

Entre gente “aspra e dura” advertências de um missionário no Congo e Angola (1713-1723)

*O missionário
que concebe a sua acção
como veículo de afirmação
de um ordenamento
da comunidade
dos homens
que é espiritual,
mas também social,
político e cultural
– possuindo por isso um
conteúdo totalizante –
vê as terras e os homens
africanos onde é chamado
a intervir como lugares
extremos e derradeiros
de desordem
e excentricidade onde,
por isso, aquela operação
de disciplinamento
é imperativa
como condição
para a salvação.*

José Carlos Almeida

IICT

1.

Na manhã do dia 22 de Julho de 1713, chegava à foz do Zaire, no lugar conhecido como Cabo do Padrão, um grupo de quatro missionários capuchinhos composto por Tommaso da Conversano, o superior da missão, Giuseppe Monari da Modena, Michelangelo dalle Noci e Feliciano da Besozzo. Com as vagas sempre tormentosas do mar e a forte corrente na foz do rio, não foi fácil o desembarque de gentes e mercadorias. Em terra, para além do seu companheiro Agostino da Bologna, espera-os uma numerosa comitiva do Mani Soyo, D. Jerónimo de Almada da Silva. O seu embaixador, prostrado no chão, beija os pés dos padres. Depois de uma singela troca de presentes, os quatro missionários juntam-se numa cabana de palha entretanto construída e rezam. Giuseppe da Modena passa em revista, no seu íntimo, o tempo decorrido desde que, três anos antes, recebera carta do Procurador Geral da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, ordenando-lhe que se preparasse para a missão do Congo. Recorda a desilusão de ver o seu nome excluído da lista elaborada pela Congregação da Propaganda Fide referente aos missionários que haveriam de partir em 1711 e a graça de acabar por ser incluído nesse lote, face à indisposição de um dos missionários inicialmente incluídos. Longa jornada aquela, iniciada nas montanhas dos Alpes, e que, desde

Lisboa, o levaria ao longo do Atlântico, até Luanda, onde acostara, por fim, a 21 de Fevereiro de 1713.

Ao outro dia, depois de celebradas duas missas, os religiosos embarcam em canoas numa viagem ao longo do rio Congo até à povoação de Nossa Senhora de Pinda. Giuseppe olha maravilhado a natureza em seu redor. Chamará ao Congo, mais tarde, o rio do Paraíso ⁽¹⁾. Espanta-se com as formas caprichosas de certas árvores, cujos ramos, quais raízes, cresciam em sentido contrário ao de todas as árvores na Europa. Observa a agitação na vegetação em redor provocada pelos macacos que acompanham aquele cortejo, estranhos animais “che hanno la faccia, e le mani, con li medesimi segni, che hanno li huomini”. Escuta, atento, um pássaro que no seu canto pronuncia o santo nome, Jesus Cristo ... Jesus Cristo ... Jesus Cristo, ou São Francisco ... São Francisco ... São Francisco, e admira, nesse prodígio, o poder e a graça de um Deus que assim se anunciava e aos seus enviados, filhos de S. Francisco, naquelas tão longínquas e excêntricas paragens. E interroga-se: como dar testemunho, na Europa, de tantas maravilhas, como vencer o riso e a descrença que sempre se levantam perante o quase indizível?

Mas eis que a viagem chega ao seu destino. Com um pé em terra, os religiosos são rodeados por muita gente, homens e mulheres que os saúdam e se ajoelham e inclinam, pedindo a bênção. Descarregados os bens, os recém-chegados são levados em rede até ao hospício, acompanhados num cortejo festivo por todo aquele povo. Giuseppe Monari observa quase incrédulo um filho do Mani Soyo levar, ao seu lado, um largo chapéu de sol para o proteger dos ásperos raios. E uma vez mais se admira: que gente é aquela que exulta em seu redor com a chegada de quatro religiosos do hábito de S. Francisco? Desta vez, entretanto, não há lugar ao fascínio, mas apenas à dúvida: “se l’ interno di questa gente corrisponde con l’ esterno, si può dire, che sia buona Christianità” ⁽²⁾. A inquietação assim formulada acompanha-lo-ia durante toda a sua missão.

2.

De seu nome Filippo Maria Monari, o padre Giuseppe Monari terá nascido em Modena, no final de 1676. De origens nobres, presumivelmente parente de uma família poderosa e influente na capital do ducado, entrou, antes dos seus vinte anos, para o noviciado da Província da Lombardia onde, desde cedo, terá expressado desejos de dedicar-se às missões, embora o Congo estivesse, então, longe das suas opções ⁽³⁾. Pouco após a obtenção da patente de pregador, em 1710, o seu ânimo orienta-o para a missão da Geórgia que recebia, por essa época, um grande impulso ⁽⁴⁾. Será sob a influência de um outro missionário da sua Província, Giovanni Francesco

¹ Giuseppe Monari da Modena, *Viaggio al Congo, fatto da me fra Giuseppe da Modona Missionario Apostolico, e Predicatore Capuccino...*, Biblioteca Estense de Modena, mss ital. 1380 (V. A. 37) = Alfa N. 9. 7., ff. 142. De ora em diante, esta obra será referenciada como Monari, *Viaggio al Congo...*

² Monari, *Viaggio al Congo...*, f. 144.

³ A sua relação *Viaggio al Congo...* é dedicada ao Conde Giambattista Scalabrini di Farneta, um personagem influente na corte de Modena, coetâneo do próprio Giuseppe Monari e que terá morrido com fama de santidade (Calogero de Piazza, “Una relazione inedita sulle Missioni dei Minori Cappuccini in Africa degli inizi del Settecento”, in *L’Italia Francescana*, Roma, 47, p. 223).

⁴ Entre 1709 e 1760 foram enviados para aquelas paragens 45 sacerdotes e 10 frades laicos capuchinhos. (Mariano D’Alatri, *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana*, San Paolo, Roma, 1994, p. 104).

da Lucca, entretanto destinado à missão do Congo, e face ao protelamento da resposta do Procurador ao seu pedido de envio para a Geórgia, que a sua vocação se reorienta para aquela missão no continente africano.

O padre Giuseppe Monari permaneceu, no total, cerca de 10 anos na missão do Congo e Angola, divididos em dois períodos. O primeiro, com início, como se referiu, em 1713, prolongou-se até 1720. Regressa cerca de dois anos depois, agora com o encargo de Prefeito da missão do Congo e Angola, e acabará por morrer em terras da missão, tudo o indica, em Junho de 1725⁽⁵⁾. Tempo suficiente para percorrer muitos dos caminhos da missão, numa actividade marcada por bastantes conflitos e tensões. Enviado, primeiro, para o Soyo, dali seria expulso, no início de 1716, pelo mesmo Mani que o recebera três anos antes, acusado, entre outros motivos, de envolvimento numa conspiração para o assassinar⁽⁶⁾. Fixa-se, em seguida, em Massangano, com o encargo do hospício dos capuchinhos naquela praça portuguesa, e aí desempenha as funções de Comissário do Santo Ofício⁽⁷⁾. Nessa ocasião, realiza várias expedições ao longo dos rios Kwanza, Bengo e Zanze. O segundo período de permanência, na sua qualidade de Prefeito da Missão, é marcado por um sério e tormentoso conflito com o Bispado de Luanda em torno da jurisdição da missão face ao âmbito de intervenção do clero secular⁽⁸⁾.

Para além de longas e numerosas cartas e relatórios que documentam, em particular, este último período, Giuseppe Monari deixou escrito, pelo seu punho, um longo e volumoso manuscrito a que deu o título extenso de *Viaggio al Congo, fatto da me fra Giuseppe da Modona Missionario Apostolico, e Predicatore Capuccino, incomentato alli 11 del mese di Novembre del anno 1711, e terminato alli 22 di Febraro del anno 1713, dove sono notate le cose più principali delle città, riti, e ceremonie di questo, et altri regni, come d'Angola etcc; essendovi ancora di utile delli Missionarj tutti gli avvertimenti, di tal sorte, che stando in Italia saranno instruiti, come se fossero Missionarj, consumati, ...*⁽⁹⁾.

⁵ No final do manuscrito da sua relação *Viaggio al Congo...*, pode ler-se, numa caligrafia diversa da sua, o seguinte apontamento: “Memoria – Che il 26 Luglio 1726 il P. Giuseppe da Modena, che è stato quello, che ha composto il presente libro, morì andando al Congo, alla Città di S. Salvatore, in una terra, o sia libata (così da essi chiamata) di Golungo”. Todavia, a generalidade dos historiadores da missão situam a data da morte deste religioso em 17 de Junho de 1725, considerando que aquela data deve referir-se ao momento em que a notícia da sua morte foi conhecida na sua Província. Sobre este assunto veja-se: Piazza, ob. cit., p. 220; Graziano Saccardo, *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei cappuccini*, Curia Provinciale dei Cappuccini, Venezia-Mestre, 1983, Vol. II, p. 271.

⁶ Monari, *Viaggio al Congo...*, ff. 392/393.

⁷ Sobre a acção de Giuseppe de Modena como Comissário do Santo Ofício veja-se ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, N° 94, Liv. 287, ff. 371-374. Sobre esta denúncia veja-se, ainda, Carta de Lorenzo da Lucca (21.7.1719), ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, N° 94, Liv. 287, p. 389. Numa obra recente, e a propósito desta denúncia, James Sweet refere-se a Giuseppe da Modena, erroneamente, como um “portuguese priest” (*Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 2003, p. 154).

⁸ Este período foi extensivamente analisado por Louis Jadin em *Le Clergé Séculier et les Capucins du Congo et d'Angola aux XVIIe et XVIIIe siècles. Conflits de Jurisdiction, 1700-1726*, *Extrait du Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, T. XXXVI (1964), Bruxelles, Rome, pp. 185-483.

⁹ Em 1931, um padre capuchinho, Evaristo Gatti, publicou, sob o título *Sulla Terra e Sui Mari Cavalieri di S. Francisco* (Officina Grafica Fresching, Parma, 1931) uma versão resumida e reelaborada deste manuscrito. A relação de Giuseppe Monari seria publicada na sua versão original, ainda que não totalmente, apenas entre 1972 e 1973, por Calogero Piazza, na revista *L'Italia Francescana*, (n° 47, 1972, pp. 202-292 e pp. 347-373, e n° 48, 1973, pp. 5-46 e pp. 90-101), com o título “Una relazione inedita sulle Missioni dei Minori Cappuccini in Africa degli inizi del Settecento”, trabalho que seria, posteriormente reeditado, num único volume, *La missione del Soyo (1713-1716) nella relazione inedita di Giuseppe da Modena O. F. M. Cap.* (Roma, L'Italia Francescana, 1973).

Apesar das datas que ostenta no título, esta obra relata de forma assaz circunstanciada, todos os pormenores da actividade do missionário até 1721, incluindo a sua passagem pelo Brasil – no regresso à Europa – onde chegou a dirigir, ainda que temporariamente, o hospício de Tapagipe, nos arredores da Baía. O missionário terá feito, porventura, a sua última revisão cerca de 1723, já que a dedicatória é datada de 3 de Novembro daquele ano, em Luanda.

3.

O padre Giuseppe da Modena, assim como a sua *Viaggio al Congo...*, não gozam de grande prestígio entre os cronistas da missão dos capuchinhos no Congo e Angola. O mais completo historiador da missão, Graziano Saccardo, destaca, em particular, o seu carácter “rude e intransigente”, mais inclinado a castigar as faltas que observava nos africanos do que a persuadi-los à conversão. Os epítetos amiúde utilizados para caracterizar a acção do Mani Soyo – “maledetto”, “bestia”, entre outros – traduziriam uma atitude rigorosa em excesso que teria contribuído para alimentar os conflitos com os chefes locais, ao invés de procurar dissipá-los e resolvê-los de forma pacífica⁽¹⁰⁾. Por seu lado, tanto Teobaldo Filesi como Calogero Piazza destacam, sobre a obra de Giuseppe Monari, o facto de se tratar de uma relação compósita, constituída por elementos heterogéneos, algumas vezes contraditórios e de desigual interesse. Para Piazza, a própria minúcia com que Monari descreve os acontecimentos chega a comprometer a possibilidade de uma compreensão clara dos processos em apreciação. Já Teobaldo Filesi releva, em particular, as partes que, na obra, resultam, presumivelmente, da cópia de textos produzidos por outros missionários, designadamente Lorenzo da Lucca a quem é atribuída, no fundamental, a descrição sobre os costumes e crenças religiosas no Soyo⁽¹¹⁾. Por outro lado, o recurso à obra de Giuseppe Monari por parte dos investigadores que têm trabalhado extensivamente a problemática da história do reino do Kongo é apenas marginal, mesmo quando se trata, nesse quadro, de analisar a acção dos missionários capuchinhos e o seu impacto e influência sobre a realidade política e cultural africana.

E, no entanto, a obra de Monari fornece indicações muito úteis para compreender o modo como os missionários europeus, e designadamente os capuchinhos, abordaram a realidade africana no contexto geográfico em apreço e perspectivaram sobre ela o processo da sua conversão. A sua natureza compósita não deve, aliás, ser exagerada. É provável que Piazza tenha razão quando considera que a *Viaggio al Congo...* terá sido, na sua génese, um diário que o missionário teria elaborado no decurso da sua missão, e que terá sido sujeito a sucessivas reelaborações que resultaram na incorporação de outras componentes de natureza, diríamos hoje, etnográfica,

¹⁰ Saccardo, ob. cit., Vol. II, pp. 247.

¹¹ Piazza, ob. cit., nº 47, p. 221; Teobaldo Filesi e Isidoro de Villapadierna, *La “Missio Antiqua” dei Cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1978, p. 174. A descrição das crenças religiosas do Soyo presumivelmente da autoria de Lorenzo da Lucca encontra-se na *Viaggio al Congo...* Livro II, Cap. IV, ff. 193-272. Também Saccardo (ob. cit., Vol. II, p. 271) identifica, no capítulo 7º do livro III, a transcrição de uma relação de Giacinto da Vetralla que Monari teria copiado, ainda que, segundo ele, com pouco cuidado.

naturalista e missiológica⁽¹²⁾. Ainda assim, a sua apresentação em forma pronta para impressão, a sua arquitectura geral em quatro livros e vinte e oito capítulos, assim como a própria tessitura do texto, permitem verificar a existência de um plano expositivo, impressão que se confirma através das remissões que, muitas vezes, o autor faz, a propósito de algumas matérias, para outras partes da obra⁽¹³⁾.

Viu-se como Giuseppe Monari se confronta, desde os primeiros momentos da sua chegada a terras africanas, com a dificuldade e o imperativo de dar conta e de tornar inteligível, para um leitor na Europa, aquela realidade estranha, diferente e de certa maneira insondável que se revelava ao seu olhar. Mas o público a que se refere está longe de constituir um ser indefinido. O título da relação de Giuseppe Monari é, desde logo, um enunciado programático sobre os objectivos que a movem. Depois de identificar o contexto cronológico e geográfico da acção, assim como, genericamente, os temas que se propõe abordar, Monari define com rigor os destinatários do seu trabalho: “essendovi ancora di utile delli Missionarij tutti gli avvertimenti, di tal sorte, che stando in Italia saranno instruiti, come se fossero Missionarij, consumati”, acrescentando, “tutto ciò hò scritto per animare gli giovani Religiosi ad abbracciare questa impresa per l’honore de Dio, e salute dell’anime abbandonate in questi regni per mancanza di operarij fedeli”. Ou seja, a *Viaggio al Congo...* de Giuseppe Monari ambiciona ser um instrumento pedagógico para a formação dos missionários destinados aqueles territórios. E, por isso, ela reúne, para além da narrativa circunstanciada da vivência do missionário, várias outras componentes constituídas, quer por informações detalhadas sobre segmentos da realidade natural, cultural, religiosa e até política, quer orientações metodológicas que pretendem orientar o missionário na abordagem a esse mundo tão diferente⁽¹⁴⁾. É esse seu intuito pedagógico e orientador que, em última análise, dá sentido e coerência a todo o conjunto.

Não sendo possível aprofundar, nesta ocasião, os laços e implicações que todas essas partes mantêm entre si, importa analisar com particular detalhe uma dessas componentes que consubstancia, em si mesma, o desiderato último da obra de Giuseppe Monari. Trata-se do trecho incluído no Capítulo V do Livro 2º, titulado *Auvertimenti necessarissimi á P: P: Missionarij*, onde se elencam um conjunto de regras, procedimentos e precauções que os novos missionários deveriam ponderar e seguir durante o seu apostolado. Essas anotações pretendem constituir-se como que um código genérico de conduta, preenchendo todo o campo de actuação dos religiosos, com início, desde logo, na travessia marítima, e prolongando-se através de todas as facetas do seu ministério em terras da missão.

¹² No longo título da sua obra, Monari escreve que a redação da *Viaggio al Congo...* visa corresponder, tanto às instruções da Sagrada Congregação da Propaganda Fide – que ordenava a todos os missionários a elaboração de relações sobre a sua actividade nos territórios de missão – como a pedido do seu superior, o Prefeito da missão, Lorenzo da Lucca. Exemplos em que o texto parece tomar a forma de diário de anotações e onde as reflexões tomam uma feição provisória e circunstancial podem encontrar-se, entre outros, em f. 147-148, e f. 391. A feição pedagógica tende, por vezes, a desvanecer-se quando se trata de descrever acontecimentos.

¹³ Verifiquem-se, a título de exemplo, as referências aos pontos relacionados com a descrição do dia de S. Tiago (f. 144), as superstições dos Manis (f.237), as plantas africanas (f.268), ou as superstições (f.346). O facto de cada capítulo apresentar claramente a matéria que vai tratar pode ser atestado na abertura do Capítulo III do Livro II.

¹⁴ Relevem-se, a este propósito, o capítulo terceiro, “Della deuotione di questi populi, e come si regola questa Missione di Sogno (ff. 152-193), o capítulo quarto, “Delle superstitioni di tutte le Missioni, sì di Congo, Sogno, e di qualsiuoglia altra missione di questi regni” (ff. 193-272) e o capítulo sétimo, “Delle piante africane” (ff. 349-361), todos do livro segundo.

Ora este documento é, a vários títulos, de grande interesse. Em primeiro lugar porque, apesar da longevidade da missão do Kongo e Angola, são muito poucas as instruções, com carácter normativo ou, apenas, meramente indicativo – como este, em particular, apresenta – elaboradas seja pela Ordem dos Frades Menores, seja pela própria Congregação da Propaganda Fide, para orientação dos missionários. É conhecido um questionário e respectivas respostas, elaborado por Bonaventura da Sorrento, logo em Junho de 1650, e enviado à Propaganda Fide, onde os missionários capuchinhos expõem as suas dúvidas sobre o modo de administração dos sacramentos, tendo em conta as particularidades das sociedades africanas⁽¹⁵⁾. Para além desse documento que permanecerá como matriz norteadora durante longos anos, contam-se apenas três textos elaborados dentro da Ordem dos Frades Menores e por religiosos envolvidos na missão do Kongo onde se procuram sistematizar conselhos e advertências para a condução do ministério evangelizador. O primeiro, elaborado talvez cerca de 1680 por Giovanni Belotti da Romano, leva o título de *Avvertimenti Salutevoli Alli Apostolici Missionarij Specialmente Ne Regni del Congo, Angola, e circonvicini* (16). O segundo, escrito cerca de cinquenta anos depois, é aquele já referido da autoria de Giuseppe de Monari. Por fim, em 1747, Bernardino Ignazio d’Asti escreverá *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 Ste. Missioni destinati* (17). Nenhuma destas obras foi alguma vez editada na época e, pese embora a existência conhecida, para o último caso, de, pelo menos, duas cópias, todas permaneceram como expressões de uma experiência individualizada da acção missionária em terras africanas, sem qualquer carácter vinculativo, nem, aparentemente, grande difusão. Constituem ainda assim, e podem ser lidas nessa perspectiva, codificações de uma prática determinada, que ainda que sem conteúdo normativo em relação aos futuros religiosos, corresponderiam, de certa maneira, ao padrão de actuação vigente à data da sua elaboração.

¹⁵ “Dúvidas de Fr. Boaventura de Sorrento e Respostas da PF (Junho de 1650), in *Monumenta Missionaria Africana*, I Série, (coligido e anotado pelo padre António Brásio), Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1965, Vol. X, Doc. n.º 189, pp. 536-545. O padre Bonaventura da Sorrento integrou a primeira missão dos capuchinhos que chegou ao Kongo em Maio de 1645. Ali permaneceu até 1649, regressando à Europa como embaixador. Voltaria ainda ao Congo, episodicamente, em 1653, mas seria em definitivo enviado para a missão da Geórgia onde haveria de morrer em 1666. Sobre a sua actividade veja-se, entre outros, *Descrição Histórica dos Três Reinos Congo, Matamba e Angola*, pelo Padre João António Cavzzi de Montecúccolo (tradução, notas e índices do Pe. Graziano Maria de Luguzzano), Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965, Vol. II, pp. 391/392; Saccardo, ob. cit., Vol. II, pp. 494/495.

¹⁶ Biblioteca G. M. Radini Tedeschi, Bergamo – Biblioteca de S. Alessandro ms 43. O padre Giovanni Belotti da Romano integrou a sétima expedição missionária dos capuchinhos no Kongo que chegou a Luanda em Fevereiro de 1672. Abandonou a missão em 1679, regressando cinco anos depois com o encargo de Prefeito. Morre no início de 1685. Sobre o seu percurso veja-se *Descrição Histórica...*, Vol. II, pp. 439/440 e Saccardo, ob. cit., Vol. II, pp. 105-108. Giovanni Belotti é autor, ainda de uma outra obra, *Le Giornate Apostoliche con varij, nuovi, e dilettevoli Successi, descritte dal P. F. Giovanni Belotti da Romano Predicatore Capucino della Provincia di Brescia, già Missionario Apostolico ne Regni del Congo, Angola, e circonvicini. Opera distinta in tre parti. Con un copioso Indice delle cose più memorabili. Dedicata all’ Illmo. Signore Conte Carlo Vincenzo Giovanelli*. Uma como a outra terá sido escrita ou finalizada cerca de 1680.

¹⁷ Biblioteca Vaticana, Borg. lat 316, com imagens. Trata-se de um manuscrito anónimo, mas após longa discussão, a generalidade dos investigadores convergem na atribuição da autoria ao missionário de Piemonte. Chegado a Luanda em 1741, permaneceu na missão até 1750, vindo a morrer nesse ano, em S. Salvador da Baía. Sobre o seu percurso, veja-se Saccardo, ob. cit., Vol. II, pp. 291-294. Existe um exemplar manuscrito desta obra na Biblioteca Nacional de Lisboa (ms 1432) que terá pertencido ao Hospício dos Capuchinhos em Lisboa, mas sem as coloridas imagens do exemplar italiano.

Para além deste facto, os *Avvertimenti...* de Giuseppe Monari têm a particularidade de seguirem, muito de perto, o texto de Giovanni Belotti¹⁸. O diálogo que assim se estabelece com um documento idêntico escrito cerca de meio século antes acaba por, de alguma maneira, projectar o texto de Monari além da sua circunstância imediata, conferindo-lhe uma pertinência e alcance histórico que se estende para lá da data concreta da sua elaboração. A homologia entre os dois textos testemunha a constância de um modelo de abordagem da realidade africana que está longe, aliás, de se limitar ao terreno propriamente missiológico.

Em todos estes três textos existe, entretanto, uma particularidade que, nesta ocasião, convém sublinhar. É que, na medida em que visam orientar o missionário recém chegado nos caminhos interiores do ministério apostólico e, paralelamente, nos territórios concretos de acção, o discurso que neles se plasma pressupõe uma relação determinada com um personagem, presente e ausente ao mesmo tempo, e que é, afinal, o objecto e o fim último do instituto da evangelização. O africano – é ele o actor central desta história – está sempre presente no discurso na medida em que é ele o destinatário da palavra evangelizadora e, sobretudo, porque a realidade da sua existência é a razão mesma do próprio texto: os *Avvertimenti...* são necessários porque, numa natureza em tudo diversa, face a uma humanidade de costumes e índole tão diferentes da europeia, o missionário encontra-se fragilizado e desprotegido, ou, nas próprias palavras de Monari, porque “in questa Etiopia inferiore passano le cose differenti da quelle d’Europa”¹⁹. Mas, e ainda assim, o africano é um personagem ausente porque a sua voz é sempre a voz do missionário que o nomeia. Na verdade, as advertências que Monari expõe à consideração dos futuros missionários supõem, explicitamente, a existência de um conhecimento determinado sobre essa realidade e esse viver; os missionários são aconselhados a comportarem-se de acordo com regras precisas em função de uma representação determinada do africano. Do mesmo passo, essas indicações só fazem sentido, só são eficazes, do ponto de vista do missionário, precisamente porque o africano se comporta de acordo com aquela imagem construída.

É esta dimensão antropológica fundamental no discurso produzido pelos missionários sobre o Kongo e Angola, e em particular, aquela que transparece nos *Avvertimenti...*, que constitui o objecto central do presente estudo. Trata-se de mergulhar nos interstícios do discurso do missionário para dele recuperar, coerente e estruturado, o africano tal como ele foi construído na consciência do missionário e, em seguida, regressar ao texto para compreender, a uma outra luz, as orientações sugeridas por Monari para a conduta dos missionários. Uma tal abordagem permite relativizar a importância das diferenças de personalidade tão sublinhadas por Saccardo a propósito de Monari, e olhar sobre um outro prisma a acção dos missionários nesta região.

Alguns autores, com destaque para John Thornton, têm de há muito defendido a tese que a missão dos religiosos capuchinhos abordou a realidade do reino do Kongo de uma forma tolerante, de tal modo que permitiu a compatibilização dos preceitos doutrinários da cristandade com as práticas culturais daqueles povos. Tal singularidade teria decorrido do facto de, ao contrário de outros contextos históricos e cul-

¹⁸ Filesi e Villapadierna, ob. cit., pp. 72-74 e 173/174.

¹⁹ Monari, *Avvertimenti...*, f. 275.

turais, os missionários terem aqui actuado sem a protecção e o auxílio de uma potência colonizadora forte, através da qual fosse possível exercer um regime de coerção efectivo sobre as crenças e rituais africanos. Os missionários terão sido, assim, constringidos pelas circunstâncias a ajustarem-se a uma realidade que não dominavam por completo e forçados, por isso, a operar cedências em relação ao sistema de crenças africano. Esse processo teria sido facilitado pela circunstância de existir um espaço largo de similitude e, por isso, de comunicação potencial, entre o cristianismo e a cosmologia dos povos daquela região propiciador desse ajustamento ⁽²⁰⁾. À luz deste paradigma o discurso antropológico produzido pelos missionários a propósito dos africanos, da sua visão do mundo, do seu sistema social ou cultural, é desvalorizado e, em muitos casos, explicado em termos análogos aqueles utilizados por Saccardo ou Piazza a propósito de Monari, ou seja, remetido para a esfera do comportamento individual deste ou daquele missionário, ou para o contexto político imediato que rodearia a acção do religioso ⁽²¹⁾.

Não cabe nos limites deste excursus proceder a uma crítica extensa e profunda desta tese em todas as suas implicações ⁽²²⁾. Em todo o caso, parece relevante chamar a atenção para o facto de, com essa abordagem dos textos produzidos pelos missionários, dispensar-se, como subestimável ou sem grandeza histórica pertinente, uma dimensão essencial da literatura missionária particularmente relevante, aliás, no contexto pós-tridentino: a sua natureza antropológica, traduzida tanto na representação do outro que é observado, nos mecanismos de construção da sua alteridade, como no processo de anulação dessa diferença, de recondução desse outro à esfera do mesmo. E, neste particular, a análise de um texto como os *Avvertimenti...* no sentido aqui proposto pode fornecer pistas de análise que contribuam para recentrar o debate e conferir uma nova importância e significado às relações e descrições produzidas pelos missionários.

4.

O documento em apreço desenvolve-se ao longo de quarenta e um comentários, escritos sob a forma de recomendações para orientação do novo missionário. Numa perspectiva geral, esses artigos podem agrupar-se em quatro partes. Na primeira, entre os números um e seis trata-se, no fundamental, dos prolegómenos da missão,

²⁰ Esta tese, formulada inicialmente por John Thornton em "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo (1491-1750)", in *Journal of African History*, Cambridge, 25, 1984, pp. 147-167, foi posteriormente desenvolvida em *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992. Em sentido convergente com este autor veja-se, também, Richard Gray, *Black Christians and White Missionaries*, Yale University Press, New Haven and London, 1990.

²¹ O insucesso da primeira missão jesuíta no Kongo, entre 1548-1555 é explicado, nestes termos, por Thornton em "The Development of...", pp. 149/150, e retomada em "The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-1635. Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom", in *Paideuma*, 33, 1987, p. 411. Sobre esta missão da Companhia de Jesus no Congo sugere-se a consulta de Carlos Almeida, "A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555)", in *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Nascimento* (Lisboa e Tomar, 4 a 8 de Junho de 2002), Edição Conjunta do Centro de História de Além-Mar e do Centro de Estudos dos Povos de Expressão Portuguesa, Lisboa, 2004, pp. 865-888.

²² Para uma abordagem parcialmente crítica desta tese veja-se Sweet, ob. cit., em especial, pp. 109 e seguintes.

a disposição do ânimo do missionário à partida para o seu destino, como enfrentar a longa viagem até à costa ocidental africana, a postura a adoptar nos primeiros contactos à chegada às terras de missão e, em particular, na prática do sacramento da penitência, já em Luanda, as preocupações que devem orientar a escolha e selecção dos intérpretes que hão-de acompanhá-lo, assim como os cuidados particulares que deve tomar com a sua saúde, designadamente os relacionados com a dieta alimentar. Esta primeira parte termina com duas advertências gerais relacionadas com a conduta a adoptar, no primeiro caso, em relação à população de origem europeia, e no segundo, claramente dirigida para os africanos. Abre-se, em seguida, um segundo capítulo relativo à administração dos sacramentos e ao ministério da pregação e que ocupa nove artigos (do sétimo até ao décimo quinto). Para além de alguns conselhos para a fundação de novas missões, nesta parte dos *Avvertimenti...* expõem-se os cuidados particulares que o missionário deve adoptar na administração do baptismo e do matrimónio, além de um conjunto de orientações para o ensino da doutrina e a pregação. A terceira parte, entre os artigos décimo sexto e vigésimo oitavo, é por inteiro dedicada às crenças e rituais africanos. Pretende-se aqui instruir os novos missionários sobre as práticas cerimoniais daquelas populações e os costumes considerados “supersticiosos”, por forma a habilitar os religiosos para a sua identificação e consequente repressão. A última parte, a partir do artigo vigésimo nono, onde se referem brevemente os cuidados com a observância das festas religiosas cristãs, é constituída por um guia para o missionário proceder ao exame de consciência dos africanos, ordenado de acordo com os preceitos do decálogo.

Deste breve sumário sobre o conteúdo dos *Avvertimenti...* resulta claro que o esforço de evangelização daqueles povos que o missionário deveria protagonizar orienta-se em torno de dois eixos fundamentais. Por um lado, o esforço de imposição de regras claras relativas à prática confessional naquelas paragens, procurando acautelar os riscos de desvios e assegurar a conformidade com as regras padronizadas nos decretos conciliares. Ao mesmo tempo, desenvolver uma acção sistemática de ordenação e regulação da vida social orientada para a interiorização, pelos indivíduos, de um conjunto de regras de conduta e comportamento civil. Um e outro movimento são, afinal, os eixos fundadores do processo social na Europa ao longo de todo o período de Antigo Regime, intimamente associados à gradual afirmação de um certo tipo de ordem social em conexão com a emergência e consolidação de um poder político centralizado⁽²³⁾.

Importa sublinhar ao mesmo tempo que, apesar de uma ou outra referência particular de carácter geográfico ou cultural mais localizado, e independentemente de ser possível dizer hoje, através do conhecimento etnográfico disponível, que este ritual, ou aquela crença são de origem bakongo ou, pelo contrário, característico das sociedades mbundu, a verdade é que todo o discurso de Monari visa a instrução dos missionários para o relacionamento com uma realidade africana definida em geral, e especificamente, para o contacto com os “negros”, a quem, como se verá, são

²³ Esta ideia é largamente tributária dos trabalhos de Norbert Elias, em especial, *O Processo Civilizacional*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1989, e de Michel Foucault, em particular, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972, *Histoire de la Sexualité, I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, e *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975. Para uma abordagem convergente da acção missionária em Portugal recomenda-se Federico Palomo, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.

atribuídos um conjunto de comportamentos invariantes. Este facto é particularmente importante porque ele convoca para a análise do discurso produzido pelos missionários sobre o reino do Kongo e Angola uma componente que dele tem estado largamente ausente, e que tem a ver com as suas relações com a imagem do negro na cultura europeia. Sabe-se como, desde longa data, África e o africano são, por definição, território da barbárie, do desregramento, da destemperança, de mistério e monstruosidade, e como a partir de uma categorização estética que opunha branco e negro como sinónimos de belo e feio, ou bom e mau, decorria todo um conjunto vasto de ideias associadas que convergiam no sentido da afirmação da inferioridade do africano (24).

Ora, a acção dos missionários no contexto africano e o discurso que os religiosos elaboram sobre essa realidade não pode ser desligado deste duplo movimento, convergente no tempo e profundamente imbricado. O missionário que concebe a sua acção como veículo de afirmação de um ordenamento da comunidade dos homens que é espiritual, mas também social, político e cultural – possuindo por isso um conteúdo totalizante – vê as terras e os homens africanos onde é chamado a intervir como lugares extremos e derradeiros de desordem e excentricidade onde, por isso, aquela operação de disciplinamento é imperativa como condição para a salvação.

Na obra de Giuseppe de Monari, e designadamente nos seus *Avvertimenti...*, é assaz marcada a tendência para o estabelecimento de uma relação vinculativa entre o comportamento humano e a cor da pele. Tal facto decorre, desde logo, da circunstância de o discurso de Monari tomar como referência os “negros”, gente “per natura, e rozzi, et ignorantí”, com um conjunto de atitudes e costumes que lhes são próprios (25). Esta ideia está longe de ser apenas uma figura de estilo, pois que, em certos momentos, é a cor da pele que assume, por si mesma, uma função explicativa. Quando assinala o respeito dos africanos pelos rituais de adivinhação, Monari nota que esse sentimento é particularmente visível nos “Mulati, come più uicini nel colore à negri” (26). Mas, para além da circunstância da cor da pele, Giuseppe Monari explica as relações e trocas culturais – sobretudo aquelas que tem que ver com a adopção por europeus de crenças consideradas próprias dos africanos – em termos de contaminação física. Assim, por exemplo, quando se debruça sobre o “espírito da fornicção” próprio dos homens e mulheres que vivem sob um clima quente, Monari alerta para o facto de ele contagiar os brancos, não tanto porque vivam sob esse

²⁴ Um exemplo desta apreciação estética pode encontrar-se em Monari, na sua *Viaggio al Congo...*, quando ele estranha o sentimento de suberba que os africanos ostentariam, incompatível, a seu ver, com a condição de “negri, et ignudi” (f.341), ou quando refere que os africanos tingiam o seu próprio corpo por forma a parecer negro como o carvão, julgando-se dessa forma mais belos (f.350). Para uma introdução à problemática da imagem dos negros africanos no ocidente europeu sugere-se, entre a vasta bibliografia sobre a matéria, a consulta da obra recente de T. F. Earle e K. J. P. Lowe (ed), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

²⁵ A expressão é do próprio Monari, matérias “proprie de negri” (Avv. 30, f. 323).

²⁶ Avv. 21, f.311. Em toda a relação a referência à cor da pele é omnipresente em todas as descrições ou qualificações sobre a natureza dos rituais e cerimónias africanas. Assim, por exemplo, quando descreve todos os passos das comemorações do Dia de S. Tiago, assinalado a 25 de Julho, diz a dado passo Monari que se juntam “in detto giorno molte migliaia di persone, che ben pare un inferno formale in uedere tanta negraria con quelle sue uoci e gridi” (*Viaggio al Congo...*, f.228). A associação entre os negros e o inferno é antiga e recorrente no pensamento ocidental; veja-se, sobre este ponto, Kate Lowe, “The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe”, in T. F. Earle e K. J. P. Lowe, ob. cit., p. 20, e Ann Korhonen, “Washing the Ethiopian white, conceptualising black skin in Renaissance England”, in T. F. Earle e K. J. P. Lowe, ob. cit., p. 106.

mesmo clima mas, sobretudo, porque “nascono in Angola nutriti col late delle donne negre, conforme l’uso detestabile” (27). A mesma ideia é repetida a propósito da observância dos sonhos como premonição, respeitada não apenas pelos negros, mas também por “alcuni bianchi nati in queste terre de negri, et in spetie li pardi, ò Mulati, li quali beuendo il late delle negre, non di rado essercitano simili uanità peccaminose” (28).

Reconduzidas as diferenças culturais à cor da pele, o traço marcante da caracterização do negro é a sua inferiorização. De uma maneira geral, os africanos são “di poca capacità, et intelletto, così sono gente aspra e dura, e molto uilana” (29). Dessa caracterização decorre, no olhar de Monari, um modo de vida e um modelo de comportamento que se situa nos antípodas da civilidade que é característica dos europeus, brancos e cristãos e que se resume na expressão “uiuere da gentili” (30). Viver como gentio significa, desde logo, adoptar costumes e um comportamento próximo daquele característico dos animais. Na *Viaggio al Congo...* quando narra os acontecimentos vividos, ou quando descreve cerimónias, costumes ou práticas sociais que observa entre os africanos, a comparação com os animais é constante. Os africanos comem no chão, como porcos, vivem em casas próprias de feras ou de homens selvagens, são destituídos daqueles sentimentos mais básicos que os próprios animais ostentam entre si, comportam-se, em suma, “come le scimie, che non habbino altri di rationale, che la spetie” (31). A sua nudez é, em simultâneo, função dessa vida silvestre, mas também da renúncia do africano em projectar-se para lá desse estado elementar e rústico (32). Em ocasiões de gala todos vestem os mesmos tecidos, o povo e o príncipe, os homens e as mulheres, como diz Monari com ironia, numa “Santa Communità, senza affaticarsi tanto per ritrouare nuoue mode di uestirsi” (33). Os africanos revelam uma profunda aversão ao trabalho e comprazem-se, por isso, com o que a natureza, pela graça divina, lhes oferece, comem o que há e quando não têm com que se alimentar dormem, ainda assim, satisfeitos e regalados (34). Vivem alegres, como diz Monari na segunda advertência aos novos missionários, num tempo onde não existem meses nem anos, sem passado e sem futuro (35).

A esse modo de vida rude corresponde um espírito também ele simples, incapaz de se elevar para além das circunstâncias físicas imediatas, volátil e inconstante, imprevisível e irregular como o são as condições materiais da sua existência. As suas capacidades não alcançam mais para além do que é palpável e elementar (36). São por

²⁷ Avv. 2, f.275.

²⁸ Avv. 24, f.316.

²⁹ Avv. 6, f.280. A especificação geográfica não elimina a consideração genérica feita de início. A mesma ideia pode observar-se em Avv. 16, f.295. Ela é, aliás, estruturante em toda a *Viaggio al Congo...*; veja-se, por exemplo, f.148, f.341. A expressão “fracos de cérebro” aplicada aos africanos é utilizada na relação, pelo menos, duas ocasiões, f. 238, e f. 242.

³⁰ Avv. 34, f. 330.

³¹ Sobre estes tópicos, veja-se *Viaggio al Congo...*, f.229, f.233, f.357 e f. 388. Recorde-se, a propósito desta última afirmação, o modo como, logo no início, Monari se referira aos macacos, notando a sua semelhança física com os homens.

³² *Viaggio al Congo...*, f. 341, e f. 343.

³³ *Viaggio al Congo...*, f.350.

³⁴ *Viaggio al Congo...*, f. 341. Sobre a preguiça dos africanos veja-se f.147, f.350, f. 354 e f.360.

³⁵ *Viaggio al Congo...*, f.277.

³⁶ Avv. 15, f.295

natureza dúplices e falsos, dissimulados ⁽³⁷⁾. O tema da sua duplicidade ou, na formulação de Monari, a diferença entre o seu interior e o seu exterior, emerge permanentemente no discurso ⁽³⁸⁾. Os conflitos e desencontros com o Mani Soyo, a desconformidade, evidente para Monari, entre o comportamento reverente dos africanos em relação aos missionários notado logo à chegada ao porto de Pinda, e a inobservância dos ensinamentos dos religiosos dirigidos, em particular, para o abandono dos rituais e crenças africanas, propiciam e favorecem um julgamento sobre o carácter dissimulado e enganador do africano. Esse juízo, todavia, desenvolve-se a partir de uma consideração mais geral e mais funda sobre a sua índole e que está para lá das circunstâncias próximas concretas.

Isto porque a própria natureza das crenças e rituais africanos é, também ela, expressão de uma vida incivil, de um carácter frágil e simples. Pois não adoram eles árvores e plantas insensíveis, não atribuem ao Demónio a honra e a adoração que só a Deus – princípio e fim de todas as coisas – é justo conferir, não consideram eles sortilégio diabólico a cura ritual que resulta tão só da acção das qualidades naturais de uma planta, ou do efeito da superior vontade divina, não perseveram eles em mil e uma superstições vãs, falsas e enganosas ⁽³⁹⁾? Para o missionário capuchinho, a sucessão de objectos rituais, que ele designa como ídolos, a multiplicidade de crenças associadas a presságios ou agoiros, a variedade infindável de “cerimónias ridículas” cuja enumeração exaustiva, até mesmo para os novos missionários, é desnecessária porque repetitiva são, afinal, toda a vida espiritual do africano. A ausência de uma atenção ao sentido e coerência da cosmologia dos africanos que, segundo alguns autores, traduziria uma atitude complacente em relação às suas crenças, preocupada apenas em identificar os rituais que frontalmente conflituavam com os preceitos do cristianismo, constitui, neste contexto, finalmente, a expressão da inferioridade derradeira e mais essencial do africano ⁽⁴⁰⁾. Como diz Monari, em outra ocasião, “le loro maledette superstitioni, sono quelle, che li fanno differenziare l’esterno dal interno” e a isso apenas se reduz, para os africanos, o sentido da vida ⁽⁴¹⁾.

Incapazes de buscar as causas primeiras e espirituais para os acontecimentos, as suas cerimónias rituais são a expressão de um espírito votado ao sensível, à manifestação desregrada das pulsões inadiáveis do desejo ⁽⁴²⁾. Aquilo que Monari diz sobre uma cerimónia fúnebre – “agregatione di negri, e negre di note tempo in luogo secreto, oue mangiando, e beuendo, quanto possono, si danno à balli, e demestichissime danze, e poi tutti lasciano libere le redini alle brutali sfrenatezze del senso” – é extensível à generalidade dos rituais africanos ⁽⁴³⁾. Esta dramatização da festa religiosa africana evoca, de forma irresistível, o mito do *sabbat*, as reuniões nocturnas

³⁷ Avv. 39, f.336.

³⁸ Veja-se *Viaggio al Congo...*, f.148 e f.152.

³⁹ Avv. 16, ff. 296 e 299; Avv. 11, f. 288; Avv. 19, ff. 306/308; Avv. 22, f. 313; e Avv. 24, ff. 315/316.

⁴⁰ Pode encontrar-se a defesa dessa ideia em John Thornton, *The Development...*, p. 152.

⁴¹ *Viaggio al Congo...*, f.152.

⁴² *Viaggio al Congo...*, f. 232, f.242, e f. 253.

⁴³ Avv. 11, f. 288; sobre a mesma cerimónia, veja-se *Descrição Histórica...*, I, pp. 128/129. Observe-se o mesmo quadro, por exemplo, em Avv. 16, f. 298, onde se diz sobre uma cerimónia em honra de um ídolo determinado que “costumano ogni mese almeno in tempo di Luna nuoua fargli sacrificij, assistendogli l’istessa madre, e figlij col concorso di molte genti, non tanto per quelle ceremonie, come per magiare, e bere”. Ainda nessa advertência, Monari elabora uma regra geral para auxiliar o novo missionário na identificação de uma qualquer cerimónia ritual que é coerente, também, com este modelo (Avv. 16, f. 302).

de bruxos e bruxas que os inquisidores obsessivamente perseguiram nos seus interrogatórios na Europa, em que, sob invocação demoníaca, em lugares recônditos e durante a noite, homens e mulheres se misturavam irrestritamente em banquetes, orgias sexuais e celebrações antropofágicas. Ainda que nem todos os elementos característicos do *sabbat* surjam nas descrições de Monari, ou sequer, na generalidade das descrições produzidas pelos missionários europeus ao longo dos séculos XVI e XVII sobre esta região africana – a imagem do voo noturno, por exemplo – a verdade é que a força e a persistência dessa tradição na Europa, assim como os conceitos e noções utilizadas pelos missionários para descodificar a complexidade da vida religiosa africana, sugerem que, de certa maneira, esse paradigma estará subjacente às descrições dos rituais africanos ⁽⁴⁴⁾.

Dois dos atributos do *sabbat* – o desregramento sexual e alimentar – ocupam uma lugar central na cenografia ritual africana tal como é apresentada por Giuseppe Monari. Desde logo, o desregramento sexual: “Lo Spirito della fornicatione predomina tanto in questo calidissimo Clima, che le persone del uno e del altro sesso arriuati alli 12, ò 14 anni di sua età, se gli danno liberamente in preda, tanto che da noi difficilmente si crede”. O conjunto das relações sociais e de parentesco daquelas sociedades africanas é reduzido ao livre curso do desejo irreprimível e à satisfação imediata do apelo profundo dos sentidos ⁽⁴⁵⁾. Embora, num primeiro momento, esse comportamento seja remetido para a acção do clima, quando se enuncia a influência perniciosa a que estão sujeitas os brancos naqueles ares, a preocupação central vai para o “uso detestabile”, a que já se fez referência, de as crianças serem alimentadas com leite de mulheres negras. Ou seja, por outras palavras, os humores e qualidades nocivas que se acredita possuírem os alimentos criados naquele clima são exponenciados na medida em que são transmitidos, através do aleitamento, por mulheres negras ⁽⁴⁶⁾. Esta consideração é reforçada, mais adiante, no *Auuertimento Undecimo*, quando, depois de se repetir a mesma ideia da permanente inclinação dos africanos para a “desonestidade”, se afirma “Ne ad altro per l’ordinario riuolgono li suoi pinsieri, e li appetiti, che di sodisfare alle loro peruerse uoglie senza rispetto delli huomini, nemo timore di Dio, e del inferno, perciò uoriano sempre mangiare cose calide, e beuere per fomentare le libidini, per questo effetto trouano diuersi inuentioni d’herbe, polueri, e simili, que concorre grandi sporcitie, quali per degni rispetti si deuono tacere” ⁽⁴⁷⁾.

Não é aqui o momento para uma análise circunstanciada, nem dos hábitos alimentares africanos, nem das tendências de evolução, na Europa, dos padrões alimentares e das regras de comportamento à mesa. Importa ainda assim, para o que aqui nos ocupa, reafirmar a centralidade que a temática da alimentação e das “boas maneiras” ocupa na identificação do homem civil europeu e que tão extensivamente

⁴⁴ A hipótese aqui esboçada sobre a vinculação da imagem dos rituais africanos ao paradigma do *sabbat* será retomada e desenvolvida no quadro da investigação em curso para a realização de provas académicas de doutoramento sobre a imagem de África e dos africanos na literatura missionária sobre o reino do Kongo e Angola, entre meados do século XVI e o primeiro quartel do XVIII. Sobre a genealogia cultural do *sabbat* veja-se o estudo de Carlo Ginzburg, *Storia notturna – Una decifrazione del sabba*, Biblioteca Einaudi, Torino, 2003.

⁴⁵ Esta ideia pode observar-se em Avv. 11, ff. 287-290, Avv. 13, ff. 292-294 e Avv. 14, ff. 294/295.

⁴⁶ Avv. 2, f.275-276.

⁴⁷ Avv. 11°, f.287/288.

Norbert Elias documentou e analisou ⁽⁴⁸⁾. Por maioria de razão, a apreciação que o missionário faz dos costumes alimentares dos africanos é decisiva para apreciar o seu grau de civilidade, não apenas no que imediatamente se refere à ritualização do acto de comer, mas também, não menos importante, no que as qualidades dos alimentos implicam com os humores do corpo humano e com a libertação ou repressão das suas pulsões interiores. Ora, o que precisamente é notado por Giuseppe Monari é que o padrão alimentar dos africanos é votado ao destemperamento do espírito e à excitação da libido. É a essa luz que é explicado, aliás, o gosto africano pelo *Malafo* – bebida conhecida como vinho de palma – destinada a exacerbar a agitação do juízo e a subversão dos sentidos e que arrastaria os homens e mulheres – gente “attacata ao uitio” – para o “sozzo mare delle libidini, e lasciua con altri infiniti mali” ⁽⁴⁹⁾. Mas, ao mesmo tempo, esse comportamento vicioso é sintoma, também ele, da vida rudimentar e silvestre dos africanos. Na relação que elaborou sobre as plantas africanas, o missionário de Modena refere, insistentemente, a prodigalidade da natureza, traduzida nas inúmeras qualidades das árvores e plantas elencadas, confrontando-a com a preguiça dos homens – “gente inimica di laurare; rubbare quanto possono” – em transformar essa riqueza potencial ⁽⁵⁰⁾.

5.

Num lugar onde tudo ou quase tudo é diferente da Europa, onde os ventos irreprímíveis da paixão sopram irrestritos, arrastando homens e mulheres para rituais infindos de impudícia, onde o demónio vagueia livre, alimentando de ilusão, falsidade e dissimulação os espíritos rudes e simples dos africanos, como deve comportar-se o missionário recém-chegado? Quem são e o que sentem aqueles homens negros que rodeiam Giuseppe Monari naquele dia 22 de Julho de 1713, que se lançam aos seus pés e que na aparência se comportam como os primeiros cristãos?

Viu-se, no ponto anterior, como à dúvida quanto à sinceridade dos gestos aparentes de reverência que receberam os missionários em Pinda, sobrepunha-se a convicção sobre a natureza particular do espírito do africano. Na hora de discutir as condições para conduzir aquelas gentes ao paradigma do viver cristão, essa concepção adquire uma importância fundamental, condicionando toda a abordagem da realidade africana. Transparece dessa imagem a ideia que o africano, por si mesmo, é incapaz de se projectar para além da sua vida sensível e rude. Falta-lhe, como chega a dizer Monari, o intelecto para compreender os seus erros, a memória para deles se recordar e, em particular a “uoluntà risoluta” para detestar, para sempre, as crenças e falsidades em que vive mergulhado ⁽⁵¹⁾. Frente a uma realidade tão adversa a di-

⁴⁸ Norbert Elias, ob. cit., pp. 103-172. Para uma análise mais recente da temática da alimentação na Europa veja-se Rafaella Sarti, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, em especial, pp. 171-224.

⁴⁹ *Viaggio al Congo...*, f.349.

⁵⁰ *Viaggio al Congo...*, ff. 148 e 349-361. Este tópico é central em todas as apreciações dos missionários europeus sobre a natureza africana. Veja-se, a título de exemplo, Carlos Almeida, “A natureza africana na obra de Giovanni António Cavazzi – Um discurso sobre o homem” in *O espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades* – Actas do Congresso Internacional, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005 (no prelo).

⁵¹ Avv 30, f. 324; a mesma ideia sobre a pouca vontade do africano para aceitar os preceitos do “viver como bom cristão” pode encontrar-se, por exemplo, em f.243.

menção do trabalho do missionário é sobre-humana. Trata-se de preencher esses vazios, de levar o africano a compreender, a um tempo, a radicalidade da mudança de vida que o baptismo comporta (intelecto), os enganos e os fingimentos das suas crenças anteriores (memória), e a veneração que é devida a Deus como razão primeira de todas as coisas (vontade).

Sempre com referência na representação construída sobre a índole do africano e o seu modo de vida, o missionário deve conduzir a sua acção, em geral, de uma forma autoritária: “essendo questi gente, che non operano per amore, mà solo per forza di minacie, e graui riprensioni, e di bastonate, oltre al amore, è necessario mostrare autorità, acciò stiano per timore, il quale mancando in essi perdono il dovuto rispetto, ne fano caso di chi comanda, ne de Missionarij”. Esta regra aplica-se a todos os africanos, sejam chefes, Príncipes, ou simples escravos. Em relação aos primeiros, concede-se uma atitude inicial de respeito pelo seu estado, mas como medida meramente instrumental para alcançar, por essa forma, os objectivos pretendidos. Se tal não acontece ou se os chefes mostram resistência a esses planos, os missionários devem, de imediato, alterar o seu registo de comportamento e adoptar uma atitude de intimidação porque esse será o “unico, e più efficace remedio” para os sujeitar à obediência. No caso dos escravos, e designadamente dos escravos da missão, eles devem ser dirigidos com rigor e castigados com firmeza no caso de incorrerem em alguma falta particular pois que, de outra forma, “si rendono insolenti, che con difficultà si possono gouernare”. Apenas nos casos em que a vida do missionário pode estar em perigo – porque os povos são infiéis ou não submetidos a nenhuma autoridade cristã – a atitude deve ser de cautela e “singolare mansuetudine”, até porque essas gentes não possuem nem “sentimenti di rispetto, ne termini politici” e portanto o exercício de uma ameaça seria sempre infrutífero e inconsequente⁽⁵²⁾. Na mesma linha, também os carregadores e os intérpretes devem ser tratados com cortesia para, dessa forma, conquistar a sua fidelidade, no primeiro caso, não abandonando os religiosos à sua sorte no meio dos caminhos, e no segundo, não traindo a necessária confiança na realização das várias diligências próprias do ministério evangelizador⁽⁵³⁾.

Nas suas deambulações pelas aldeias e lugares, o missionário deve ajustar o seu discurso às coisas baixas e simples que o africano pode entender e recorrer à similitude com os factos e causas materiais. Outra atitude será como “mettere le margarite auanti li porci”⁽⁵⁴⁾. Deve, ainda assim, armar-se com toda a paciência para enfrentar “loro durezza, e spropositi, che per loro ignoranza dicono”⁽⁵⁵⁾.

Uma componente maior e fundamental da actividade missionária remete para a função disciplinadora das consciências e das práticas sociais. Uma parte significativa dos *Avvertimenti...* – entre os números 16 e 28 – é dedicada, como atrás se observou, à descrição de rituais e crenças dos africanos, com o intuito de armar o novo missionário com os conhecimentos necessários para a identificação e repressão de tais observâncias. Esse objectivo podia ser alcançado por meio de uma atitude persuasiva, ou com o recurso à intimidação e constrangimento, até à violência efectiva.

⁵² Avv. 6, f. 281.

⁵³ Avv. 3, f. 278.

⁵⁴ Avv. 15, f. 295-296.

⁵⁵ Avv. 11, f. 289.

No primeiro caso, Monari esforça-se por sublinhar a natureza enganadora e ineficaz das crenças e rituais africanos. Muitos dedicavam-se a adivinhar coisas futuras que são “dubie, e contingenti, e deriuanti da cause libere, che immediatamente stano soggette tutte alla schietta, e benigna prouidenza diuina” (56). Emerge das palavras do missionário uma ideia de causalidade que é simétrica daquela que ele notava no africano: para um, o acaso e contingente era função da vontade dos antepassados, efeito de algum encantamento poderoso ou consequência da inobservância de um preceito ou tabú, para outro, resultado, tão só, da superior e imperscrutável providência divina. Para ambos, entretanto, o transcendente é o recurso essencial que permite ordenar e dar significado às circunstâncias da vida, e às qualidades do mundo. Para ambos, como diria Robin Horton, a dimensão religiosa apresentava-se como o mesmo recurso interpretativo através do qual o homem podia compreender e controlar os acontecimentos do mundo espacio-temporal (57).

Colocadas as questões nestes termos, percebe-se por que razão o terreno da eficácia causal dos rituais é estratégico no processo e metodologia de conversão. Em primeiro lugar, a descrição dos rituais e das crenças africanas associadas tem, sempre subjacente, dois níveis de causalidade, operando em simultâneo, que remetem para as qualidades dos elementos, ou para o sortilégio obtido por invocação e pacto com o Demónio. A propósito dos rituais de cura, por exemplo, Monari distingue três qualidades de rituais: aqueles que operam através das qualidades virtuosas de ervas, raízes ou abluções, os que manobram por fingimento, reclamando ser “obra industriosa” o que é efeito da natureza ou da mão divina, e aqueles, por fim, que, utilizando embora os produtos da natureza, agem com recurso a pacto com o Demónio, expresso ou tácito (58). Por outro lado, o mundo é pensado, de facto, como o palco de uma batalha entre duas forças. absolutas e inconciliáveis, o bem e o mal, prefiguradas na ideia de Deus e do Demónio, e nessa batalha o missionário considera-se, a si mesmo, como um instrumento da acção divina (59).

É coerente com esta concepção que Monari instrua os missionários para que proponham, em alternativa aos objectos utilizados pelos africanos como amuletos para protecção contra ataques de animais, o sinal da cruz, “*dichiarandogli la sua potente uirtù, contro tutti gl’inimi, e mali*”, ou o recurso à invocação de S. Lucia para o mal dos olhos, ou S. Apolónia para a dor dos dentes, como o faziam todos os cristãos, ou, ainda, a observância rigorosa da santa doutrina como forma de obter, da graça divina, mais chuva ou o que for necessário para o corpo e a alma (60). Se toda a vida espiritual do africano era redutível a um somatório desordenado de superstições, vãs e ineficazes, seria então suficiente a substituição dos motivos invocativos para que o seu intelecto simples alcançasse a verdade da palavra que lhe era agora revelada. Trata-se, do ponto de vista do missionário, não apenas de comprovar de forma inequívoca o poder e a eficácia do cristianismo face aos rituais africanos, mas também,

⁵⁶ Avv. 21, f. 310.

⁵⁷ Para uma ampla fundamentação desta proposta teórica veja-se Robin Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, em especial, pp. 19-49 e 347-387.

⁵⁸ Avv. 19, f. 307-308.

⁵⁹ A concluir a apreciação sobre os rituais de cura, Monari incita os missionários a empenharem-se na repressão dos rituais africanos, dizendo-lhes, “*Nostro Signore non mancherà di dare un aiuto particolare alli Padri, che si governaranno con questo ardente zelo, e per pura gloria sua*” Avv. 19, f. 308.

⁶⁰ Avv. 25, f. 317. Veja-se também Viaggio al Congo..., f. 238 e ff. 176-177.

não menos importante, de afirmar a superioridade dos missionários em relação a todos os demais intermediários das forças do transcendente.

Além da demonstração da inutilidade dos rituais africanos, a evangelização incorporava, como parte integrante, uma forte componente repressiva com efeitos, praticamente, em todos os planos da vida social. Os *Avvertimenti...* fornecem aliás o fundamento a partir do qual é possível justificar essa acção. Num primeiro momento (entre os números 16 e 28), são caracterizados, de forma sumária, os principais rituais e crenças africanas para, num segundo momento (entre os números 29 e 41), através do que poderia designar-se como um mecanismo de representação dupla, essas práticas serem enquadradas na estrutura normativa do decálogo à luz do qual fica patente o seu carácter pernicioso e proibido; começa-se por afirmar um quadro identitário, entendido como normativo, em função do qual o outro é pensado para, em sequência, projectar sobre ele a sua inegociável alteridade e que só pode levar, por isso, à sua aniquilação.

Todo o conhecimento sobre o outro é reconduzido a esse objectivo, o apagamento de toda a sua diferença, porque esse é um passo absolutamente necessário do processo, de recondução do africano ao plano normativo de uma identidade cristã totalizante e absoluta: “per annimare li P. P. Missionarij à disdrugere con generoso, e zelante animo gl’ immediati inimici di Dio, stimo espediente di dargli qui quelle cognitioni, che io tengo circa li medesimi Idolatri, et Idoli” (61). Com o mesmo objectivo, Monari instrui o novo missionário sobre o reconhecimento dos bruxos e feiticeiros “de negros”, assim como das “superstições” e, neste particular, alerta contra qualquer substimação desta componente da acção evangelizadora (62). Depois de identificados, perseguidos e capturados, os observantes deviam ser compelidos a entregar os objectos rituais às chamas, numa exibição ostensiva e exemplar do poder do novo credo e da humilhação dos que desafiavam essa nova ordem. Deviam, além disso, ser severamente castigados pois que “senza di questo, non lasciaranno simili offitij Diabolici, e col flagello si potrà sperare alcune menda, e se queste punitioni, saranno publiche, seruiranno di profito maggiore” (63).

Armado com esse ânimo e convicto de desempenhar uma função providencial, cujo fundamento estava para lá da sua própria existência, emulando os exemplos bíblicos, o missionário deveria queimar objectos, interromper cerimónias, perscrutar os corpos e as consciências, os gestos e os olhares, vigiar o quotidiano, o que se come e como se come, em busca de sinais de crenças proibidas, e tudo destruir, “senza rispetto di chi si sia” (64). Mesmo algumas árvores, pelas qualidades que os africanos lhes atribuíam, não deviam escapar à acção destruidora dos missionários (65). A sua acção devia projectar terror e medo sobre as populações (66). O próprio discurso do missionário, na gramática da sua pregação, devia dar largo espaço à ameaça

⁶¹ Avv. 16, f. 296.

⁶² Avv. 27, f. 320.

⁶³ Avv. 28, f. 321/322.

⁶⁴ Avv. 16, f. 297. Sobre a vigilância dos tabus alimentares veja-se, por exemplo, Avv. 22, f. 313, ou Avv. 21, f. 311.

⁶⁵ Avv. 16, f. 299. Trata-se, neste caso, de uma árvore designada como *Mafuma*, que Monari descreverá mais adiante no capítulo que dedica às plantas africanas, (*Viaggio al Congo...*, f. 354). De acordo com o religioso, os africanos reverenciavam esta árvore e faziam-lhes oferendas rituais de cabritos e galinhas brancas, com farinha e vinho de palma.

⁶⁶ Avv. 16, f. 302.

dos castigos divinos sobre todos os que perseveravam nas suas crenças e rituais, e desde logo a morte, porque essas matérias “colpiscono nel petto de negri” (67).

Liberto, enfim, de superstições e rituais inspirados pelo Demónio, o africano está, então, pronto para prosseguir na etapa seguinte do seu árduo caminho para a salvação. Porque o baptismo é inconciliável com a superstição, ou uma vida dominada pelo imperativo da paixão. Exige uma catequização diligente mas, ao mesmo tempo, uma inquirição profunda sobre o estado e a conduta do candidato. De há muito os missionários pressentiam, no entusiasmo com que os africanos recebiam o baptismo, uma leitura própria e autónoma dos fundamentos daquele sacramento fundador da cristandade que era remetida, embora, em coerência com o quadro geral traçado, para o rol dos enganados, falsidades e torpezas com que o Demónio enganava os espíritos simples e toscos dos africanos. Conforme diz Monari, “à negri basta il dire, siamo batezati, e per conseguenza siamo Christiani” (68).

Nessas circunstâncias, a pregação e a incessante doutrinação dos africanos nos mistérios da cristandade constituía uma preocupação constante para o missionário. Para os que eram escolhidos para o exercício do ministério em terras africanas, tal tarefa confrontava-se, desde logo, com o problema da língua. Ao contrário de muitos dos seus colegas, Monari não recomenda – nem a ela se refere nos seus *Avvertimenti...* – a aprendizagem das línguas africanas e defende a utilização do português como veículo de comunicação com os africanos. Chegado a terras de missão, os primeiros cuidados do religioso deviam orientar-se para a escolha dos intérpretes. Para além dos cuidados a ter com a sua selecção – “persone habili, e di buona uoluntà ... disinteressati ... timorato di Dio” – os missionários eram industriados para tratarem os intérpretes com bonomia e gentileza, por forma a assegurar a sua pronta fidelidade (69). A fundação de escolas de doutrina era o principal veículo de doutrinação, no qual os missionários, com recurso aos seus intérpretes – que estavam aliás muito longe de ter um papel passivo no processo de tradução – ensinavam as orações e os artigos da fé cristã, mas também as virtudes e os pecados. Trabalho moroso e difícil que exigia do missionário, sobretudo, em face do carácter elementar do africano, toda a paciência possível (70).

Para os missionários, o sentido da conversão estava, na verdade, muito para lá da solenidade do baptismo. Traduzia-se, desde logo, na observância de um conjunto preciso de sacramentos que marcavam todo o percurso de vida. Entre eles, o matrimónio apresentava-se como central. Ele era importante, como diz Monari, como remédio para as fraquezas humanas, mas sobretudo como instituto essencial do próprio processo de conformação do indivíduo com os preceitos de uma vida cristã. Todavia, se na Europa esta terá sido, talvez, a mais difícil reforma conciliar a inscrever nas práticas sociais, o esforço para a sua difusão nestas regiões do continente africano enfrentaria fortes e naturais resistências, em resultado da diferente organização daquelas sociedades. A complexa e por vezes incompreensível teia de parentescos e relações sociais, como atrás se observou, era considerada como uma decorência do espírito dos africanos, volúvel e inclinado à satisfação dos sentidos. E, por isso, Monari proclamava ser, o matrimónio, “il maggior bene, che frà negri si possa

⁶⁷ *Avv.* 15, f. 295/296

⁶⁸ *Avv.* 7, f. 283.

⁶⁹ *Avv.* 3, f. 278.

⁷⁰ *Avv.* 10, f. 286-287.

conseguir”. Mas seria também aquele que maior complexidade apresentava para o missionário. Desde logo, era necessário discernir com rigor qual o estado dos nubentes, se coabitavam ou se haviam consumado a união carnal, se mantinham outras relações e de como, no futuro, iriam viver, por forma a preservar aquela relação de qualquer desvio pecaminoso. Era necessário, ainda, um redobrado esforço de catequização – “como se fossem gente da battezare” – para que os africanos pudessem alcançar, em toda a sua extensão, as implicações do estado de vida cristã. Para além da vontade do homem e da mulher, o missionário tinha ainda que confrontar-se com a vontade dos parentes para quem as relações de parentesco contraídas através do casamento eram a forma elementar de regular a transmissão de pessoas e bens entre os grupos de parentesco ⁽⁷¹⁾.

Entre os sacramentos avulta ainda, pela sua importância estratégica, a confissão. Giuseppe Monari dedica-lhe, aliás, um pouco mais de um quarto dos seus *Avvertimenti...* No contexto europeu, este instituto era o mais eficaz no “controlo, socialização e interiorização das normas de comportamento ditadas pelo discurso católico” ⁽⁷²⁾. Também em África, como reconhece o nosso autor, não existe outra melhor forma de cativar o afecto dos homens, senão através da confissão sacramental ⁽⁷³⁾. Mas tanto ou mais ainda que o matrimónio, a confissão punha à prova todas as qualidades e capacidades do missionário. Exigia-se-lhe, em particular, um conhecimento profundo do modo de vida e das crenças do penitente. Dada a índole particular do africano, o seu espírito dissimulado e enganador, mas também a natureza incivil do seu viver, só o questionário cuidado conduzido pelo missionário, indagando cada recanto do seu passado, cada hora e cada gesto do seu quotidiano, podia permitir trazer à luz do dia todas as faltas, erros, enganos e pecados da sua existência, silvestre e bruta, de gentio. Esse interrogatório era, como se fez notar atrás, pautado pelos preceitos dos dez mandamentos a que era reconduzida toda a vida do africano. No questionamento como na doutrinação, era todo um novo programa de vida que se preconizava, um outro ordenamento do quotidiano, das relações sociais, da própria organização e gestão do tempo. Se necessário, o missionário estava autorizado a recorrer à ajuda do um intérprete para, dessa forma, mais facilmente conquistar a confiança do penitente. Mas nada podia ser esquecido ou subestimado.

Para além dos sacramentos, a acção do missionário devia ainda estender-se por uma grande variedade de actividades de natureza devocional e pastoral através dos quais se veiculava o discurso religioso cristão e com ele o programa de disciplinamento das condutas e práticas sociais. Entre elas avulta, em particular, a constituição de confrarias de homens ordenadas sob a invocação de um santo ou, mais comumente, do rosário. O nosso autor transcreve, a dado passo da sua *Viaggio al Congo...*, as regras da Confraria de Nossa Senhora da Piedade que, à data da sua chegada ao Soyo, ali existia ⁽⁷⁴⁾. Para além das práticas devocionais e dos exercícios espirituais que constituíam a substância mesma destes institutos, o exame das regras daquela Confraria permite distinguir, igualmente, a sua importante acção no

⁷¹ Avv. 11, f. 288-290. As matérias relativas ao casamentos são tratadas, extensivamente, entre os números 11 e 14. Para uma introdução à estrutura social e às redes de parentesco no Congo sugere-se a consulta de Anne Hilton, *The Kingdom of Kongo*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 8 e seguintes.

⁷² Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Livros Horizonte, Lisboa, 2006, p. 83.

⁷³ Avv. 31, f. 324.

⁷⁴ *Viaggio al Congo...*, ff. 167 e seguintes.

vigilância dos comportamentos sociais. Essa função era exercida tanto pela própria auto-regulação imposta aos seus membros, como pela vigilância sobre as práticas e atitudes nos contextos sociais onde os seus membros se inseriam.

Mas, para além do incansável esforço do missionário, e do seu empenho em todos os institutos do seu ministério, a sua acção revelar-se-ia sempre incompleta se não fosse suportada pela força e o poder de um braço secular forte. Porque é ele, em última análise, que pode garantir, em particular nas condições específicas do ambiente africano, o respeito efectivo pelos ensinamentos da missão. O novo missionário é induziado a privilegiar, na sua acção, a conquista do coração dos sobas, manis ou outros chefes locais, considerando-se que “acquistati questi, facilmente senza contradictione, si raduranno ancora li sudditi al obbedienca, et osseruanza de precetti, così diuini, come Ecclesiastici” (75). Esta consideração recobre, num primeiro nível, uma representação do poder político africano que, em função da natureza inconstante e volúvel daqueles homens, se exerceria de forma despótica e irrestrita. Contudo, aquela prioridade metodológica conferida à conversão dos chefes era também uma exigência do próprio processo de disciplinamento e reordenação social inscrito no projecto evangelizador. Sem o concurso de uma força repressiva credível, a perseguição dos cultos e crenças consideradas perniciosas estava condenada ao fracasso. Uma boa parte das razões para o conflito com o Mani Soyo reside, do ponto de vista de Giuseppe Monari, precisamente, no facto de aquele favorecer e ajudar os “feiticeiros”, ao invés de apoiar os seus esforços de repressão (76). Na ausência desse instrumento fundamental, ao missionário resta recorrer ao apoio dos homens brancos, pois só neles poderá, verdadeiramente, confiar quando se tratar de perseguir ou interromper um determinado ritual de invocação demoníaca (77).

Neste quadro, o modo como Giuseppe Monari encara a escravatura é sintomático da natureza coerciva e disciplinadora do processo de conversão do africano. Nas várias instruções que versam esse tema, emerge o que poderíamos designar como uma visão paternal da escravatura. Como a generalidade dos seus companheiros de missão, Monari mostra-se preocupado, em particular, com a justiça do título de escravização, verberando os que vendem, como escravos, homens livres, ou os que traficam com nações hereges (78). Mas, para além desse facto, é sintomático que a questão das relações senhor-escravo seja tratada quando se examina o quarto mandamento, “honora patrem, et matrem tuam”. Aí se recomenda que os negros sejam compelidos a respeitar os seus senhores temporais da mesma forma que os padres, e que os proprietários – “siano li Bianchi, ò negri” – sejam examinados sobre o modo como tratam os seus escravos e, designadamente, se os alimentam devidamente e se lhes fazem ensinar e observar os preceitos da vida cristã (79). Em vários momentos, adverte-se o missionário para a responsabilidade dos senhores com a doutrinação dos seus escravos, de modo a arrancar os africanos da sua existência de gentio “e quasi da bestie” (80).

⁷⁵ Avv. 7, f. 283.

⁷⁶ *Viaggio al Congo...*, f. 344. É neste mesmo sentido que devem ser lidas as regras de conduta propostas pelo Padre Andrea da Pavia ao então Príncipe do Soyo, D. António II Barreto da Silva uns anos antes e que Giuseppe de Modena reproduz na sua *Viaggio al Congo...* (ff.173 e seguintes).

⁷⁷ Avv. 16, f. 302; observa-se a mesma ideia em Avv. 20, f. 309.

⁷⁸ Sobre este ponto veja-se, em particular, Avv. 2, f. 277 e Avv. 38, f. 334-335.

⁷⁹ Avv. 35, f. 332.

⁸⁰ Vejam-se, entre outros, Avv. 12, f.290-292, Avv. 13, f. 292-292, Avv. 21, 29 e 38.

Colocada a instituição nesses termos, ela poderia revestir-se, para o africano, de um profundo valor salvífico, como aliás, expressamente, Monari declara, "se li bianchi facessero le parti loro con li schiaui, in breue si uedrebbe notabile riforma, nella uita, e costumi de medesimi negri" (81). Ela reunia todas as condições necessárias à plena doutrinação do africano e à reforma das condições do seu viver, silvestre e rude. Assegurava, desde logo, a coerção e a autoridade exigidas pela sua natureza inconstante e volúvel. Proporcionava o necessário suporte do braço secular para auxiliar o missionário nas tarefas de erradicação das crenças e rituais que envolviam a vida do africano em vãs e ilusórias superstições. Garantia as condições necessárias para a inculcação dos valores do esforço e do trabalho necessários para que fosse possível àqueles homens destacarem-se da promíscua proximidade em que viviam com os animais. Reordenava o tempo e as práticas quotidianas. Permitia, por fim, ao missionário, o exercício da sua actividade apostólica e pastoral, a ritualização dos sacramentos e das práticas confessionais que ao longo da vida deviam acompanhar os indivíduos, permitindo a sua comunhão com Deus.

A ausência de tais condições limitava irremediavelmente o alcance da acção do missionário. Não impedia que alguns fossem tocados sinceramente pela palavra, e esse era o incentivo que, para além da sua própria vocação, animava o espírito dos religiosos. Mas jamais permitiria a reforma interior dos costumes e sem ela não haveria vida cristã e tudo se resumiria, sempre e uma vez mais, a enganos e aparências.

⁸¹ Avv. 34, f. 330.

