a regressar aos ares temperados da Europa. Restabelecera-se em Lisboa, durante alguns meses, no hospício que a Ordem mantinha na cidade, e sem mais demoras dirigira-se a Roma. Num primeiro encontro, dias antes, o missionário justificara as razões para o abandono da missão e prestara uma informação circunstanciada sobre o trabalho que ali realizara, o estado daquela cristandade, e as necessidades que padeciam os irmãos que lá deixara e a que urgia acorrer para que pudessem lograr o fruto que deles se esperava. O secretário da Congregação encarregara-o de passar a escrito o registo da sua actividade, assim como o rol das principais necessidades da missão. O padre Andrea da Pavia assentiu, não sem informar que, desde que recuperara dos achaques que o haviam acometido, iniciara a redacção de uma narrativa sobre a sua viagem e os particulares daqueles reinos, com intenção de a fazer imprimir

* Instituto de Investigação Científica Tropical – Arquivo Histórico Ultramarino

com dedicatória especial para aquele prelado que, tão dedicadamente, zelava pela saúde física e espiritual dos missionários¹.

Era outro, agora, o motivo da audiência para que fora convocado. Depois do encontro anterior, mais formal, monsenhor Edoardo Cibo recebeu-o, agora, com “affetto non ordinário”. Também ele tinha expectativas particulares para aquele colóquio que fora agendado a seu pedido. Sobre os seus ombros repousava a gestão do esforço que a Igreja empreendia para projectar o cristianismo nos quatro cantos do mundo. Na sua secretária amontoavam-se cartas e relatos das mais distantes proveniências, lá onde religiosos por inteiro devotados à propaganda da fé, reinventando o sentido profundo do chamamento apostólico, arrostavam com toda a sorte de sacrifícios para anunciar a verdade da palavra que Cristo revelara aos homens e pela qual padecera na cruz. Através delas conhecera estranhos e desconhecidos costumes, torpes e repugnantes hábitos com que o demónio se dissimulava, divertindo o homem do caminho da fé, inomináveis maravilhas que se ofereciam, como um livro, para que na sua contemplação se reverenciasse nelas o autor de todas as coisas. Conhecia bem a missão espinhosa a que os capuchinhos se haviam dedicado naquelas terras longínquas da Etiópia inferior ocidental. Ainda assim, algo de particular espicaçara a sua curiosidade para o encontro com o missionário que agora, à entrada do seu gabinete, se inclinava, saudando-o de forma reverente. Meses antes, Andrea da Pavia expedira de Génova, ao seu cuidado, um baú de não pequena dimensão, e o seu conteúdo seria, com probabilidade, a razão para a atenção com que acolhia aquele religioso.

Ao longo dos escassos três anos em que permaneceu na missão, realizada no Nsoyo, na margem sul do rio Zaire, a par da actividade espiritual mais directa, Andrea da Pavia evidenciou um interesse particular na contemplação das formas naturais, que é perceptível nos textos que deixou escritos. Na insistente referência aos campos férteis e ornados de frutos que encontra em Alicante, Lisboa, nas ilhas Canárias, no Nsoyo, ou no Brasil, na longa exegese sobre a passagem da linha do Equador, em particular, acerca dos supostos efeitos daquele lugar sobre a fisiologia dos corpos, ou na inquirição sobre as qualidades atribuídas ao afamado

¹ Os textos conhecidos do padre Andrea da Pavia estão publicados, na língua original, por Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico in Africa di Andrea da Pavia (inédito del Sec. XVII)*”, Roma, L’Italia Franciscana, 2000. As referências aos seus trabalhos aqui feitas reportam-se a esta edição. Sobre o percurso e a actividade deste religioso, deve ver-se, também, a edição francesa dos seus textos por Louis JADIN, “*Voyages Apostoliques aux Missions d’Afrique du P. Andrea de Pavia, Prédicateur Capucin, 1685-1702*”, in *Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome*, Bruxelas, 1970, pp. 375-592. A recriação do encontro entre Edoardo Cibo e o missionário escuda-se no relato do segundo, *Viaggio Apostolico alle Missioni dell’Africa dal Padre Andrea da Pavia Predicatore Cappuccino*, 1685, in Biblioteca Nacional de Espanha, Ms. 3165, em particular, ff. 126rv, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, pp. 198/199.

peixe-mulher, no encantamento que exhibe com a plumagem dos pássaros que encontra ou a ilimitada capacidade dos papagaios para aprenderem toda a sorte de palavras, revela-se um homem genuinamente atento ao mundo que se abria ao seu olhar, empenhado em perscrutar as virtudes ocultas sob a aparência das coisas e que, longe de limitar-se à emulação retórica da erudição dos antigos, valorizava sobremaneira o conhecimento dos práticos e o saber que resultava da experiência vivida. O interesse de Andrea da Pavia pelas formas naturais levou-o, além da observação e descrição das suas particularidades, a recolher e transportar para a Europa alguns espécimes que lhe despertaram a atenção, em particular pássaros, a cuja plumagem era particularmente sensível. O missionário trouxe, igualmente, ossos de peixe-mulher que, após o regresso à Europa, enviou para um gabinete de curiosidades em Milão, para que aí fossem experimentadas as suas propaladas propriedades coagulantes e o seu efeito lenitivo nas horas do parto².

Não se conhece da sua vida secular o suficiente para perceber, com precisão, as razões para esta atitude. O seu alistamento na ordem dos capuchinhos e a condição de pregador que aí alcançara – o estatuto mais elevado que um religioso da ordem podia ambicionar – indiciam uma origem aristocrática³. Mais do que o estatuto socio-económico, entretanto, é aquela mesma atenção de Andrea da Pavia às qualidades do mundo, reforçada pelas relações que mantinha com gabinetes de curiosidades em Milão, que sugerem o seu imbricamento no ambiente da nobreza ilustrada das cidades italianas. Não seria estranho, aliás, que o interesse com as formas naturais, até a colecção de espécies e de objectos que trouxe consigo de África, obedecesse a um roteiro que lhe tivesse sido encomendado por um académico ou estudioso ligado a algum desses centros. Naqueles meios, a chamada cultura da curiosidade constituía um atributo social distintivo, como um código de comportamento, que identificava o mundo cortesão, urbano e civil, face àquele que o não era⁴. Os patronos dos gabinetes de curiosidades, os estudiosos que zelavam pela organização das colecções, os que atravessavam as quatro partidas do mundo e que, a par da sua actividade particular como comerciantes, militares ou missionários, carregavam para esses centros objectos e informações

² ANDREA DA PAVIA, “Viaggio Apostolico alle Missioni...”, ff. 80v, in Carlo Toso, “*Viaggio Apostolico...*”, p. 117. O padre Andrea da Pavia não identifica em nenhum momento o gabinete de curiosidades com o qual se relacionava e para onde terá enviado os ossos do peixe-mulher. É bem possível que se tratasse da Galeria de Manfredo Settala, sem dúvida a mais importante da cidade e uma das mais famosas na Europa ilustrada, expoente da cultura experimental da época; veja-se, a este propósito, Paula FINDLEN, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 34, 207 e seguintes.

³ Em regra, os neófitos do Ordem dos Frades Menores eram oriundos das famílias nobres italianas, facto que contribuiria para encaminhar para a regra esmolos e oferendas avultadas.

⁴ Veja-se, a este propósito, Giuseppe OLMI, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1992, p. 179.

sobre os mundos novos que a Europa descobria, estavam unidos por redes de comunicação intensa que, da mesma forma que asseguravam a troca e a partilha de conhecimentos, construía entre os seus membros um mesmo sentido de pertença que os identificava em relação à mole rústica e brutal, supersticiosa e ignorante, que enchia os campos ou as vielas das cidades europeias. A curiosidade era tanto uma atitude filosófica, como uma marca de distinção social, e no contexto dos espaços ultramarinos, em particular nas Américas e em África, onde o confronto entre a civilidade e a barbárie surgia mais evidente e chocante, esse facto adquiria um duplo significado.

Não há, neste particular, nada de singular na curiosidade de Andrea da Pavia. Antes de si e logo após, muitos missionários, capuchinhos ou jesuítas, portugueses, italianos ou espanhóis, haveriam de revelar o mesmo fascínio pela natureza exuberante e diversa que pontuava a paisagem africana. Como ele, outros religiosos trouxeram consigo objectos naturais, peles ou plumagens de animais, ossos ou chifres, sementes, plantas. Alguns, como o capuchinho Michel Angelo da Reggio, mantiveram relações estreitas com os círculos ligados aos gabinetes de curiosidades e enviaram para a Europa objectos naturais recolhidos durante as suas viagens, seguindo questionários e prescrições rigorosas estabelecidas por estudiosos sedeados nesses centros⁵. Ilustrativo do mundo social e cultural em que estes homens se movimentavam e, até certo ponto, da natureza ampla e complexa do olhar que o missionário lançava sobre o espaço que fora chamado a arrotar, aquela qualidade de objectos dificilmente suscitaria interesse bastante para justificar a realização de uma segunda audiência com o Secretário da Congregação.

Era outro, na verdade, o conteúdo do baú que ambos se aprestavam agora a revelar. Um após outro, Andrea da Pavia dispôs, sobre um banco, os estranhos

⁵ O padre Michel Angel da Reggio chegou a Luanda nos primeiros dias de Janeiro de 1668. Ao cabo de poucos meses de actividade em Mbamba e Mpemba, no coração do Kongo, adoeceu gravemente e acabou por morrer. Oriundo da província de Bolonha, Ambrogio Guattini, assim se chamava no século, manteve relações com Giacomo Zanoni, conservador do horto de Bolonha, a quem enviou amostras de plantas recolhidas no Brasil, durante a viagem de ida. Anos mais tarde, com recurso ao testemunho, não apenas de Guattini mas de muitos outros informantes, Giacomo ZANONI publicaria a sua enciclopédica *Istorica Botânica ... nella quale si descrivono alcune Plante de gl'Antichi, da moderni com altri nomi proposte*, in Bologna, per G. Longhi, 1675. Sobre o interesse naturalista dos missionários europeus que atravessaram a região do Kongo e Angola, e o lugar e função que a descrição da natureza ocupa na escrita da missão, veja-se, Carlos ALMEIDA, *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)*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia, ramo Etnologia, orientada pela Professora Jill Dias, e co-orientada pela Prof. Maria Cardeira da Silva, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2009 (defendida em Março de 2010), pp. 209-317.

objectos que retirava do seu interior, a maior parte de aspecto grosseiro e imundo, pedaços de madeira que um rude artífice transformara em toscas figuras com medonhas carantonhas, umas do tamanho de um rapaz de dez anos, outras pouco maiores que a mão aberta de um homem, todas adornadas de enfeites bizarros e horrendos, trapos, dentes, pedras, conchas, ou folhas de árvores, alguns com coroas de vistosas penas, vasilhas e cabaças igualmente decoradas com motivos grotescos em que dominavam as cores vermelha ou branca, pequenas bolsas em pele de animais, contendo matérias putredinosas, simples pedras ou paus de formas caprichosas, cordões e contas de pedra⁶. Enquanto expunha os objectos, Andrea da Pavia descrevia, com pormenor, as superstições e crenças vãs que rodeavam a sua utilização, e as cerimónias bizarras, tantas vezes visitadas pela presença explícita ou invocada do demoníaco, com que o gentio os celebrava. Não deixou de referir, na ocasião, o grande temor que aquelas imagens grotescas infundiam entre as gentes e os mil e um ardis a que recorriam para os ocultar do olhar dos homens brancos. A esse propósito, salientou os incómodos e cansaços que os missionários padeciam, em não poucas ocasiões com o risco da própria vida, para perseguir aqueles rituais, investigar e capturar os que os oficiavam, e os esforços a que se entregavam para subtrair tais objectos à veneração das populações nas aldeias do sertão africano. Nessa sequência, relatou a história de uma mulher, conhecida entre os religiosos da missão como “bruxa”, que Andrea da Pavia tinha descoberto certo dia, numa aldeia, e que escondia consigo uma multidão de pequenos e grandes objectos supersticiosos⁷. Muitos deles ali estavam agora, reduzidos à sua vacuidade, exibindo, naquele espaço requintado, povoado de inúmeros objectos da mais fina arte europeia, que celebravam o esplendor da fé e a pura verdade da palavra revelada, a natureza brutal, idólatra e cruel daquele mundo em que os africanos viviam mergulhados.

Entre a curiosidade e a aversão, Edoardo Cibo assistia atento àquela exposição. Ler os relatos dos missionários, perceber, nos silêncios que a sua modéstia imprimia no discurso epistolar, o horror que tantas vezes experimentavam

⁶ Não se conhece, com detalhe, o conteúdo preciso daquele baú. Nas palavras de Andrea da Pavia, ele continha “Idoli con altri varij instrumenti superstitiosi”. No discurso dos missionários, tais expressões recobriam, em regra, a panóplia variada de objectos rituais africanos, entre os quais avultavam os *minkisi*. É crível, portanto, que a aparência dos objectos que o padre Andrea da Pavia revelava à atenção de Edoardo Cibo correspondesse a esta que aqui se apresenta e na qual se incorporam alguns dos seus elementos mais notórios. Para uma introdução à composição e significado destes artefactos no contexto da cosmologia bakongo sugere-se a consulta de Wyatt MACGAFFEY, “Complexity, astonishment and power: the visual vocabulay of Kongo minkisi”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 14, n.º 2 (1988), pp. 188-203, e Zdenka VOLAVKOVA, “Nkisi figures of the Lower Congo”, acessível no endereço http://randafricanart.com/Nkisi_Figures_of_the_Lower_Congo.html, em 19 de Novembro de 2010.

⁷ No texto original “una Fatuciera da noi chiamata Strega”; ANDREA DA PAVIA, “Viaggio Apostolico alle Missioni...”, ff. 88v, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, p. 131/132.

no confronto com tais encenações era, já por si, matéria de bastante edificação. Mas estar na própria presença dessas imagens ultrapassava toda a consolação que podia alcançar nos textos daqueles religiosos. O secretário da Congregação louvou a diligência do missionário pois graças a ela, pela primeira vez, podia observar o que nas missivas que lhe chegavam mal podia entrever. Propôs-lhe que passasse a escrito tudo quanto aprendera sobre as superstições, crenças vãs e invocações demoníacas praticadas por aquelas gentes nas distantes paragens africanas. Partilhou, com o missionário, a sua intenção de promover uma sessão do Colégio Cardinalício da Propaganda Fide com o objectivo de expor o miserável estado espiritual a que aqueles homens estavam reduzidos, para mais resolutamente mover o espírito da Congregação a que promovesse o envio de mais religiosos para o amanhã daquela necessitada tão necessitada vinha⁸.

Com este encargo, e confortado pela atenção que Edoardo Cibo lhe dispensara naquela audiência, Andrea da Pavia retirou-se. O baú ali ficou, de novo encerrando os objectos que trouxera consigo e que tantos perigos e canseiras lhe tinham custado. Nos dias seguintes, por mais que uma vez, monsenhor Cibo voltaria a reclamar a sua presença para que iluminasse algum aspecto particular de um daqueles objectos que teria ficado menos claro, tanto na sua explicação inicial, como no texto que posteriormente terá entregue. A notícia da existência daquele conjunto de objectos espalhara-se, entretanto. De várias partes, chegaram-lhe pedidos insistentes para que intercedesse junto do Secretário da Congregação para facilitar o acesso e observação daquela colecção. Chegou a pensar entregar aqueles objectos ao gabinete de curiosidades, em Milão, para onde já enviara os ossos de peixe mulher, pouco após ter chegado a Roma. Naquela manhã do final de 1692, enquanto abandonava o palácio da Congregação e se dirigia de volta à igreja de Santa Maria della Concezione, onde se situava o convento dos capuchinhos, em Roma, interiormente confortado pela forma como a sua iniciativa fora acolhida por Edoardo Cibo, o missionário não podia saber que não voltaria a reaver a sua inusitada colecção, e que pese embora o interesse que ela

⁸ Entre os vários textos de Andrea da Pavia conta-se um intitulado *Cerimonie superstiose che costumano usare que Etiopi del Africa*, Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, vol. 516, ff. 62r-63r, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, pp. 250-252. Não é claro que este breve elenco de práticas rituais africanas, tal como foram observadas e compreendidas pelo missionário, corresponda à informação que Edoardo Cibo lhe solicitara naquela reunião, tanto mais que nele não é feita qualquer referência ao rol de objectos que teriam sido transportados naquele baú. Não se sabe, também, se a colecção trazida pelo missionário foi, alguma vez, exposta à curiosidade da Congregação, como Cibo planeava. É certo, ainda assim, que aquele documento da autoria de Andrea da Pavia foi objecto de apreciação pela Propaganda Fide, durante uma sessão que decorreu no dia 5 de Abril de 1693; veja-se, “*Relatione de Missionari Capuccini*”, Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, ACTA, 1693, ff. 126v-129r, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, pp. 253-256.

parece ter suscitado nos círculos coleccionistas, o seu rasto se perderia, nas caves do Palácio do Colégio da Propaganda Fide, dispersa como curiosidades exóticas por palácios cortesãos da época ou, quem sabe, simplesmente destruída como objecto suspeito, danoso e corrupto⁹.

Este episódio do percurso de Andrea da Pavia tem passado relativamente desconhecido na literatura crítica sobre a presença europeia nesta região da costa ocidental africana. Referido pelos estudiosos da missão dos capuchinhos – como testemunho de uma pretensa valorização da cultura do outro – ele é quase ignorado pelos autores que, nos últimos anos, têm renovado profundamente o estudo da história e etnografia desses povos, e dos processos complexos de interacção com a Europa desencadeados a partir das viagens de Diogo Cão, nos últimos anos do século XV¹⁰. Mesmo que marginal, no entanto, esta *petite histoire* é a vários títulos significativa e susceptível de suscitar novos questionamentos sobre o alcance e natureza da acção missionária naqueles lugares, sobre o discurso etnográfico produzido pelos missionários e sobre o estatuto conferido, nesse âmbito, às crenças e rituais daqueles povos.

Um primeiro aspecto que salta à vista tem que ver, desde logo, com a singularidade da história. Na enorme massa documental produzida por gerações de religiosos de diferentes regras e proveniências nacionais que, ao longo de mais de dois séculos, desde o início de quinhentos, até bem adentro de setecentos, cruzaram esta vasta região compreendida, grosso modo, entre o rio Zaire e o rio Kwanza, este é o único registo conhecido sobre a recolha e transporte para a Europa de objectos culturais africanos¹¹. Existem inúmeras referências à circulação de espécimes e artefactos naturais, trazidos pelos missionários ou enviados a benfeitores, familiares, estudiosos, ou aos seus conventos de origem. Como a experiência de Andrea da Pavia comprova, sobretudo no século XVII, mas já antes, estes homens estavam estreitamente ligados aos círculos do saber naturalista do seu tempo, e a sua experiência e conhecimentos eram objecto de grande atenção nesses meios. Havia, além disso, um público ávido das novidades sobre essas paragens longínquas que se abriam

⁹ Fundada em 1626, pelo cardeal António Barberini, também ele capuchinho, e irmão do papa Urbano VIII, e situada no início da agora famosa Via Vittorio Veneto, aqui funcionou durante muito tempo o convento dos frades capuchinhos em Roma. Esta igreja, obra do arquitecto Antonio Casoni, é sobretudo famosa pela cripta ornada de ossos de milhares de frades capuchinhos.

¹⁰ Sobre a história da missão dos capuchinhos e, em geral, a actividade missionária na região, deve ver-se a obra do P. Graziano SACCARDO, *Congo e Angola con la storia dell' antica missione dei Cappuccini*, Venezia-Mestre, Curia Provinciale dei Cappuccini, 1982.

¹¹ Toma-se, aqui, por referência a data da missão de Andrea da Pavia. Todavia, a actividade dos capuchinhos naqueles paragens prolongar-se-ia, ainda, por mais de um século, extinguindo-se apenas em 1835.

ao conhecimento europeu e que eram descritas nas relações e descrições que as diferentes ordens religiosas envolvidas na evangelização ultramarina faziam publicar, no quadro de estratégias concertadas de propaganda e afirmação dos respectivos institutos.

Contudo, como a história de Andrea da Pavia também comprova, admitindo que fosse menor do que em relação aos espécimes naturais, de todo o modo, o mesmo interesse por objectos provenientes dos novos mundos estendia-se, também, aos artefactos culturais manufacturados pelos homens e mulheres que viviam nesses distantes lugares. Pese embora uma tendência marcada no sentido da especialização que é notória na evolução do coleccionismo europeu, durante a centúria de seiscentos, era o ecletismo e o fascínio geral com o exótico que norteavam a construção das colecções dos gabinetes de curiosidades. Assim se explica a curiosidade que o conteúdo daquele baú terá. O entusiasmo que a notícia parece ter gerado em diferentes cidades italianas, e os pedidos instantes que chegaram até Andrea da Pavia para a observação dos objectos parecem confirmar, tanto a existência de um público interessado neste tipo de objectos como, até certo ponto, a novidade daquele empreendimento. O interesse evidente com que Edoardo Cibo recebeu a encomenda de Andrea da Pavia – que ele próprio terá confessado, mais do que uma vez – ao ponto de pensar expô-la à apreciação dos cardeais sublinha o bom acolhimento que a iniciativa do missionário obtivera junto da Cúria Romana.

Como explicar, então, que nenhum outro religioso antes de Andrea da Pavia – e que se saiba, depois dele – tenha tomado a iniciativa de recolher, armazenar e transportar para a Europa objectos culturais africanos oriundos da região em apreço, ou pelo menos de deixar registo de uma tal actividade¹². Se é certo que não poucos missionários, jesuítas, mas sobretudo capuchinhos, se confrontaram com estes objectos no decurso da sua acção pastoral – eles próprios o referem de maneira por vezes muito viva – porque razão não existe notícia de iniciativas similares à de Andrea da Pavia? Até que ponto este facto está de algum modo

¹² A excepção será o jesuíta Pedro Tavares que desenvolveu actividade na região do Bengo, a norte do rio Kwanza, entre a terceira e a quarta década de seiscentos. Este religioso terá enviado para Portugal, dirigido ao provincial Diogo Monteiro e dedicado ao Colégio da Companhia, em Évora, “um idolo que era do tamanho de hum moço de doze ou quinze años”, mas que se terá perdido nas operações de desembarque no porto de Lisboa. Veja-se, *Carta e uerdadeira Relação dos sussesos do pe Pedro Tauares da Companhia de Jhs em as suas missoeñs dos Reinos de Angola, e de Congo...*, Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, Cod. CXVI 2 – 4, f. 9v. O autor tem, em preparação, uma edição crítica deste manuscrito, do qual existe uma cópia no Arquivo da Companhia de Jesus em Roma que foi publicada, em tradução francesa, por Louis JADIN, “Pêro Tavares, missionaire jésuite; ses travaux apostoliques au Congo et Angola (1629-1635)”, in *Sep. Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome*, Bruxelles, Roma, T. XXXVIII, 1967.

relacionado com o estatuto desses objectos como expressão do mundo espiritual do africano?

A interrogação é aguçada pelo facto de o encontro com estes objectos constituir uma faceta marcante da actividade do missionário. Longe de constituir o resultado de um esforço particular de Andrea da Pavia, o inquérito sobre a realização de cerimónias ou gestos rituais praticados no quadro da cosmologia dos povos da região era uma preocupação constante da pastoral católica naquelas paragens. Tanto a epistolografia como as relações mais ou menos circunstanciadas sobre o modo de vida nestas regiões produzidas pelos missionários no âmbito da sua actividade dão conta desse esforço e mostram que alguns religiosos possuíam um conhecimento muito apreciável desse universo. A experiência acumulada nas respectivas ordens religiosas permitiu, aliás, o apuramento de estratégias e procedimentos destinados a penetrar a barreira de silêncio e dissimulação que, em geral, se levantavam diante das investidas inspectivas dos padres.

No entanto, se é verdade que os relatos são abundantes em referências às cerimónias e às práticas rituais, e à exaltada e aventureira perseguição que lhes era movida, em vão se procurará uma descrição física precisa da sua aparência. Os “ídolos” e objectos “supersticiosos” como Andrea da Pavia e a generalidade dos seus companheiros os designam são identificados muitas vezes pelo nome que lhes é atribuído, em alguns casos assinalam-se os materiais que os compõem, os espaços rituais são esboçados, os especialistas na sua manipulação são apresentados, com frequência, anotando certos adornos ou elementos da sua indumentária de modo a orientar o olhar do missionário, mas em nenhum momento o autor desses textos se presta a descrever as suas formas, as suas cores, a sua configuração. Vários missionários assinalam que os “ídolos” era feitos de madeira, e alguns identificam traços da sua aparência geral, “feições de homens ou de mulheres; outras de animais, feras, monstros e demónios”¹³. Outros fazem referência a “sacos de feitiços” feitos de pele de animais que continham ingredientes vários, entre eles, ervas e excreções humanas ou animais,

¹³ Giovanni Antonio CAVAZZI DA MONTECUCOLO, *Istorica descrizione de' tre Regni Congo, Matamba, et Angola situati nell'Etiopia Inferiore Occidentale e delle Missioni Apostoliche esercitatevi da Religiosi Capuccini*, per Giacomo Monti, Bologna, 1687, Liv. I, n.º 170 (tradução portuguesa em *Descrição Histórica dos Três Reinos, Congo, Angola e Matamba, pelo Padre João António Cavazzi de Montecúcolo*, Tradução, Notas e Índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano O. M. Cap., Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965, vol. I, p. 88). Girolamo MEROLLA DA SORRENTO, *Breve e Succinta Relatione del Viaggio nel Regno di Congo nell'Africa Meridionale fatto dal Pe. Girolamo Merolla da Sorrento, Sacerdote Cappuccino, Missionário Apostolico. Continente variati Clima, Aria, Animali, fiumi, frutti, vestimenti, com proprie figure, diversità di costumi, e di viveri per l'uso humano*, Napoli, per Francesco Mollo, 1692, p. 280.

e muitos anotam a utilização de objectos que eram investidos de uma influência protectora, pedaços de madeira, fragmentos de osso, dentes de animais, colares e pulseiras¹⁴. Mas estas referências, sumárias, surgem em regra em capítulos sinópticos dos respectivos textos, quando se caracterizam, genericamente, as crenças dos povos da região. Na descrição concreta dos episódios de confronto com essas cerimónias, no relato das investigações levadas a cabo para descobrir ou identificar os lugares onde tais objectos se escondem é quase sempre em torno da expressão vaga utilizada por Andrea da Pavia – “ídolos e objectos “supersticiosos” – que se desenrola a exposição. Esta espécie de presença silenciosa dos objectos rituais africanos no discurso missionário, uma existência concreta mas ainda assim sem contornos físicos aparentes – e que antecede o mistério do seu aparente desaparecimento – reflecte uma ambiguidade latente na representação produzida pelos missionários sobre a natureza desses artefactos e, em geral, o estatuto conferido ao universo cosmológico daqueles povos.

Na língua das gentes do Nsoyo onde Andrea da Pavia desenvolveu a sua actividade, esta panóplia muito variada de objectos é designada por *nkisi* (*minkisi* no plural), mas existem termos aparentados na generalidade do mundo bantu. Num certo sentido, pode traduzir-se por espírito, mas em boa verdade os *minkisi* correspondem a receptáculos que encerram em si um conjunto de elementos que evocam, metaforicamente, os espíritos e os poderes que lhe estão associados. A sua plena eficácia requer que a manipulação obedeça a ritualizações determinadas executadas por especialistas nesse officio, os *nganga*, e que se destinam a conectar, de forma metonímica, a origem fundadora desses poderes com a sua convocação presente. A sua acção concreta tanto pode ter um sentido protector e benfazejo, como consequências agressivas e maléficas. Entende-se melhor a complexidade do *nkisi* se ele for pensado como um processo dinâmico de mediação que coloca em contacto, por via do próprio agente que o constrói e manipula, do processo de escolha e composição dos seus elementos interiores e exteriores, e da cerimónia que convoca o seu poder, os vivos e o mundo dos mortos. Esta cadeia pode ainda alargar-se, para incluir um sepultura

¹⁴ Antonio de TERUEL, Descripción Narrativa de la Misión serafica de los Padres Capuchinos, y sus Progresos en el reyno del Congo..., Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3533, ff. 81, 84, 92, 126, por exemplo. Antonio da Gaeta, *La Maravigliosa Conversione Conversione alla Santa Fede di Cristo della Regina Singa e del svo Regno di Matamba nell’Africa Meridionale. Descritta con Historico stile dal P.F. Francesco Maria Gioia da Napoli, detto da Posilipo, Predicator Capuccino, e Lettore vn tempo di Sagra Teologia. E cauata da vna Relatione di là mandata dal P. F. Antonio da Gaeta Predicator parimente Capuccino della Prouintia di Napoli, Missionario Apostolico, e Prefetto Generale delle Missioni ne’ Regni dell’Africa, e di detta Regina da lui conuertita*, Napoli, Giacinto Passaro, 1669, pp. 413/414.

localizada algures fora do espaço habitado, e um ou diversos amuletos de uso individual¹⁵.

A sua aparência exterior exhibe, nos seus diferentes componentes, uma gramática visual associada aos poderes invocados. Além do invólucro – que pode ser uma cabaça, uma bolsa, uma concha, um pote ou uma estátua – um aglomerado variado de elementos interiores ou exteriores evoca os poderes que lhe são atribuídos, e sem os quais o contentor pouco mais é que uma caixa vazia. Entre estes, os mais comuns são terra da sepultura, caulim, ossos, dentes ou outros elementos considerados como relíquias do antepassado, penas ou unhas de animais, elementos naturais peculiares como raízes torcidas, pedras com formas excêntricas, pedaços de quartzo ou âmbar, mas a lista de ingredientes pode estender-se até às dezenas. A cor é um elemento significativo importante, mesmo que a sua variação seja escassa. Além da aparência natural do recipiente, os *minkisi* exibem, em regra, consoante a natureza dos poderes que lhe são associados, a cor branca e vermelha, a primeira associada com o mundo dos mortos, a segunda com a intermediação com o tempo dos vivos, mas que em determinados circunstâncias podem também representar, respectivamente, o elemento feminino e o elemento masculino. Em paralelo com o efeito visual, o *nkisi* inclui outros elementos destinados a produzir ruído, como chocalhos e campainhas. Os processos de composição e utilização são acompanhados de rituais em que a voz desempenha, também, um papel importante. Do mesmo modo que os elementos materiais, também aqui, cada palavra possui um sentido metafórico que evoca os poderes atribuídos ao *nkisi* e ao *nganga* iniciado na sua manipulação.

Estes objectos não são, entretanto, as únicas formas de evocação do poder dos espíritos. Uma árvore, uma configuração geológica particular, o próprio corpo humano – os albinos, gémeos, ou as crianças que se apresentam à nascença com os pés, o *nganga* ou um velho – podem igualmente ser considerados como receptáculos de poder espiritual. Em qualquer dos casos, os *minkisi* não são representações figurativas mas tão só expressões metafóricas dos poderes espirituais que neles se contém. A sua acção é ambivalente. Os *minkisi* são convocados para curar doenças, cuidar das sementeiras, favorecer a guerra ou a caça, perscrutar o futuro, proporcionar paz e abundância, mas também para proteger da inveja e da perfídia. O seu poder pode estender-se tanto ao conjunto de uma comunidade, uma aldeia, ou uma formação social mais extensa, como privilegiar um indivíduo ou uma classe determinada de indivíduos, assumindo,

¹⁵ Wyatt MACGAFFEY, “Complexity, astonishment and power...”, p. 190. Deste autor, e para uma explanação mais detalhada deste ponto, deve ver-se, *Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of Lower Zaire*, Chicago and Londo, The University of Chicago Press, 1986, pp. 14 e seguintes.

neste último caso, uma feição negativa. Por sua vez, a perícia de um *nganga* na manipulação das forças espirituais convocadas pelo *nkisi* pode sempre ser disputada, se os fins desejados não se realizam, ou se um outro especialista na função logra produzir a alquimia de elementos e a forma ritual susceptível de propiciar resultados mais evidentes. A comunidade que detiver sob o seu controle a modalidade mais eficaz de convocação dos poderes dos espíritos gere esse recurso como se de um bem valioso se tratasse, gerindo a sua difusão de forma a alargar, em seu benefício, as relações de dependência de outros grupos

A função e o poder dos *minkisi* não é compreensível se isolada do contexto cosmológico que lhes dá sentido. O mundo é representado em duas dimensões, a dos vivos e a dos mortos. A distância que separa os dois mundos é mediada pela água, mas ela pode ser ritualmente representada pela sepultura de um antepassado, um cruzamento de caminhos ou a margem de um rio. Morrer não significa o fim nem a decadência, nem tão pouco a separação irreversível, mas tão só a transferência do mundo visível para o mundo invisível. Lá desse outro lugar onde habitam, os mortos – que estão afinal tão vivos como os vivos – exercem a sua influência sobre a experiência do mundo sensível, prescrevendo regras e condutas, favorecendo os que se mostram zelosos na sua observância ou prejudicando os que delas divergem¹⁶. Esse outro mundo é habitado por uma variedade de entidades em que se incluem os antepassados, os espíritos locais e os encantamentos. O sentido hierárquico que organiza a relação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos está de certa forma ausente na organização dos poderes espirituais. *Nzambi Mpungu* é designado como o espírito superior por relação com o ser humano que corresponde ao *nzambi* inferior, mas daí não decorre nenhum estatuto extraordinário atribuído ao primeiro. Todas as cerimónias rituais – sejam elas executadas em favor dos espíritos locais protectores de determinada aldeia, ou em benefício de um interesse particular, para obter a cura de uma doença ou o favorecimento na guerra – constituem momentos mais ou menos fugazes em que o mundo dos vivos, pela acção do *nganga* ou *ngangas* que as oficiam, acede ao conhecimento do mundo dos mortos. Mas a comunicação entre essas duas dimensões é mais complexa e difusa. O sonho é outro momento em que, de certa forma, o tempo se suspende, e em que os vivos acedem aos desejos e poderes do mundo dos mortos. Em boa verdade, é o próprio destino individual do homem que é representado como um circuito espaço-temporal, em que a passagem pelo mundo dos vivos constitui uma etapa intermédia de uma viagem que se inicia e se cumpre no mundo dos mortos. As conexões entre os dois mundos repercutem-se, por isso, em todos

¹⁶ Sobre a noção de morte no contexto da cosmologia bakongo, sugere-se a consulta de Simon BOCKIE, *Death and the Invisible Powers. The World of Kongo Belief*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993, pp. 83 e seguintes.

os domínios da existência social, da economia, à estruturação genealógica ou à representação do poder.

Ora o aparelho conceptual dos missionários, a sua própria visão do mundo, não podia captar toda a complexidade da realidade que se revelava ao seu olhar. Nas palavras de Andrea da Pavia os artefactos que reunira e trouxera para a Europa eram designados, simplesmente, como “ídolos” e objectos “supersticiosos” e, na verdade, desde muito cedo, é esse par de noções – idolatria e superstição – que resume, para os viajantes europeus, o universo espiritual dos africanos. Vale a pena recordar, a este propósito, que logo no final da década de 1480, na embaixada enviada em nome de D. João II ao Mani Kongo, idolatria e feitiçaria – implicitamente, a superstição – são os termos já usados para designar as crenças locais. E logo aí, também, fica clara a irreconciliável distância que as separava do cristianismo. Com efeito, na proposta do soberano português, convidava-se o Mani Kongo a aceitar o baptismo e que “arregasse os Idollos, e feitiçarias em que adoravam e que nom cresse, nem consentisse a algum seu nelles creer”¹⁷. Saltam à vista, assim, dois tópicos que caracterizarão de forma duradoura a abordagem dos diferentes actores europeus à realidade africana: por um lado, a catalogação do universo cosmológico dos povos daquela região sob as categorias conectadas de idolatria, feitiçaria e superstição, e por outro o postulado da incompatibilidade radical dessas crenças e práticas rituais com o baptismo e os preceitos que deviam nortear uma vida cristã.

Não é possível, nos limites deste trabalho, historiar o longo e secular processo de maturação das noções de idolatria e superstição, tanto na sua dimensão teológica e dogmática como no domínio jurídico e social, e, em particular, quanto aos sentidos que elas foram tomando à medida que o seu âmbito de aplicação se alargou, do território europeu, cristianizado ou não, até aos espaços ultramarinos¹⁸. Também a noção de feitiçaria, ou em particular de feitiço – de onde resultará, como se sabe, o termo fetiche que polarizará, em dado momento, o discurso europeu sobre as religiões africanas – possui uma genealogia cuja exegese se

¹⁷ Rui de Pina, *Crónica de D. João II*, in Carmen M. RADULET, *O Cronista Rui de Pina e a “Relação do Reino do Congo”*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992, pp. 136/137. Vai no mesmo sentido o texto da “Relazione del Regno di Congo”, ainda que com uma redacção diversa: “che destruesse tutti li templi dell’idoli e false immagine de’ loro idii i togliessino via ogni rito e consuetudine di sacrificare”; “Relazione del Regno di Congo”, in Cármen M. RADULET, *O Cronista Rui de Pina...*, p. 98.

¹⁸ Joan-Pau Rubiés chamou a atenção para o efeito corrosivo sobre a noção de idolatria – central no debate com o mundo protestante – das implicações geradas pelos relatos etnográficos do período da expansão europeia e pelos desafios colocados à acção evangelizadora entre povos ditos “idólatras”; veja-se a este propósito, Joan-Pau RUBIÉS, “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, N.º 4 (Oct. 2006), pp. 571-596.

afigura incomportável para o âmbito deste estudo¹⁹. Algumas notas, no entanto, importa reter sobre o conteúdo e aplicação destas noções para se compreender, a um tempo, o olhar dos missionários europeus sobre as práticas rituais africanas e a sua relação com o modo como foi perspectivado a evangelização dessas populações.

No contexto cosmológico cristão, estas três noções são atravessadas por uma ambiguidade que lhes é intrínseca. Com especificidades próprias, cada uma delas implica a atribuição, aos objectos materiais ou a determinadas práticas, de virtudes ou poderes que lhes são exteriores, e que residem, ou na ordenação natural do mundo, ou na imperscrutável esfera da vontade divina. Uma tal atitude reflecte, por isso, uma incapacidade de elaboração além das manifestações sensíveis da realidade aparente traduzida na inverão dos papéis entre o objecto e o ser. Trata-se de confundir a alma com o corpo, a matéria com o espírito, o imanente com o transcendente. Neste sentido, o idólatra, ou aquele que vive subjugado pela superstição apresenta-se como um ser frágil, prisioneiro da manifestação contingente das coisas, destituído da capacidade de elaboração espiritual que permita descortinar na expressão transitória da matéria, a razão primeira das coisas. Contudo, se a condição de existência da idolatria se prende com a fraqueza do espírito dos homens que a praticam, a sua generalização serve objectivos que estão para além dessa dimensão e que remetem, em última análise, para o domínio da transcendência. Se ela se define pela inversão dos termos da veneração, a coisa ao invés do ser, isso só pode servir aquele que, incessantemente, busca o descaminho do homem. Adorar um ídolo, ou atribuir um determinado facto social ou natural – que tanto pode ser a cura de uma doença, como o sucesso na guerra ou na caça – a causas outras que não decorram, nem da natural ordem das coisas, nem da expressão da providência divina, tal equivale sempre, de certa maneira, a venerar o demónio, mesmo que ele não seja expressamente convocado.

Esta ambiguidade na apreciação do fenómeno idólatra, formulada desde os primeiros autores da Igreja, com destaque para S. Paulo, S. Agostinho e

¹⁹ Para a noção de fetiche e a sua construção como teoria cultural das sociedades africanas, é fundamental a consulta do trabalho de William PIETZ, “The Problem of the Fetish, I, in *RES, Anthropology and Aesthetics*, N.º 9 (Spring, 1985), pp. 5-17; “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish,” in *RES, Anthropology and Aesthetics*, N.º 13 (Spring, 1987), pp. 23-45; e “The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism”, in *RES, Anthropology and Aesthetics*, N.º 16 (Autumn, 1988), pp. 105-124. Para uma abordagem à dinâmica do encontro cultural euro-africano na região central africana em apreço, com referência ao trabalho de Pietz, veja-se, Wyatt MACGAFFEY, “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”, in Stuart B. Schwartz, *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249-267.

S. Tomás de Aquino, perdurará durante todo o período em apreciação, mesmo que seja visível uma tendência lenta, mas gradual, para limitar o alcance da acção demonológica que, aliás, já se esboçava naquele último autor²⁰. O padre Giuseppe Monari da Modena, capuchinho como Andrea da Pavia, que missionou no Kongo durante o primeiro quartel do séc. XVIII, parece reflectir este movimento num guia metodológico que elaborou sobre a condução do trabalho missionário naqueles lugares. Quando trata as práticas dos curandeiros, Monari distingue três grupos que aprecia de forma diferenciada. O missionário começa por identificar o que classifica como a parte “boa”, ou seja, aqueles que, mesmo que ignorantes, “curono con’alcuna arte, alma naturale, ò di uera esperienza”, com recurso a “bagni, erbe, radici, naturalmente uirtuose”, e sem recorrerem a cerimónia vãs, ou a palavras secretas. Os “Imposteirios” constituíam o segundo grupo, considerado como mau, “mostrono d’essere quelli che non sono, e di sapere quello, che non sano”, dissimulando como obra sua, consequência de gestos, palavras ou “altre attioni superstitiose”, o que resultava ou de efeito natural ou de vontade divina. O último grupo era constituído por aqueles a quem Monari chamava péssimos, e esses, mesmo que usando das causas naturais, procediam com recurso à “arte diabólica”, mantendo “espresso, ò tacito patto col Demonio, il quale più uolte inuocano sopra quelle ceremonie”. Estes escondiam-se no escuro das florestas profundas, alimentavam-se do temor dos seus seguidores, e misturavam a sua dedicação ao demónio com a mais desenfreada licenciosidade dos costumes. O padre Monari concluía este excurso, instando os seus companheiros a empenharem-se, sem descanso, na repressão destas práticas – “perche li uni ingannano molti, e li altri sono la peste di tutti” – pois os seus oficiantes eram muito obedecidos por aqueles “ciechi negri” que os tratavam como divindades na terra, atribuindo ao Demónio, por essa via, os efeitos singulares que só podiam resultar da vontade do Deus criador de todas as coisas²¹.

²⁰ Veja-se, a este propósito, Joan-Pau RUBIÉS, “Theology...”, p. 581.

²¹ Giuseppe MONARI DA MODENA, *Viaggio al Congo, fatto da me fra Giuseppe da Modena Missionário Apostolico, e Predicatore Capuccino...*, Biblioteca Estense de Modena, mss ital. 1380 (V. A. 37) = Alfa N. 9. 7., ff. 306-308, in Calogero PIAZZA, “Una relazione inédita sulle Missioni dei Minori Cappuccini nel Africa degli inizi del Settecento”, in *L’Italia Francescana*, 48 (1973), p. 29. Este referido guia metodológico, incluído no corpo geral da relação, reproduz, praticamente na íntegra, um outro, escrito pelo padre Giovanni Belotti da Romano no final da década de 1670, pelo que é plausível afirmar que as orientações aí expressas reflectiriam uma prática já estabelecida na missão. Para uma análise mais geral da obra de missionário Monari, sugere-se a consulta de Carlos Almeida, “Entre gente ‘aspra e dura’ – advertências de um missionário no Kongo (1713-1723)”, in Philip J. HAVIK, Clara SARAIVA e José Alberto TAVIM, *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Ensaio de homenagem a Jill Dias*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2010, pp. 71-92. Para uma descrição do texto de Belotti da Romano em confronto com este de Monari, sugere-se a consulta de Teobaldo FILESI e Isidoro da VILLAPADIERNA, *La “Missio Antiqua” dei cappuccini nel Congo (1645-1835)*. Studio preliminare e guida delle fonti, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1978, pp. 66-74.

Este trecho do relato de Giuseppe Monari sintetiza alguns dos eixos centrais que atravessam as noções de idolatria, feitiçaria e superstição que estruturavam a narrativa etnográfica produzida pela generalidade dos missionários católicos que laboraram naquela região do continente africano, e permite, ao mesmo tempo, antever o estatuto nesse contexto atribuído a objectos rituais como aqueles que Andrea da Pavia trouxera para a Europa. Há, desde logo, uma ideia dominante quanto à representação do africano, e que sublinha a sua ignorância, o seu espírito frágil, a sua inapelável sujeição aos logros e dissimulações encenadas pelas diferentes classes de *ngangas*. Essa atitude era aliás extensível, como se viu, ao próprio conhecimento das virtudes naturais de certas plantas ou frutos que muitos religiosos se aplicam em investigar, anotando de passagem o desinteresse e a falta de aplicação que, a esse propósito, os africanos revelavam²². O padre Cavazzi diria que a credence em que aquelas gentes viviam mergulhadas decorria de uma disposição particular do seu espírito para confundir os termos, “deducendo vna consequenza vniuersale dalle premesse d’vn accidente particolare”²³. Aos olhos da generalidade dos missionários, o mundo religioso dos africanos resumia-se a uma infindável lista de superstições e crenças vãs, praticadas em obediência aos imperativos imediatos e contingentes do desejo e das necessidades sensíveis, e destituídas de qualquer forma de elaboração espiritual. A sua prática estava sempre associada à exaltação desregrada dos sentidos, seja na forma da mistura carnal irrestrita – como assinala este missionária – seja, cumulativamente, através de orgiásticos banquetes. Além desse nível, apenas existia o Demónio, com os seus ardis e disfarces, ocultando-se sob as qualidades naturais, propondo gestos e práticas que fantasiavam aqueles dedicados a Deus, ou inventando sortilégios para divertir, a seu crédito, os poderes que só estavam ao alcance da providência divina. Onde terminava a vã superstição e se anunciava a presença demoníaca, invocada ou não expressamente, esse era um território estreito e indefinido, cujos limites, por isso, não eram fáceis de decifrar.

No pensamento dos teólogos, as fronteiras entre a idolatria e as chamadas “vãs observâncias” nunca foram absolutamente claras. As narrativas etnográficas da época da expansão europeia, confrontadas muitas vezes, com a necessidade de definição de um horizonte normativo que orientasse a acção pastoral junto

²² Veja-se, a este propósito, Carlos ALMEIDA, *Uma infelicidade feliz...*, pp. 220-231. Sobre a representação da natureza no discurso missionário sugere-se, ainda, a consulta de “A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi - Um discurso sobre o homem”, in *Actas do Congresso Internacional, Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005, FCSH/UNL, acessível em http://cvc.www.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/carlos_almeide.pdf.

²³ Giovanni Antonio CAVAZZI DA MONTECUCCOLO, *Istorica descrizione...*, Liv. I, n.º 103 (tradução portuguesa em *Descrição Histórica...*, vol. I, p. 62).

dessas populações, não deixou de acentuar essas dificuldades²⁴. O próprio padre Andrea da Pavia, como se viu, elaborou, como o fizeram muitos dos seus colegas, uma listagem de práticas consideradas supersticiosas que atribuía aos “etíopes de África”, apesar de, como se sabe, a sua experiência se resumir, quase exclusivamente à região do Nsoyo, vizinha do rio Zaire, e a uma estadia de breves meses passada em Luanda. Aí se reencontra a mesma listagem desconexa de crenças relacionadas com rituais de morte ou de iniciação feminina, cerimónias executadas em tempos de sementeiras, observâncias relacionadas com factos quotidianos comuns como o canto dos pássaros, práticas adivinhatórias, e a constante e sempre presente invocação do Demónio. Cada um desses rituais é descrito na sequência material dos seus fazeres, e esvaziado do significado cosmológico que lhes dava sentido e que, antes, brevemente se aludiu²⁵.

O padre Andrea da Pavia, deve dizer-se, é dos missionários que mais favoravelmente avalia a receptividade e o resultado da evangelização realizada naquela região, em especial pela sua Ordem. Segundo este religioso, desde que ali tinham chegado, os capuchinhos haviam reduzido aquelas gentes a “tanta domestichezza che quase paiono hora Europei in tutti i loro modi e costumi”²⁶. Ele próprio não esconde a comoção que sentia, observando as procissões realizadas por ocasião do dia de todos os santos, ou a fé que aquelas populações exibiam por alturas da Quaresma ou nas festividades da Páscoa. Aos seus olhos, “mostrano più devotione que popoli Africani che li Europei”²⁷. Descontados os intuitos propagandísticos evidentes, esta apreciação reflectia a autonomização, no discurso etnográfico da época – mas também na prática missionária concreta – de dois registos, um remetendo para o domínio do civil, outro para o domínio do religioso²⁸. Se, no primeiro caso, as transformações pareciam evidentes, tanto no decoro que exibiam no vestuário, como, sobretudo, na compostura e apuro

²⁴ Veja-se, William PIETZ, “The Problem of the Fetish, II...”, pp. 29/30.

²⁵ ANDREA DA PAVIA, *Cerimonie superstiose che costumano usare que Etiopi del Africa*, in Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, vol. 516, ff. 62r-63r, in Carlo TOSO, “Viaggio Apostolico...”, pp. 250-252.

²⁶ ANDREA DA PAVIA, *Viaggio Apostolico...*, f. 93r, in Carlo TOSO, “Viaggio Apostolico...”, p. 139.

²⁷ ANDREA DA PAVIA, *Viaggio Apostolico...*, f. 87r, in Carlo TOSO, “Viaggio Apostolico...”, p. 129. Uma leitura da produção textual de Andrea da Pavia a partir desta sua visão optimista sobre o sucesso da evangelização, num sentido, diga-se, diverso do que aqui se expõe pode encontrar-se em Richard GRAY, “‘Come Vero Principe’. The Capucins and the Rulers of Nsoyo in the Late Seventeenth Century”, in *Africa*, 53 (3), 1983, pp. 39-54, republicado em Richard GRAY, *Black Christians and White Missionaries*, New haven, London, Yale University Press, pp. 35-56.

²⁸ Elabora-se extensivamente sobre este ponto em Carlos Almeida, *Uma infelicidade feliz...*, No trabalho já citado de Joan-Pau Rubiés, este autor considera este aspecto como a marca mais penetrante da etnografia renascentista; veja-se, Joan-Pau Rubiés, “Theology...”, p. 585.

que revelavam à mesa, já no domínio do espírito a questão apresentava-se mais complexa.

É certo que a devoção daquelas gentes, a suma reverência com que acolhiam a presença e os ensinamentos dos missionários era por demais evidente, mas, mesmo assim, Andrea da Pavia não deixava de tropeçar, a cada momento, com o que designava por “leggierza di que popoli”²⁹. Fruto, justamente, da fraqueza do seu espírito, da sua dependência da experiência sensível e da sua incapacidade de elaboração espiritual, além, claro, da escassez sempre sublinhada do pessoal missionário, os africanos mostravam-se tão frequentes no sacramento da missa e da confissão, como assíduos nas cerimónias rituais próprias da sua cosmologia. Esta inconstância de há muito teorizada por inúmeros religiosos em vários espaços de missão, e que constituía um traço estruturante da representação do africano entre os missionários, era, na verdade, o principal obstáculo à evangelização. O padre Antonio Zucchelli da Gradisca, que, mais tarde, desenvolveria a sua actividade naquela mesma região percorrida por Andrea da Pavia, mas muito mais pessimista que este quanto ao sucesso da missão, dizia dos africanos que eram feitos de estuque porque nada se conseguia “imprimir” no seu espírito, e por isso, recebendo embora sem contestação os mistérios da fé, jamais abandonavam as “cerimónias gentílicas” a que se entregavam³⁰.

Ora, a este propósito, conta Andrea da Pavia que os missionários capuchinhos presentes no Nsoyo decidiram, certo dia, promover uma reunião ampla da população – presumivelmente daquela que viveria em Mbanza Nsoyo – e com o patrocínio do Mani Nsoyo. Nessa ocasião, os padres interrogaram os presentes sobre o problema que tanto os apoquentava: “se uoleuano osseruare le Leggi di Dio ò le loro Cerimonie supertitiose”. A dicotomia assim formulada reflectia bem uma abordagem da acção missionária que postulava a impossibilidade de conciliação entre o cristianismo e as crenças africanas. Ora, a resposta que os religiosos ouviram, e que Andrea da Pavia reproduz segundo as suas próprias categorias, não podia ser mais desconcertante: todos acreditavam em Deus e em tudo o que se lhes ensinava, mas todos acreditavam, também, ao mesmo tempo,

²⁹ ANDREA DA PAVIA, *Viaggio Apostolico...*, f. 106r, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, pp. 198/199.

³⁰ Antonio ZUCHELLI DA GRADISCA, *Relazioni del viaggio, e Missione di Congo nell' Etiópia Inferiore Occidentale, del P. Antonio Zucchelli da Gradisca, Predicatore Capuccino della província di Stiria, e già Missionário Apostolico in detto Regno*, In Venezia, Per Bartolomeo Giavarina, al Ponte del Lovo, l' Anno 1712, p. 121. O tema da inconstância do africano é largamente glosado na produção textual missionária sobre o Kongo e Angola. Veja-se, sobre este ponto, a consulta de Carlos ALMEIDA, *Uma infelicidade feliz...*, em particular, pp. 481-571.

nas suas cerimónias e vãs observâncias³¹. Esta afirmação traduzia uma realidade complexa, em desenvolvimento desde há muito, e que consistia na apropriação e resignificação dos símbolos e rituais cristãos pelo sistema cosmológico daquelas populações. Bem ao contrário da propalada inconstância e mutabilidade, o que a vida social dos africanos revelava era uma apreciável estabilidade e persistência do seu modo de representação do mundo, ao ponto de incorporar e assimilar a mudança e a novidade propostas pelos missionários europeus. Era isso que explicava, por exemplo, que os padres fossem associados aos *ngangas*, os crucifixos fossem vistos como *minkisi*, e as igrejas fossem associadas, com frequência, ao culto dos antepassados³².

O confronto com o problema da inconstância dos africanos – tão paradigmática e singelamente reflectido neste episódio – gerava dois tipos de resposta da parte dos missionários que, longe de serem contraditórias, reforçavam-se mutuamente. Ambas, entretanto, envolviam riscos apreciáveis, embora de natureza bastante diversa. Há, por um lado, o que pode designar-se como uma estratégia de acomodação que não deve, ainda assim, confundir-se com uma eventual conciliação entre a evangelização católica e uma cosmologia africana cuja existência, viu-se já, era recusada. De regresso a Roma, o próprio Andrea da Pavia formulou essa possibilidade, em representação dos seus companheiros que haviam ficado no Kongo. Dada a delicadeza do assunto, há boas razões para acreditar que o assunto tenha sido discutido num dos encontros que manteve com monsenhor Edoardo Cibo. Assim, perante a contumaz resistência dos africanos em abandonar as suas crenças, reiterada de forma tão clara naquela reunião no

³¹ ANDREA DAVIA, *Compendiosa relatione intorno alla Christianità dell’Africa o sai Missione del Congo; ed alcune difficoltà che lui uertano necessitose di remédio dalla Sacra Congregatione, fata da me Fra Andrea da Pauia, Missionário Capuccino uenuto adetro da quelle parti, e di presente in Roma, pronto a dare più distinto raguaglio in uoce*, Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, vol. 514, f. 471v, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, p. 247.

³² Embora a partir de pressupostos teóricos e metodológicos diversos, John K. Thornton documentou largamente o processo complexo de sincretização cultural ocorrido nesta região desde o final do séc. XV, e que Wyatt MacGaffey classificou, com recurso a uma expressão cunhada por Albert Doutreloux, como “diálogo de surdos”. Da vasta e sólida obra de Thornton pode ver-se, sobre este ponto, John K. THORNTON, *Africa and Africans in the making of the Atlantic World (1400-1680)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, e, com Linda HEYWOOD, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas 1585-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Sobre o mesmo assunto, mas numa perspectiva mais próxima da que aqui se sustenta, veja-se James SWEET, *Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World (1441-1770)*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 2003, pp. 112/113; tradução portuguesa, James H. Sweet, *Recriar África. Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Português (1441-1770)*, Lisboa, Edições 70, 2007. Sobre a noção de “diálogo de surdos”, veja-se, Albert DOUTRELOUX, *L’ombre des fetiches*, Louvaine, Editions Nauwelaerts, 1967, p. 261, e Wyatt MACGAFFEY, “Dialogues of the deaf...”, pp. 249-267.

Nsoyo, o missionário coloca à consideração dos cardeais da Propaganda Fide a possibilidade de administração dos sacramentos desde que as cerimónias ditas “supersticiosas” não envolvessem “patto alcuno explicite uel implicite col Demonio”, mas tão só uma “crença simples”, e sem deixar, com o tempo, de trabalhar para, de todo, a erradicar³³. A concessão era, como se vê, tática, e não alterava a consideração geral sobre o estatuto da religiosidade africana, antes o reforçava. A Congregação, pela pena do cardeal Gaspare Carpegna, sublinha essa impressão. Com efeito, o prelado, já então uma figura proeminente na Cúria Romana, insiste na necessidade de combater as crenças africanas, em particular no instituto da confissão, como aliás os missionários já o faziam, e sugere que o ritual da bênção seja promovido como um substituto eficaz das práticas supersticiosas³⁴. Uma tal operação não era pensável se o africano não fosse entendido como uma espécie de folha branca onde, depois de apagados os ritos anteriores, pudesse inscrever-se, livremente, uma nova prática considerada, ela sim, verdadeira e eficaz.

A questão colocada por Andrea da Pavia deixava de fora, no entanto, a arreigada observância, por parte dos africanos, das crenças e rituais idólatras e supersticiosos, envolvendo comércio explícito ou implícito com o demónio, e acompanhadas, quase sempre, de grandes festas dedicadas à exaltação dos sentidos. O que fazer, afinal, com a multiplicidade de cerimónias que envolvia a manipulação daqueles objectos que diligentemente o missionário trouxera do Nsoyo? Para esses, a repressão, violenta sempre que necessário e possível, afigurava-se como a única resposta possível.

A abundante produção crítica a propósito das relações culturais entre europeus e africanos no contexto da África central tem, justamente, sublinhado a faceta do encontro, do modo como, da convivência entre visões do mundo distintas, mesmo que em diálogo, em grande medida, consigo próprias e com as respectivas figuras de alteridade – a imagem do “diálogo de surdos” – teria resultado um território simbólico mais ou menos partilhado. Contudo, daqui tem resultado a depreciação de uma dimensão fundamental do trabalho missionário que remete para a coerção e a repressão. Ela ocupava uma parte decisiva e fundamental do quotidiano do missionário, como aliás é bem visível na vasta produção textual das várias centenas de religiosos que por ali passaram no período compreendido entre finais do séc. XV e o primeiro quartel do século XVIII. Ela podia assumir formas diversas, mais

³³ ANDREA DAPAVIA, *Compendiosa relatione...*, f. 471v, in Carlo TOSO, “*Viaggio Apostolico...*”, p. 247.

³⁴ A resposta do cardeal Gaspare Carpegna encontra-se em Arquivo da Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali, APF, SRCG, vol. 514, ff. 472r-472v.

ou menos violentas. Desde logo, o inquirido intrusivo e metucioso levado a cabo pelos padres sobre todos os gestos e práticas quotidianas das populações, e de onde resultou, no caso Andrea da Pavia, a colecção de *minkisi* que apresentou em Roma. Para essa tarefa, este missionário recrutava informadores a quem oferecia pagamentos em troca da denúncia sobre a realização de tal ou tal cerimónia. Em consequência, a repressão tomava, com frequência, a forma da perseguição e assalto violento, sempre que possível, aos locais onde se reuniam os observantes dessas práticas rituais. Tais campanhas contavam, quase sempre, com o apoio de um braço coercivo fornecido, seja pela colónia portuguesa de Luanda, seja pela elite do Kongo que integrara expressões rituais do cristianismo no seu próprio processo de legitimação. Mas seria errado pensar que dependiam, em absoluto, dessa força. Em alguns casos, os missionários contavam com o apoio de alguns seguidores, em particular, no caso dos capuchinhos, dos escravos da missão. Outras vezes, entretanto, essas acções constituíam verdadeiros exercícios sacrificiais, nos quais os religiosos se expunham à resistência das populações ou dos *ngangas* que perseguiram armados tão só com a sua palavra e a sua fé³⁵.



Instruções para a perseguição e destruição de minkisi.

Missione in Pratica de P. P. Cappuccini Italiani ne Regni di Congo, Angola, et adiacenti, brevemente esposta per lume, e guida de Missionarj a quelle Sante Missioni destinati, Torino, Biblioteca cívica, Ms. 457, acessível em <http://hitchcock.itc.virginia.edu/slavery/details.php?categorynum=2&categoryName=Pre-Colonial>
Africa: Society, Polity, Culure&theRecord=2ou&recordCount=261.

³⁵ Sobre o lugar da violência e da coerção, nas suas múltiplas componentes, na actividade dos missionários e na estratégia de conversão dos africanos nesta região sugere-se a consulta de Carlos ALMEIDA, *Uma infelicidade feliz...*, em particular, pp. 713-749.

E é neste ponto que se coloca a questão do destino dado pelos missionários aos *minkisi* capturados. Se escasseiam as referências a objectos rituais africanos trazidos para a Europa, são abundantes, pelo contrário, as alusões à sua destruição, as mais das vezes em grandes fogueiras acesas à vista das populações. Aí reside uma explicação possível para a pergunta com que se iniciou este excuro. O cultivo de uma vinha tão inconstante requeria a utilização de uma medida de coerção. No caso dos capuchinhos como Andrea da Pavia – mas o mesmo se passava com os jesuítas – as orientações construídas para o trabalho missionário postulavam a destruição sistemática e pública destes objectos “che così conuiene per essemplio, e detestacione de medesimi, come per terrore di tutti”³⁶. Ao mesmo tempo que, por essa forma, se exhibia a falsidade e vacuidade dos *minkisi* – por outras palavras dos falsos deuses, e dos demónios que se dissimulavam naqueles objectos e cerimónias supersticiosas – a sua destruição assim como o castigo dos *ngangas* constituía uma manifestação de poder e coerção que se afigura indispensável para que a evangelização pudesse, enfim, enraizar-se. Destituídos de qualquer valor artístico – a sua estética, se assim se pode dizer, era em tudo diversa dos cânones europeus – a sua utilidade era sobretudo instrumental. Encenar a sua destruição possuía, na estratégia pastoral em terras africanas, um valor pedagógico. Para os espíritos simples daquelas gentes, ela evidenciava o perecimento daqueles falsos deuses sob o peso dos quais viviam subjugados, o erro das suas crenças e, sobretudo, o poder superior da Providência Divina. O fogo no qual os *minkisi* ardiam representava, tanto a destruição do Demónio, como a libertação dos africanos da escravidão espiritual e essa espécie de purificação era uma condição necessária para o conhecimento dos mistérios da verdade revelada.

Lisboa, Janeiro de 2010

³⁶ Giuseppe MONARI DA MODENA, *Viaggio al Congo...*, f. 321, in Calogero Piazza, “Una relazione inérita...”, p. 37.