

UNESP - Universidade Estadual Paulista “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”

Faculdade de Filosofia e Ciências

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JEFFERSON OLIVATTO DA SILVA

O expansionismo católico na Bembalândia, 1891-1937: as práticas religiosas dos Missionários da África desenvolvidas no Vicariato Apostólico do Niassa

Marília/SP

Março/2012

JEFFERSON OLIVATTO DA SILVA

O expansionismo católico na Bembalândia, 1891-1937: as práticas religiosas dos Missionários da África desenvolvidas no Vicariato Apostólico do Niassa

Texto submetido ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista de “Júlio de Mesquita Filho” para a defesa da tese de doutorado em Ciências Sociais

Linha de Pesquisa: Cultura, Identidade e Memória

Orientadora: Profa. Dra. Claude Lépine

Marília-SP

Mar/2012

Silva, Jefferson Olivatto da.

S586e O expansionismo católico na Bembalândia, 1891-1937 :
as práticas religiosas dos missionários da África desenvolvidas
no Vicariato Apostólico do Niassa / Jefferson Olivatto da
Silva. – Marília, 2012
284 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado – Ciências Sociais) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012

Bibliografia: f. 249-260

Orientador: Claude Lépine

1. Antropologia e História. 2. África - Cultura.
3. Missionários – África. I. Autor. II. Título.

CDD 306.6

NOME: SILVA, Jefferson Olivatto da

TÍTULO: **O expansionismo católico na Bembalândia, 1891-1937**: as práticas religiosas dos Missionários da África desenvolvidas no Vicariato Apostólico do Niassa

Texto submetido à Linha de Pesquisa Cultura, Identidade e Memória, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista de “Júlio de Mesquita Filho” para a defesa da tese de doutorado em Ciências Sociais.

APROVADA EM: ____/____/____

JULGAMENTO: _____

BANCA EXAMINADORA

Orientadora

Profa.Dra: Claude Lépine

Instituição: UNESP-Marília

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Titulares

Prof. Dr.:Silvio Marcus de Souza Correa

Instituição: UFSC – Florianópolis/SC

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.:Walter Lúcio de Alencar Praxedes

Instituição: UEM - Maringá/PR

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dra.: Barbara Fadel

Instituição: UNESP-Marília

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.: Antonio Mendes da Costa Braga

Instituição: UNESP-Marília

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Suplentes

Prof. Dr.: Ariel José Pires

Instituição: UNICENTRO-Guarapuava/PR

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.: Andreas Hofbauer

Instituição: UNESP-Marília

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.:Dagoberto José Fonseca

Instituição: UNESP-Araraquara

Julgamento: _____

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Sou grato a todo esforço, sacrifício e amor que minha família a mim dedicou para que eu pudesse realizar a pesquisa, sem viajar nas férias nem andar nos parques de Guarapuava: à amiga esposa e companheira, que me regava de mimos e café; à minha pequena Lorena, com suas histórias e sorrisos e ao meu pequeno Victor, que entre abraços pediu para jogar no computador. A vocês, meu muito obrigado.

Aos meus pais, que sempre me encorajaram e auxiliaram na realização dos meus projetos. À minha irmã, que com seu amor esteve presente no coração e virtualmente. À minha sogra, que nos acolhia a todos, para que eu pudesse cumprir os créditos do Doutorado.

À minha orientadora, Profa. Claude Lépine, que me iniciou no mundo da pesquisa e alimentou meu amor pela África.

Aos professores da banca de qualificação, professores Drs. Antonio Mendes Braga e Lorenzo Macagno, que me conduziram a tecer os missionários de carne e osso.

À Universidade Estadual do Centro-Oeste que, com a compreensão da Reitoria, da Pró-Reitoria do Ensino e do Departamento de Pedagogia estenderam-me a mão em todas as situações em que eu precisava me ausentar de aulas e da coordenação do Programa de Inclusão e Acessibilidade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP, Marília, que, além de me oportunizar cursar o Doutorado, também contribuiu financeiramente com os gastos na Zâmbia e em eventos científicos. E foi responsável pela indicação da excelente revisora, Rosa Fassoni.

À Fundação Araucária de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Paraná, que me concedeu o apoio financeiro e material para a realização do doutorado, bem como o financiamento da viagem para a Zâmbia.

Aos amigos da University of Zambia, UNZA, Profs. Clyde, Thera Rasing e Musambachime, que me acolheram, possibilitando conhecer o universo acadêmico da Zâmbia, bem como à historiadora Marja Hinfelaar, do National Archives of Zambia, introduzindo-me aos arquivos nacionais em Lusaka.

Aos estimados Missionários da África, que me incutiram o apreço pelos Estudos Africanos e, em todos os momentos, buscavam respostas às minhas dúvidas, emprestavam-me materiais, enviavam-me outros por correio eletrônico e deixaram as portas abertas para todo tipo de material que o *Faith and Encountre Centre*, FENZA, em Lusaka, poderia oferecer, com o prestimoso auxílio de Sra. Pulcheria Mumba. Meu muito obrigado aos missionários que fizeram parte me iniciaram em Pinhais: Humberto Roy, Angelo Quim Hum Lee, Julien Cormier, Jacques Maltais, André Simonart, Antonio Molina Molina, Odilo Cougil, John Lynch, Jsef Donders, Michele Vezzoli, Jean-Michel, Rosner Gothard, Bernard Udelhoven, François Richard, Gilles Mathorel, Ivan Page, Minnyart;, aos saudosos Herbert Bernard, Piet Kramer e Bill Dyer e a meus caros camaradas Diego Sarrio, Jean-Paul Guibila e Innocent Maganya

BaTata, BaMayo, Natotela Mukway!

RESUMO

As narrativas missionárias católicas na África apresentam as ações religiosas correspondendo a um heroísmo realizado na alteridade da África Central. Nosso objetivo foi investigar o expansionismo católico realizado pelos Missionários da África, no Vicariato do Niassa, na vasta região dominada pelos Babemba, no norte da Rhodésia, atual Zâmbia. O conjunto de postos missionários espalhados pelo norte da Rhodésia até toda a extensão do Niassalândia compunha esse território eclesiástico. Metodologicamente, utilizamos a interface entre a Antropologia e a História para conduzir nossa análise interpretativa das narrativas desse grupo: diários, documentos oficiais e atlas. Para tanto, escolhemos como nossos nativos os membros desse instituto católico, fundado em 1868, na Argélia, pelo Cardeal francês Charles Lavigerie, e sendo estipulado como recorte histórico o período de 1891, que marca a chegada deles em Mambwe, até 1937, pela instalação do território eclesiástico do Vicariato Apostólico de Luangwa pela *Propaganda Fide*. Para compreender as ações missionárias, investigamos de que forma o *habitus* católico se estruturou para definir fronteiras eclesiásticas na forma de etnicidade entre outros grupos católicos e, também, com o mundo laico. Os Missionários da África se diferenciaram dos outros institutos pela produção de sinais diacríticos para manter sua identidade coletiva, operando em conformidade com o funcionamento de circunscrições, abaixo e em torno do papado. Concluímos que o expansionismo católico levou para a Rhodésia atores missionários, padres e irmãos, dispostos a se sacrificar e a se adaptar diante das ações refratárias do interesse colonial, das resistências dos chefes nativos contra o domínio estrangeiro e das tensões entre os próprios missionários. Portanto, à medida que os membros do instituto estabeleceram ligações afetivas com as populações da Bembalândia, realizaram seu chamado ao pacto católico: a santificação mútua pelo companheirismo e a amizade assimétrica para salvar as almas dos nativos.

Palavras-chave: Fronteiras Culturais. Interface Antropologia e História. Missionários da África. Zâmbia. Bemba.

ABSTRACT

Catholic missionary narratives introduce religious actions as a heroism accomplished in the alterity of Central Africa. Our aim was to investigate the Catholic expansion, realized by the Missionaries of Africa, in Nyassa Vicariate, in the extensive territory dominated by Babemba, in Northern Rhodesia, nowadays Zambia. The aggregation of mission stations sprinkled over Northern Rhodesia, as far as to the whole extension of Nyassaland, composed such ecclesiastical territory. Methodologically, we have made use of Anthropology and History interface to conduct our analytical interpretation of missionary narratives: diaries, official documents and atlas. For that reason, we have chosen as our natives the members of that Catholic institute, founded in 1868, by the French Cardinal Charles Lavignerie, in Algeria. We set up the period of investigation the moment they left the Shiré site and reached Mambwe, in 1891, until 1937, when the erection Apostolic Vicariate of Luangwa granted by *Propaganda Fide*. To understand such bureaucratically products, we investigate how Catholic *habitus* has structured itself to define its ecclesiastical borders in terms of ethnicity, competing prestige amongst other Catholic groups and, also, with laity domination. Missionaries of Africa differed from other institutes by producing diacritical signs to sustain its collective identity, operating due to prescriptive circumscriptions, below and around the papacy. We concluded that Catholic expansion brought to Rhodesia missionary actors, priests and brother, willing to sacrifice their lives and be adapted to refractory actions of colonial plans, chiefdoms' resistances against foreigner domain and tensions inner the ecclesiastical borders. Therefore, inasmuch as the members of the institute established affectively links with people in Bemba land, they accomplish their divine call according to the Catholic pact: sanctification by mutual companionship and asymmetrical friendship to save the native souls.

Key-words: Cultural Borders. Interface Anthropology and History interface. Missionaries of Africa. Zambia. Bemba.

RÉSUMÉ

Les récits missionnaires catholiques en Afrique ont des actions religieuses correspondant à un héroïsme effectué dans l'altérité d'Afrique Centrale. Notre objectif était d'étudier l'expansionnisme catholique effectué par les Missionnaires d'Afrique, au Vicariat de Nyassa, dans la vaste région dominée par les Babemba dans le nord de la Rhodésie, aujourd'hui la Zambie. L'ensemble des stations de mission dispersées dans le nord de la Rhodésie jusqu'à toute l'étendue du Nyassaland composait ce territoire ecclésiastique. Sur le plan méthodologique, nous avons utilisé l'interface entre l'Anthropologie et l'Histoire pour mener notre analyse interprétative des récits de ce groupe: des journaux, des documents officiels et des atlas. Pour ce faire nous avons choisi comme nos indigènes les membres de cet institut catholique, fondé en 1868 en Algérie, par le Cardinal français Charles Lavigerie, étant précisé comme découpe historique la période de 1891, qui marque leur arrivée à Mambwe, jusqu'en 1937, par l'installation du territoire ecclésiastique du Vicariat Apostolique de Luangwa par la *Propaganda Fide*. Pour comprendre les actions missionnaires, nous avons examiné comment l'*habitus* catholique a été structuré de manière à définir les limites sous la forme de l'ethnicité ecclésiastique parmi d'autres groupes catholiques, et aussi avec le monde laïque. Les Missionnaires d'Afrique différaient d'autres instituts pour la production de signes diacritiques pour maintenir leur identité collective, ayant une action en conformité avec le fonctionnement des districts au-dessous et autour de la papauté. Nous avons conclu que l'expansionnisme catholique a conduit en Rhodésie des acteurs missionnaires, prêtres et frères, prêts à se sacrifier et à s'adapter face aux actions réfractaires de l'intérêt colonial, aux résistances des chefs indigènes contre la domination étrangère et aux tensions entre les missionnaires eux-mêmes. Par conséquent, dans la mesure où les membres de l'institut ont établi une relation affective avec les populations de Bembaland, ils ont fait leur appel à l'alliance catholique: la sanctification mutuelle par l'association et l'amitié assymétrique pour sauver les âmes des indigènes.

Mots-clés: Frontières culturelles.Interface Anthropologie et Histoire . Missionnaires d'Afrique. Zambie. Bemba.

Lista de Ilustrações

Mapa 1 – A expansão do cristianismo entre os séculos XVIII a XIX	95
Foto 1 – Lavigerie no Líbano	103
Foto 2 – Bispo Lavigerie em Nancy	105
Foto 3 – Arcebispo Lavigerie, Argel	107
Mapa 2 – Plano de Lavigerie	118
Mapa 3 – Caminhos das caravanas na África Equatorial	120
Foto 4 – Caravanas da África Equatorial dos Missionários da África	149
Foto 5 – Primeira Caravana para a África Equatorial	153
Foto 6 – Os futuros mátiros de Uganda	155
Mapa 4 – A expansão do Islamismo, 1400-1800	165
Mapa 5 – Tribos na expansão Lunda próximas aos aquíferos do Lago Niassa	168
Mapa 6 – Populações da região Norte da Zâmbia (Rhodésia) e do Malaui (Niassalândia)	169
Mapa 7 – O território Bemba (Lobemba) aparecendo na cartografia internacional	171
Mapa 8 – Cobertura regional da cerimônia do Chisungu	173
Mapa 9 – Mapa Cor de Rosa	178
Foto 7 – Paramentas dos Missionários da África	187
Mapa 10 — Circunscrições eclesiais de Lavigerie	192
Foto 8 – Mgr. Adolphe Lechaptois	193
Foto 9 – Mgr. Joseph Dupont do Vicariato do Niassa	195
Mapa 11 - Vicariato Apostólico do Niassa, 1895-1911	206
Foto 10 - Ordenação em Cartago dos Missionários da África, 1911	214
Mapa 12 — Vicariato Apostólico do Niassa, 1911-1913	215
Foto 11 - Mgr. Van Sambeek à esquerda e Mgr. Birraux à direita	216
Mapa 13 — Divisões dos Vicariatos alemães de Tukuyu e Luangwa	223
Mapa 142 — Vicariato Apostólico de Bangweolo e Niassa, 1913-1933	225
Mapa 13 — Luangwa <i>missio sui juris</i>	226
Mapa 14 — Prefeitura Apostólica de Fort Jameson, 1937 -1947	234
Foto 12 — Formação do clero local	247

Lista de Tabelas

Tabela 1 – Vicariato de Bangweolo	146
Tabela 2 – Fundações eclesásticas na Bembalândia do Mgr. Dupont.....	198
Tabela 3 – Primeiras instalações de postos missionários por Mgr. Guillemé no intervalo entre 1899 a 1904.....	207
Tabela 4 – Atores religiosos em atendimentos aos nativos	210
Tabela 5 - Estatística comparativa instrucional no período de Mgr. Dupont e Mgr. Guillemé	211

Lista de Abreviações

AGMFR	<i>Archivio Generale di Missionari d’Africa</i>
AIA	Associação Internacional Africana
ALC	<i>African Lake Company</i>
Bro.	Brother
BSAC ou BSACo.	<i>British South Africa Company</i>
cap.	capítulo
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DACB	<i>Dictionary of African Christian Biography</i>
DRC	<i>Dutch Reformed Church</i>
FENZA	<i>Faith Encounter Centre Zambia</i>
Fr.	Father
Ir.	Irmão
MAfr.	Missionário da África
Mgr.	Monsenhor
NAZ	<i>National Archive of Zambia</i>
Pe.	Padre
SIDA	Síndrome da Imunodeficiência Adquirida

Sumário

Introdução	12
1 Pesquisas sobre narrativas missionárias	22
1.1 Narrativas missionárias: uma apresentação de seus recortes	24
1.2 Fundamentação Teórica	35
1.3 Procedimentos metodológicos	36
2 A noção de homogeneidade do catolicismo romano	45
2.1 A operacionalização católica: dinâmicas católicas para homogeneizar as circunscrições	50
2.2 Produção burocrática missionária	57
2.3 A reprodução do universalismo católico	59
2.3.1 Esquemas culturais do catolicismo	67
2.3.2 Sinais diacríticos: o catolicismo dos Missionários da África	82
3 A Sociedade dos Missionários da África	91
3.1 O catolicismo heroico	92
3.2 <i>Propaganda Fide</i> : atores católicos em territórios reformistas	94
3.3 Cenário de conflitos políticos durante a formação de Charles Lavigerie	97
3.4 A trajetória eclesiástica de Charles Lavigerie	99
3.4.1 Os institutos masculinos católicos de Charles Lavigerie	110
3.4.2 O processo de construção da identidade missionária	124
3.4.2.1 O legado da experiência católica no mundo árabe e islamizado	129
3.4.2.2 A comunidade internacional de Charles Lavigerie	132
3.4.2.3 A ênfase na aprendizagem da língua local	141
3.4.2.4 A catolicização da África subsaariana	147
4 Expansionismo católico: os Missionários da África na Bembalândia	158
4.1 Os períodos de evangelização na Rhodésia do Norte	160
4.1.1 Período Exploratório	162
4.1.2 A presença dos árabes e muçulmanos nas rotas do interior	164
4.1.3 A Bembalândia	167
4.1.4 A disputa pela região do Shire	176
4.1.5 A formação do Vicariato do Niassa	183
4.1.5.1 Circunscrições e atores	190

4.1.5.1.1 Mgr. Adolphe Lechaptois	193
4.1.5.1.2 Mgr. Joseph Dupont, <i>Moto-moto</i>	194
4.1.5.1.3 Período expansionista: Mgr. Mathurin Guillemé	216
4.1.5.1.4 Mgr. Jan van Sambeek	210
4.1.5.2 Catecumenato: a estratégia de inculcar os esquemas católicos no campo católico	226
Considerações Finais	235
REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS E FONTES	249
Glossário de termos em Chibemba	261
Glossário de termos eclesiásticos	264
APÊNDICE A — A lenda migratória Bemba	267
APÊNDICE B — A dificuldade de sistematização dos termos de línguas africanas	275
APÊNDICE C — Os diários dos exploradores	278

Introdução

A primeira vez que tivemos contato com os Missionários da África, ou como ficaram conhecidos no Brasil, Missionários de Nossa Senhora da África, foi em Pinhais, Paraná, em 1990. Eles haviam chegado ao Brasil em 1987 para instalar um local de formação seminarística para a evangelização da África, assim como depois fizeram na Índia e Filipinas, mantendo o mesmo intuito missionário. Em 1991, por conta de alguns traços desse grupo missionário, como viver em comunidade internacional e evangelizar as populações africanas, respondi positivamente ao chamado interior, — o termo interior é utilizado para se referir à atitude daqueles que iniciam a vida eclesial em correspondência a um interesse considerado divino —, e percorri a primeira fase em Pinhais, para cursar Filosofia, e em seguida o noviciado na Zâmbia. Em seguida, deveria passar por uma experiência pastoral em um país africano — o candidato pode sugerir o local, mas a decisão é do Conselho Superior em Roma. Em meu caso havia sido a Etiópia, e por fim a Teologia, que poderia ser realizada tanto em Londres, Inglaterra, quanto em Nairóbi, Quênia. Antes de iniciar esse caminho, era preciso escolher uma das línguas oficiais dos Missionários: inglês ou francês. No meu caso o noviciado foi na Zâmbia, depois alternava com outra casa na Tanzânia para os jovens de língua inglesa e a Teologia seguiria a mesma diretriz da língua. Para aqueles que escolhiam a língua francesa, o noviciado seria nesse período na Suíça e a Teologia em Paris. Algumas diretrizes mudaram até o final dos anos de 1990. Assim, com as novas normativas, para os falantes de francês o noviciado é em Burkina Faso e Teologia em Togo; e falantes de inglês, noviciado na Zâmbia e na Tanzânia e Teologia na Inglaterra ou no Quênia.

Assim depois de cursar Filosofia em Curitiba, Paraná, fui enviado para Washington, EUA, para aperfeiçoar o inglês e em seguida, entre setembro de 1994 e julho de 1995, morei na capital do chefe supremo da população Bemba, Chitimukulu, em Kasama, Zâmbia, para fazer o noviciado com outros jovens africanos de Burkina Faso, Uganda, Malauí, Tanzânia, República do Congo, além de um mexicano, um espanhol, outro brasileiro com quem havia morado comigo em Pinhais, um padre polonês ingressante do instituto, o qual era dirigido por superiores da Itália, Bélgica e Holanda. Esse era o momento de compreender e avaliar o chamado para vida missionária: a experiência de vida comunitária internacional gerava situações de confrontos e aproximações, ora por alguns africanos ver nos europeus e nos latino-americanos a repetição da história social com os estrangeiros colonizadores, ora por

outros interagirem sem embates. No final desse período decidi deixar o grupo e voltar para o Brasil. É mister dizer que durante o processo de formação, semestralmente, os seminaristas passavam por uma avaliação dos superiores com quem moravam para determinar se cada um de nós deveria ou não prosseguir na caminhada missionária, ou como era dito, se tínhamos vocação para a vida missionária a partir das habilidades necessárias para esse grupo: comportamentos de vida comunitária, submissão às ordens e exigências dos superiores e habilidades intelectuais para línguas e estudos acadêmicos. O jovem que respondesse adequadamente a esses critérios era considerado apto a continuar, caso contrário seria desligado do grupo. No entanto, se o jovem deixasse o seminário por sua iniciativa esta não era entendida *per se* como resultado de reflexão, mas pairava um clima de ingratidão pelo investimento do grupo na formação dele — muito embora a opção do seminarista em sair abrisse a possibilidade de manter um vínculo de solidariedade entre os participantes do instituto, superiores e subalternos, não se repetindo com a mesma frequência no caso do seminarista ser desligado por ordem dos superiores, possivelmente por certo ressentimento relativo à situação de ter sido considerado inadequado para a vida eclesial.

Os motivos para o desligamento dependiam de alegações sobre a vida do seminarista decididas em conselho dos superiores do seminário, relativas à solidariedade da vida comunitária, atitudes denegridoras da imagem do instituto, como roubo ou vida amorosa, doenças impedoras da permanência em postos missionários inóspitos e incapacidade de domínio de línguas. Essas decisões compunham um arquivo da vida de cada um dos seminaristas, acompanhando toda sua formação até a ordenação sacerdotal ou consagração do irmão.

A desistência de seguir a vida missionária e a formação seminarística não dissipou, porém, meu interesse pela África. Continuavam ressoando em minha memória as palavras do fundador dos Missionários da África, Cardeal Charles Lavigerie, dirigidas à primeira caravana de missionários enviada aos Grandes Lagos, no interior africano, as quais foram transformadas em oração do instituto, além de estarem estampadas pelo corredor do seminário: “Amai a África pelas cruentas cicatrizes da escravidão, pelos gritos de dor que emanam de seu passado; pelos seus grandes homens, pelos seus santos; Amai a África que em tempos passados foi cristã!” Compreendo hoje, mesmo depois da vivência em Zâmbia, que o amor lavigeriano foi sendo assimilado como uma disposição simbólica de apreço por uma África idealizada, reforçada por objetos, cânticos, fotos e experiências relatadas pelos superiores. Toda a vivência no instituto era marcada pela valorização da cultura africana: ensinavam-se cânticos e orações em diferentes línguas africanas; os horários eram marcados,

nos dois primeiros anos em Pinhais, ao som de um tambor africano, para anunciar o despertar, as refeições, as missas, as reuniões semanais para discutir o dia a dia comunitário e as aulas de línguas – francês e inglês. Entretanto, não se aprendia uma língua africana, mas essas duas línguas tornadas oficiais aos Missionários da África no decorrer de sua história.

Esse convívio intenso da vida comunitária com superiores e outros jovens durante orações, refeições, trabalhos domésticos, estudos, retiros e externamente em pastorais nas capelas próximas ao seminário, converteu-se em algumas relações bastante ativas entre ex-seminaristas e superiores. Por esse vínculo de trajetórias em comuns, observei haver entre os ex-seminaristas que chegaram a ir para África uma semelhança de apreço pelo continente como uma disposição aprendida no instituto. Em meu caso, essa disposição me fez orbitar, quando de retorno ao Brasil, entre as áreas de Psicologia e Antropologia, devido à ênfase atribuída a elas na vida seminarística como instrumentais para a pastoral¹. Também faziam parte desse cotidiano as áreas de Filosofia e de Teologia. Porém a escolha pelas duas primeiras seguiu as disposições iniciais do instituto. No meu caso, primeiramente escolhi fazer Psicologia e durante a formação na UNESP em Assis, consegui me aproximar do Curso de Ciências Sociais da UNESP em Marília por intermédio de minha namorada, hoje minha esposa, era aluna da Profa. Dra. Claude Lépine a qual aceitou me orientar na Iniciação Científica, com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). A pesquisa desenvolvida sobre as religiões de matrizes africanas, Candomblé e Umbanda, foi o modo com que eu consegui me aproximar, naquela época, da África no Brasil. Pesquisamos sobre as mudanças das práticas religiosas nos terreiros do norte do Paraná, na cidade de Londrina.

Com o primeiro momento da formação seminarística, desde dentro da cultura eclesial, fiquei instigado no Doutorado a investigar a construção de disposições culturais que fizeram parte da história dos Missionários da África, na instalação de postos católicos na Zâmbia. Com o auxílio dos contatos com alguns seminaristas, hoje missionários, e dos meus ex-superiores obtive o aceite do instituto, em 2009, para fazer pesquisas no Arquivo Geral em Roma, chamada Casa Geral, ou nos arquivos da Zâmbia. Escolhi esse último por poder retornar a Zâmbia depois de 15 anos e ser o foco da pesquisa.

¹ A Psicologia era um instrumental utilizado para dispor mecanismos de convívio comunitário diante das diferenças de opiniões no convívio, para formar novos missionários por meio de aulas internas e retiros, bem como lidar com o sofrimento da população leiga. A pastoral de evangelização encontrava na Antropologia meios simbólicos para justificar as ações de adequabilidade à população e à cultura, considerando o instituto ser uma ação de respeito para a eficácia da pastoral missionária.

Em 2010, graças à bolsa de capacitação docente da Fundação Araucária e do Programa de Pós-Graduação ao qual estou vinculado, fiquei dois meses em Lusaka, capital da Zâmbia, consultando os arquivos dos missionários no *Faith and Encounter Centre of Zambia*, FENZA. Tendo em mente o curto período que tínhamos para consultar os arquivos, sem termos uma noção real do acervo e com a permissão de seu diretor, Padre François Richard, utilizamos uma tática para registrar o que precisávamos para a pesquisa: fotografamos página após página de diários, dossiês, cartas, mapas e documentos sobre as missões do norte da Rhodésia. Assim, de volta ao Brasil, poderíamos fazer uma seleção mais cuidadosa do material que seria utilizado.

Também pela proximidade com alguns zambianos e com funcionários da Embaixada Brasileira na Zâmbia, foi possível observar algumas modificações nacionais: a presidência de Kenneth Kaunda, passando por Chiluba, depois de Mwamwansa até Rupiah Banda; o retorno da embaixada brasileira, que possibilitou alguns intercâmbios comerciais²; a implantação de empresas chinesas, que passaram a dominar a construção civil e o setor de informática, além de buscarem convênios com a *University of Zambia* para instalar o Instituto Confúcio; o alastramento do vírus da SIDA, embora não tenha superado ainda as mortes por malária e cólera; a permanência da inflação ocorrida pela desvalorização daquela que ainda é sua maior riqueza: o cobre, após a invenção da fibra ótica e sua implantação na área de telecomunicações; a ampla repulsa à Igreja Universal Brasileira, decorrente de um suposto escândalo de nudez em seus cultos em Lusaka; o surgimento da economia de vendas de roupas usadas estrangeiras, *Salaula*, e a presença de inúmeras organizações não governamentais (ONGs), investindo em diferentes áreas, porém sob questionamentos de desvio de verba em seus programas sociais.

Por outro lado, como pesquisador e não mais pertencente à Igreja Católica, percebi o quanto a presença de um estrangeiro, inclusive de um brasileiro, remanejava traços culturais relativos à presença de mais um estrangeiro transeunte, *muzungu*. Dois aspectos me chamaram a atenção. O primeiro foi a aversão da academia zambiana à Antropologia, que consideram um instrumento de ratificação de um poder estrangeiro. Dialoguei com alguns professores da *University of Zambia*, UNZA, e foi-me relatado que alguns estudiosos dessa área corroboraram a exploração colonial no país, e tal situação foi tão rejeitada que, hoje, inexistente esta cadeira na universidade. Isto pode ser observado pelo histórico do *Rhodes-Livingstone Institute* que, a partir da década de 1930, promoveu uma série de pesquisas sobre

² Empresas como Vale do Rio Doce, Caio (de ônibus) e uma indústria de calçados masculinos.

as diferentes populações das Rhodésias, Norte e Sul, e da Niasalândia, tornando clássicos seus estudos na fundamentação da antropologia britânica. O segundo aspecto a me despertar a atenção foi a reação às atitudes dos forasteiros. Ao mesmo tempo em que o colonialismo lapidava as riquezas regionais e os missionários cristãos impunham novas crenças, eles engendraram nos nativos uma disposição de esquiva, face ao desprezo estrangeiro que tornava o cotidiano das populações um produto exótico. É possível, nesse sentido, que a curiosidade investigativa, a demonização de algumas práticas culturais e as dificuldades de sobrevivência dos grupos — em função do trabalho compulsório nas minas e no alistamento para as grandes guerras europeias, travadas também na Zâmbia — terem provocado no imaginário local, isto é, nos habitantes de Lusaka, alguma relação causal entre presença estrangeira e o desdobramento de seus sofrimentos. Talvez esse tipo de hipótese genérica possa ser lapidado a partir do convívio mais duradouro com esses grupos acadêmicos em Lusaka ou de relações com as famílias dos *compounds* ou vilarejos menos urbanizados.

A falta de padronização ortográfica nas narrativas sobre a nomeação populacional, acidentes geográficos e rios gerou certa dificuldade para sua localização e contextualização no início da pesquisa, já que as narrativas tanto dos exploradores do século XIX, bem como dos agentes coloniais e missionários ao longo do século XX e até em traduções para o português no século XXI, têm apresentado grafias distintas. A padronização auxiliaria a leitura de trabalhos sobre a África e eliminaria a necessidade de recorrer a várias outras referências para descobrir se uma população pesquisada é a mesma de outro estudo que a grafou de outra maneira. No mesmo sentido, em materiais de referência como dicionários e manuais, os linguistas africanos, estadunidenses, britânicos e missionários têm grafado a língua falada pela população Bemba diferentemente do que convencionou o Ministério da Educação da Zâmbia de 1977, haja vista diferentes versões ainda utilizadas por cada corpo de especialistas. Predominantemente, os Missionários da África foram os que mais divulgaram materiais de referência sobre essa língua. Para mencionar as referências mais disponíveis, feitas por eles, há o primeiro dicionário bilíngue publicado em 1930, *Bemba-Français*, pouco utilizado pela língua inglesa ser a oficial no país; depois, em 1950, um dicionário de bolso *Bemba-English*; e o último dicionário bilíngue dos Missionários da África, *Bemba-English* de 1954 e reimpresso em 1991 com 829 páginas. Já sob outro enfoque, em 1998, a editora estadunidense Webster publicou um *Thesaurus English-Bemba* para os falantes da língua Bemba fazerem o teste de proficiência em inglês. Quanto a manuais de cursos de línguas, esses missionários mantêm o ensino para estrangeiros, desde a fundação do primeiro centro de língua em Ilondola, na década de 1950 até ser instaurado o FENZA, em Lusaka, na década de 1990.

O problema norteador do trabalho foi a compreensão do heroísmo católico em solo zambiano, segundo traços da experiência missionária cotidiana. Esse cotidiano missionário trazia a maneira como as estratégias de conversão estavam sendo executadas de acordo com as condições geralmente precárias de alimento, moradia e medicamentos dos postos missionários. Diante dessas condições, o missionário aparece como alguém preparado para lidar com a adversidade e se sacrificar em nome do catolicismo. Aliam-se a essa problemática outras questões: de que maneira a etnografia histórica pode auxiliar a interpretar os diários de missionários católicos com o intuito de revelar as fronteiras simbólicas das missões?; como a impessoalidade do diarista retratava a personalidade da identidade religiosa diante das tensões cotidianas?

Para a exequibilidade de nossa pesquisa, o período a ser investigado concentra-se no início das missões no norte da Zâmbia, 1891, até 1937 quando ainda o catolicismo do Norte da Rhodésia estava sob a direção dos Missionários da África, enfocando desde as ações de instalação das missões que necessitavam de negociações com chefes locais e autoridades das empresas coloniais até o momento em que os postos já estavam com suas casas construídas e tinham missões em vilarejos adjacentes aos postos, denominados de *outstations*.

Tornou-se adequado constituir os objetivos em torno da interpretação da ação missionária enquanto modeladora do chamado pessoal aos esquemas culturais católicos. Assim estipulamos como objetivo geral:

- Compreender o expansionismo católico no norte da Zâmbia, entre os anos de 1891 a 1937, realizado pelos Missionários da África entre os territórios dos Babemba.

E específicos:

1. Compreender as categorias de autoatribuição dos Missionários;
2. Investigar a produção das fronteiras identitárias católicas;
3. Explicar a eficácia das ações missionárias no norte zambiano;

A condução da pesquisa será realizada em quatro capítulos e apêndices, que complementam nossa argumentação.

No primeiro capítulo, apresentaremos o caminho metodológico e teórico que percorremos para tratar os missionários da África como nossos nativos, enfatizando a tendência do sistema católico em homogeneizar suas ações à medida que instalava em solo africano a repetição de seus rituais, suas orações, as relações hierárquicas e seus modelos

católicos. Tivemos como parâmetro interpretativo a interface entre Antropologia e História para analisar as narrativas: diários, documentos e atlas. Nesse sentido, nos baseamos nos estudos de Pierre Bourdieu, Fredrik Barth e Manuela Carneiro da Cunha para traçar a operacionalização das fronteiras eclesiais, por meio de conceitos centrais: *habitus*, fronteiras culturais, sinais diacríticos, cultura com aspas, identidade católica e pacto católico. Para acompanhar esse desenvolvimento do catolicismo clerical na África, delimitamos dois períodos de convergência entre eventos que formariam a fronteira do Vicariato do Niassa: o exploratório e o expansionista. Determinamos o ano de 1891 de exploratório, por coincidir com a instalação dos missionários de Lavigerie em postos próximos ao Lago Niassa e as tentativas de dominação da população Bemba por parte das empresas de prospecção britânicas, a *British South Africa Company* (BSAC) e a *African Lake Company* (ALC). E o período expansionista, que vai de 1911 a 1937, quando o instituto consegue abrir vários postos, desenvolver programas educacionais com materiais traduzidos e iniciar a formação do clero indígena. O ano de 1937 também caracteriza, para os missionários da África, um período de certo controle sobre o desenvolvimento dos postos com a instalação do Vicariato Apostólico de Luangwa e de Fort Jameson, reproduzindo categorias ainda vigentes à governança do instituto por Léon Livinhac.

No segundo capítulo, explanamos a constituição do *habitus* católico em sua tendência de atrair para órbita papal a centralidade do poder divino. De uma forma escalonada, abaixo e ao redor do papado, os demais setores e institutos podiam ser legitimados à medida que reproduzissem os esquemas culturais do catolicismo. Assim se desenhavam fronteiras entre o mundo eclesial e o mundo externo, desdobrando-se em relações afetivas assimétricas, de dependência ao domínio clerical, de seus bens: sacramentos, vestimentas, orações, absolvições, textos sagrados e linguagem própria (BOURDIEU, 1992). O sistema de operacionalização dessas circunscrições teria no papado, através da *Propaganda Fide*, a responsabilidade pela presença católica em territórios de Coroas não católicas. Abaixo desta, estava a circunscrição da Sociedade dos Missionários da África e vicariatos sob sua governança, que, por sua vez, conjugavam postos missionários. Para ilustrar essas circunscrições na África, fizemos uso do Atlas dos Missionários da África, que tinha como foco a caracterização representacional apenas do catolicismo, com suas fronteiras e seus postos missionários, com datas de fundação e de legitimidade da *Propaganda Fide*. Em cada um desses espaços, havia um padre missionário responsável que, hierarquicamente, representaria o poder papal. Essas circunscrições eram estruturadas dinamicamente, estruturas estruturantes, em um campo simbólico, como diria Bourdieu (2007), específico ao catolicismo

praticado pelos missionários por esquemas culturais na forma de disposições vinculares, voltadas à centralidade do poder papal e organizadoras das constelações de classificações para a manutenção desses espaços sociais imaginários (ANDERSON, 2005). Elas seriam disposições de: obediência, vigilância, sinceridade e heroísmo. Compreendendo o ímpeto dos papados de Pio IX e Leão XIII responsáveis pelo incentivo da expansão católica no interior africano, para disputar as populações contra os reformistas e os muçulmanos, Cardeal Lavigerie conseguiu o apoio espiritual e financeiro para idealizar a feitura de territórios católicos sobre regiões desconhecidas, além de um grupo de jovens clérigos dispostos a se sacrificar para salvar as almas dos africanos. Conforme as caravanas missionárias foram adentrando os reinos do interior, a identidade coletiva desse grupo foi sendo cunhada e aparecendo os traços — sinais diacríticos — que os destacariam entre os outros institutos católicos gravitando em torno do papado.

No terceiro capítulo, *A Sociedade dos Missionários da África*, procuramos apresentar a dinâmica entre as duas primeiras circunscrições, tendo em vista a trajetória eclesiástica do fundador dos Missionários da África, o clérigo francês Charles Allemand Martial Lavigerie. Ascendendo às posições da hierocracia, diretor do *l'Oeuvre des Écoles d'Orient*, Bispo de Nancy, França, Arcebispo de Argel, Tunísia, e Cardeal, Lavigerie acumulou experiência e poder para tornar seu instituto renomado na Cúria Romana. Investigamos de que forma seu ímpeto missionário delineou a configuração católica de seu grupo por meio de quatro sinais diacríticos: o catolicismo entre o mundo árabe e islâmico, a internacionalização de seus postos missionários, o domínio da língua africana onde estavam os postos e a catolização da África subsaariana. Foi crucial sua postura no cenário católico para conseguir, através da *Propaganda Fide*, o financiamento de suas missões junto às Coroas europeias e o domínio de dois territórios, o Pró-Vicariato de Nyanza-Victoria, em torno dos Grandes Lagos em Uganda, e o Pró-Vicariato do Tanganyika, no lado oriental do lago com esse nome (RENAULT, 1992). Geograficamente, seus territórios seguiam o lado oriental ao longo do Vale do Rift, que no extremo Sul seria instalado o território eclesiástico do Niassa. Cardeal Lavigerie tornou-se modelar para que seu instituto buscasse, a partir de sua trajetória, justificativa para enrijecer ou não suas fronteiras e suas prescrições conforme as fricções eclesiásticas ou coloniais.

Para tratar das circunscrições que foram pretendidas para a Rhodésia, no quarto capítulo, *Expansionismo católico: os Missionários da África na Bembalândia*, apresentamos o capítulo a partir dos períodos exploratório e expansionista estabelecendo como estratégia a dinâmica eclesiástica que deposita em posições centrais a força centrípeta do catolicismo. Dessa forma, os confrontos das circunscrições, relativos à permeabilidade das fronteiras,

puderam evidenciar como o desdobramento do Vicariato do Niassa em novos territórios, Bangweolo (1913), Luangwa (1937) e Fort Jameson (1937) e Niassa (1938), estiveram associados à mudança de governança dos territórios e à valorização de determinadas espacialidades (HANNECART, 1991; ATLAS DES PÈRES BLANCS, 19-?; OLIVEIRA, 2006; CUNHA, 2010).

Devido ao desconhecimento da geografia, das populações e de suas línguas, das doenças tropicais e do pouco contingente de missionários, algumas tentativas de aproximação e instalação do germe católico não floresceram e tiveram que ser abandonadas, enquanto em outros pontos as estratégias foram mais intensas e, por meio da aproximação com os chefes Bemba, sob a liderança do Monsenhor (Mgr.)³ Bispo Joseph Dupont, o vicariato conseguiu estabelecer vínculos afetivos com as populações. Por conta de alguns conflitos nessa fronteira eclesiástica, o Mgr. Léon Livinhac, então superior geral do instituto, mudou a centralidade do Vicariato para as mãos do Mgr. Mathurin Guillemé, em 1911, e este restabeleceu a órbita do vínculo afetivo, a diminuição dos conflitos com autoridades coloniais e a abertura de novos postos. Esse seria a convergência do segundo período, expansionista, efetivando o campo católico no solo da Rhodésia.

Para acompanharmos o tipo de fricção externa, a alteridade que realizava a identidade missionária como efeito de discussão de seus traços, foi necessária apresentar a política colonial que favoreceu a chegada dos missionários na região do Shiré, mas os obrigou a abandoná-la devido à disputa da região entre as Coroas inglesa e portuguesa — ver Mapa 9. Também caracterizamos o território da Bembalândia sobre o qual ocorreu a operacionalização do Vicariato de Niassa, concentrando o maior número de postos e de católicos convertidos. Como tática de conversão, de transformar o pagão em católico, o catecumenato desenhado pelo fundador foi manejado como instrumento eficiente para a inculcação de disposições católicas (BOURDIEU, 2007; 2008).

Por fim, o último capítulo, no qual sintetizamos os conceitos trabalhados ao longo da pesquisa para explicar de que maneira o chamado de Deus à vida missionária é definido pela adesão ao instituto, passando a ser não mais posse pessoal, mas benefício coletivo, somando-se ao dos outros membros e estabelecendo uma aliança de companheirismo em torno do carisma da Sociedade dos Missionários da África.

³ Utilizaremos o título de Monsenhor, Mgr, como forma de tratamento para definir a posição centralizadora do clérigo, que mesmo ainda não sendo erigido como bispo, pela falta de uma diocese própria e/ou aguardando a oficialização da Cúria Romana, ele detinha os respectivos poderes de comando dos seus subalternos nos postos. Dessa forma, utilizaremos amplamente o tratamento de monsenhor quando for mencionado o nome do ator.

Preferimos inserir os mapas relativos aos territórios africanos ao longo do texto, quando nos referimos para explicar a expansão católica. Após as referências, apresentamos dois glossários, um sobre os termos do Chibemba, língua falada na Bemalândia, e outro sobre os termos eclesiásticos que julgamos poderem auxiliar a compreender as circunscrições. Por fim, os *Apêndices* trazem algumas discussões serão apontadas ao longo do texto: a lenda migratória Bemba, a falta de padronização gráfica do Chibemba pelas pesquisas internas e externas à Zâmbia e exemplos de diários dos exploradores que cruzaram o caminho dos Babemba.

1 Pesquisas sobre narrativas missionárias

Nossa pesquisa inclui-se em um campo de investigações que dialoga com as áreas da Antropologia e da História, constituindo como enfoque as narrativas missionárias. Para caracterizarmos o tipo de produção desse campo na América Latina, podemos citar os trabalhos de Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Paula Montero e Eduardo Natalino dos Santos. Os dois primeiros referem-se ao atual território brasileiro com ênfase na relação entre indígenas e missionários jesuítas; já o de Eduardo N. dos Santos insere-se numa perspectiva sobre as fontes coloniais nativas e os textos de três missionários católicos (franciscano, dominicano e jesuíta) a respeito do sistema calendário da Mesoamérica.

Em *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*, de 2006, Charlotte de Castelnau-L'Estoile investiga as relações internas do mundo eclesiástico jesuítico na província do Brasil que segundo os visitantes institucionais precisava de reformas para produzir a conversão dos índios. A pesquisadora inscreve, por um lado, sua pesquisa na história e antropologia religiosa, e história colonial moderna, de outro. Para tanto, a autora fez uso de registros, cartas, documentos institucionais e da história dos jesuítas como forma de investigar as categorias predominantes do contexto histórico, revelando os conflitos presentes à vida dos missionários em relação às prescrições de abnegação e sacrifício pessoal diante da solidão e isolamento com que, principalmente, os missionários nas aldeias lidavam. Assim, a exigência da castidade — determinante da vida eclesiástica — não era respeitada tanto quanto a regra de vida exigia e, nesse sentido, outros adversários da obediência hierárquica expressavam a resistência dos padres no Brasil aos centros externos, europeus, sobre o modo de vida jesuítico. Ao lado dos jesuítas historiadores, Charlotte Castelnau-L'Estoile lança mão de outros historiadores que se aventuraram sobre os registros jesuítos para a compreensão desse universo, bem como dos pesquisadores brasileiros sobre o processo colonial, como Sérgio Buarque de Holanda, Manuela Carneiro da Cunha e Ronaldo Vainfas entre outros.

Em sua coletânea *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, de 2006, Paula Montero apresenta o desdobramento da interculturalidade sobre a literatura histórico-antropológica com textos que discutem o hibridismo, a aculturação e as relações entre estrutura e história, tendo como problema metodológico as relações dos conceitos de religião e cultura. Ele mostra que, como estratégia para a compreensão do encontro entre indígena e missionário, concebido como o espaço onde os jogos de mediações simbólicas ocorrem, os

missionários observavam, pelas práticas indígenas, o quanto era absorvido de sua catequese, denotando a eficácia ou não de sua tradução. Assim, a verossimilhança e o convencimento da nomeação/tradução desse novo universo simbólico ocorriam por acordos, isto é, não bastava ensinar um sentido novo a uma nova realidade imposta pelos missionários, mas esse sentido deveria ser partilhado pelo cotidiano indígena, de suas próprias categorias.

Com tal intuito, a coletânea desenha-se em cinco eixos:

- a) das aproximações entre antropologia e história em relação aos métodos, fontes e campos dos interlocutores;
- b) sobre o tratamento conceitual das noções de religião e de cultura relativas essas áreas que contrabandeiam categorias entre si;
- c) a tradução de textos religiosos em línguas vernáculas exercia uma via dupla: pelos missionários para converter os indígenas e dos indígenas para se apropriarem dos sistemas de diferenças dos missionários;
- d) discussão sobre as redes sociais que sustentam, resistem, interferem e informam no interior do processo de mediação das práticas missionárias;
- e) delinear o diálogo dos textos, o espaço da mediação cultural dos horizontes simbólicos entre missionários e indígenas.

Outro foco é introduzido por Eduardo Natalino dos Santos, em *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*, de 2002, que introduz a investigação pictográfica do sistema calendário de fontes coloniais nativas que, pelas transcrições e descrições de missionários católicos, estiveram presentes no discurso colonial por meio da autoridade daquele que os descrevia. Esses códices do sistema calendário nativo pressupunham um conhecimento de mundo distinto do europeu, pertencentes a uma complexidade própria, porém “são fragmentos de um sistema de pensamento, de uma visão de mundo e de práticas sociais, cujos significados e articulações são de difícil recomposição.” (p.51). Com efeito, sobre a categoria da complexidade, o historiador afirmou ser resultado inclusive de as narrativas dos missionários espanhóis se deterem sobre o pensamento cristão do século XVI, desconsiderando as concepções nativas. De outra forma, foram os vestígios desses códices pictográficos da Mesoamérica, presentes nas narrativas estrangeiras, mesmo que limitados pelos missionários, que forneceram elementos da distinção entre o pensamento partilhado dos índios do México e dos missionários espanhóis.

Apontamos esses três pesquisadores por nos oferecerem uma variedade de focos e temáticas, colocando a discussão das narrativas missionárias como produto não exclusivo da dominação simbólica europeia. Esta, obviamente, sucedeu à história desses encontros.

Entretanto, esse encontro interétnico demonstra ser relevante para a pesquisa etnográfica se debruçar sobre registros, documentos e arquivos anotados e descritos pelos missionários cristãos, pois trazem elementos sobre a história das populações nativas que escapam à memória das testemunhas vivas ou de seus descendentes.

Dessa forma, corroborar a hipótese de os nativos serem atores⁴, mais do que vítimas, como afirma Manuela Carneiro da Cunha (1992), é criar espaço para “des-vitimizar” o processo colonial e revelar a manutenção desse tipo de relação díspar, civilizado-selvagem e cristão-fetichista, encobrendo a unilateralidade do poder simbólico de quem tem espaço social, impresso e/ou midiático para falar sobre os efeitos sociais herdados da dominação colonial. Por outro lado, debruçar sobre os registros desses encontros pode nos instrumentalizar para perceber a tensão relativa à proximidade desses acordos interpretativos reveladores das categorias operantes do narrador, mas, sobretudo, de indícios culturais que irromperam a legitimidade do processo colonial por sua força e sustentação orbitando por práticas nativas esquivadas, e ainda não legitimadas.

[...] Ignorar o fato da legitimidade, é incorporar o etnocentrismo de classe que leva os defensores da cultura erudita a ignorar os fundamentos não simbólicos da dominação simbólica de uma cultura sobre a outra. [...]. (BOURDIEU, 1992, p. 142).

1.1 Narrativas missionárias: uma apresentação de seus recortes

Para contextualizar a produção missionária sobre o encontro de nativos e religiosos no norte da atual Zâmbia, introduziremos os recortes realizados ao longo do século XX. A importância dessas narrativas decorre da abrangência da presença dos Missionários da África em postos estabelecidos principalmente na Província Norte e Oeste da Zâmbia e em toda a extensão do Malauí, posto que qualquer trabalho que faça uma menção sobre o período pré-colonizador e colonizador ou sobre as populações regionais, de uma forma direta ou indireta, lidará também com os arquivos desse instituto. Na mesma linha, a descrição do cotidiano do Norte da Zâmbia onde havia um amplo domínio da população Bemba resistente ao colonialismo britânico — salvo as poucas menções feitas sobre esse grupo e seus tributários na última viagem de David Livingstone — será encontrada amplamente nas narrativas dos

⁴ Ao longo do trabalho utilizaremos o termo ator religioso para distinguir os Missionários da África e seu campo religioso específico, o campo católico, dos agentes e autoridades coloniais pertencentes ao lado externo dessa fronteira, o mundo lá fora.

Missionários da África. Isso não significa que outras denominações cristãs, como a *Dutch Reformed Church* e a *London Missionary Society*, estivessem apartadas desse processo. Em algumas dessas regiões, como era o caso do Distrito de Chinsali e na Estrada de Stevenson, elas já estavam estabelecidas décadas antes da chegada dos católicos (GARVEY, 1993; MIDDLETON; MILLER, 2007). No entanto, a relação dos atores católicos com os reformistas referia-se a um enfrentamento de fronteiras simbólicas, que para a hierocracia católica significava heresia. Tais fronteiras até as primeiras décadas de 1900 são observadas pelas incursões dos católicos em disputar a conversão dos Babemba com os reformistas.

Ao buscar bibliografias referentes à Antropologia sobre as práticas missionárias na África Central, deparamo-nos com uma variedade de trabalhos do início do século XX até a década de 1990. No entanto, consideramos que os eventos durante o período pré-colonial, colonial e da independência da Zâmbia provocaram modificações socioculturais e políticas no *modus vivendi* das populações da região norte. Por isso, na forma de um panorama de narrativas sobre a Zâmbia, apresentaremos os trabalhos dos Missionários da África, que contribuem para compreender as pesquisas sobre a apropriação Bemba de adscrições estrangeiras, em busca de sua diferenciação regional. Nesse sentido a produção das narrativas esteve de acordo com as categorias afins à concepção eclesiástica e estrangeira sobre o Norte da Zâmbia com o foco quase absoluto sobre a população Bemba. A produção de narrativas segundo interesses estrangeiros e conflitos locais tecia-se em um espaço de fricção intercultural (OLIVEIRA, 2006; CUNHA, 2010) entre os missionários e os nativos — a população Bemba, Babemba, e seus vizinhos —, gerando convergências de categorias interpretativas, por nós classificadas em: 1) exploratórias; 2) expansionistas; 3) acadêmicas. Após cada conjunto de narrativas, faremos referência aos materiais produzidos pelos missionários.

1. Narrativas exploratórias: conjunto de primeiros diários dos missionários na região. Estas narrativas podem ser compreendidas pelos diários dos postos missionários próximos aos aquíferos – lagos Tanganyika, Niassa, Mweru e Bangweolo – e Estrada comercial de Stevenson, quando são mencionados, pela primeira vez, os ataques produzidos pelos Babemba sobre os Bamambwe até a composição dos postos nos territórios dominados pelos primeiros e a consolidação do território eclesiástico do Vicariato Apostólico de Niassa. Esses relatos são encontrados nos diários dos postos missionários, nomeados de acordo com alguma santidade, isto é, um(a) santo(a) protetor, e o período ao qual apresenta registros:

- a) Chibote (depois denominado de Lwapula): Notre-Dame des Anges – período de 23 de julho de 1895;
- b) Chilonga: Notre-Dame de Lourdes — 22 de setembro de 1899 a 1948;
- c) Chiluba (depois Bangweolo): Santa Maria de Kalungwishi – Bangweolo: 8 de dezembro de 1903; 1900 a 1903 - 1904 a 1929;
- d) Chilubula: Notre-Dame du Bon Secours — 23 outubro de 1898 (1899) a 1929;
- v) Kabunda: Saint Stephen — 1932 – 1959;
- e) Kapatu: Saint Leon — Fim de outubro de 1898; 1906 – 1929;
- f) Katibunga: Saint Aloysius Preparatory School — 1934 – 1959;
- g) Lubwe: Saint Joseph — 23 julho de 1905 a 1947.

Segundo as normas do fundador dos Missionários da África, Charles Lavigerie (1927), a cobrança sobre o trabalho de evangelização deveria ser mais importante do que as informações sobre a geografia e a cultura local, pois para o cardeal eles eram pescadores de almas e não estudiosos. Em sua segunda carta aos missionários da África Equatorial, em 1879, carta 37, as instruções sobre a forma da escrita e o foco a ser buscado se tornariam mais claras. Os textos deveriam ter como uma de suas metas o foro externo, isto é, a população leiga que poderia vir a contribuir financeiramente com as missões africanas: as narrativas sobre as populações deveriam ser descritivas e interessantes aos leitores europeus, mesmo a industriais e a comerciantes, apresentando dados pitorescos sobre costumes, rituais e alimentação. Também seguindo o padrão dos escritos dos exploradores David Livingstone e Henri Stanley, deveriam trazer informações sobre as observações científicas a respeito da geografia e questionar os viajantes sobre os dados físicos encontrados em suas explorações. Mas Lavigerie é contundente quanto a seus atores serem clérigos, não aventureiros ou exploradores, como um Robinson Crusóe (cf. DEFOE, 2010), por isso era fundamental encontrar dados sobre a história das populações reveladoras da união da humanidade, como expostos pela literatura católica e sua doutrina. Assim aquele que lesse esses relatos conseguiria perceber os sacrifícios aos quais seus missionários estavam se expondo em prol dos africanos. Lavigerie (1927) pedia para esses escritos serem feitos regularmente e enviados aos superiores dos Missionários da África e não a particulares, para evitar novos cortes de Roma a suas missões. A ênfase de Lavigerie nesse ponto acontecia devido às informações de um de seus missionários a jornais europeus sobre as agruras da condição de vida — doenças, feras e hostilidade de algumas populações —, apresentando uma impossibilidade de vida saudável no interior africano. Como consequência, um órgão da Congregação para

Propagação da Fé, a Santa Infância, responsável por questões relativas à vida das crianças, cortou $\frac{3}{4}$ do orçamento a Lavigerie, por considerar quase um desperdício de dinheiro o investimento na África, posto que seria uma região com pouca prosperidade católica.

No contato entre grupos distintos, o catolicismo era percebido por alguns traços que capacitavam aos africanos a identificar quem pertencia ou não aos *Aroma* (atributo de pertencimento a uma população: *Azande*, *Amambwe* e *Awemba*⁵). Entretanto, os grupos culturais com disposições culturais similares, como era o caso dos grupos migratórios descendentes do império Lunda-Luba (Kazembe, Bemba, Maravi, Undi), poderiam caracterizar-se por um *continuum* sociocultural de trocas simbólicas correspondentes à lógica mestiça (AMSELLE, 1990; OLIVER; ATMORE, 2001), embora os traços mantidos pelos grupos, para se posicionarem no cenário local, refletissem quais sinais diacríticos os conectava ao enaltecimento de uma gênese coletiva e comum às populações bantas austrais (RICHARDS, 1956).

2. Narrativas expansionistas: monografias missionárias com o objetivo de caracterizar as populações da região Norte com ênfase sobre os Babemba. Esse conjunto de textos adotou traços para a formação de uma identidade compreensível à lógica colonial. Conhecer chefes, reis e líderes foi uma estratégia para os atores religiosos criarem vínculos com o objetivo de convertê-los. Nesse momento surgiu o primeiro tipo de nacionalismo africano (ROTBERG, 1972; RANGER, 1975) recriando o cristianismo a partir do anseio de libertação das populações da África Austral.

Os eventos da Primeira Guerra Mundial podem ser considerados uma ruptura com o período pré-colonial, em função dos seguintes dados: o reaparecimento de insurreições nativas em busca de um retorno à independência dos chefes locais, pois, em termos gerais, não havia ainda sido formado uma concepção de nação, e o fim da partilha da África pela eliminação da Alemanha enquanto potência colonial. Os recrutamentos dos africanos objetivavam não apenas compor exércitos combatentes na região de origem, mas também para o Oriente Médio e a Europa, nos territórios das Coroas. Pela necessidade de cada região, dois grupos eram selecionados para a guerra: soldados e carregadores. Esses recrutamentos eram processados de três maneiras: primeiro, por uma escolha voluntária do indivíduo, cujo salário

⁵ Lembramos que nas narrativas pré- e coloniais foi comum grafar de forma distinta o nome das populações. *Awemba* foi um desses casos para designar a população Bemba. Embora prefixo *A* tenha sido utilizado no período colonial, foi uma generalização dos agentes das empresas britânicas de prospecção *British South Africa Company* (BSAC) e *African Lake Company* (ALC) e missionários, que fizeram uso da língua Swahili como padrão de tradução.

representava uma saída da condição de subalterno; segundo, por convocação dos chefes aos seus súditos, por conta da pressão dos militares coloniais; e o alistamento compulsório, criado pelos poderes coloniais sobre a força masculina jovem e adulta nativa. Estima-se que por volta de 500.000 soldados coloniais tenham sido recrutados compulsoriamente (BOAHEN, 1990). Em termos de manutenção social isso significou a perda da força de trabalho no sustento familiar e do enfraquecimento do poderio dos chefes. É mister lembrar que, ao voltarem para casa, muitos soldados estavam infectados com a influenza, produzindo surtos de gripe nos vilarejos. Além disso, por assimilarem novos traços de identificação coletiva e técnicas militares para combater o colonialismo, um anseio por independência despertou neles. Contra essa nova imposição colonial, surgiram diferentes levantes, tanto por parte dos muçulmanos sunitas no Maghreb e Sahel, quanto por Igbos no Daomé, por Malgaxes em Madagascar, pelo *Kitawala Movement* na Rhodésia e, na África do Sul, pelo apoio aos alemães contra os aliados. Para evitar os recrutamentos do exército colonial, os habitantes dos vilarejos fugiam para a mata ou se mutilavam (BOAHEN, 1990; GRAY; BIRMINGHAM, 1970).

Com a chegada do cristianismo na África subsaariana, concomitante ao processo de colonização, narrativas eram apropriadas por atores locais agregando-se aos anseios de libertação e salvação dos colonizados. Por isso os textos cristãos estabelecidos em várias comunidades de domínio belga, português e inglês tornavam-se parte do panorama banto, nas regiões onde a oposição ainda existia. Os missionários construía alianças de transição do poder africano ao colonialismo e, aos poucos, colaboraram para formar as elites intelectuais e, de outra parte, os colonos de ascendência europeia fomentavam os discursos nacionalistas contra o estatus de colônia. A abertura aos nativos, na figura de autoridades religiosas, sobretudo nas igrejas reformistas, como catequistas e ministros de cultos, remanejou os traços culturais cristãos contra o domínio estrangeiro, haja vista os africanos assumirem também a posição de filhos de uma mesma divindade. Ocorriam duas tendências gerais: uma, buscando destituir o poder dos estrangeiros pelo questionamento de sua autoridade diante de Deus e outra profetizando uma escatologia próxima. Tais movimentos de anseio local operavam por certa instabilidade dos poderes coloniais provocada pelos interesses europeus com da I Grande Guerra Mundial, de 28 de julho de 1914 a 11 de novembro de 1918⁶ (OSTERHAMMEL, 2005).

⁶ A guerra ocorreu entre a Tríplice Entente — Império Britânico, França, Império Russo, que em 1917 sairia devido a sua Revolução e os EUA efetivamente entraria — e as Potências Centrais — Império Alemão, Império Austro-Húngaro e Império Turco-Otomano. Com a vitória da Tríplice Entente, a cartografia geopolítica da Europa, do Oriente Médio e da África foi modificada.

Na década de 1880, houve o surgimento de múltiplas igrejas agregadoras de motivações nacionalistas africanas. Nehemiah Tile rompeu com a Igreja Metodista Missionária, em 1882, para fundar a Igreja Tembu. Um ministro cristão oriundo da Igreja de Wesley, Mangena Mokone, quando estava na África do Sul, durante o movimento segregacionista, criou a Igreja Etíope, em 1892, e espalhou seus ministros por outras regiões austrais e pelo Leste africano.

Contra a ação britânica de cobrança de impostos e recrutamento militar na Niasalândia, John Chilembwe, que frequentara um colégio teológico batista nos EUA, instituiu a Missão Industrial da Província, no início do século XX. Contrário a outros, ele lutava pelo rompimento do tratamento racial dado aos negros, pois considerava seus compatriotas terem os mesmos direitos dos colonos brancos. Esse posicionamento revolta significou a busca de um nacionalismo, e não um retorno aos modos africanos. Nesse mesmo período, surgiu também na Niasalândia, o movimento da *Watch Tower*, criado por outra igreja separatista, Kitawala (Independente), liderada por Bushiri Lugundu (RANGER, 1975).

Nesse contexto, as narrativas missionárias teceram monografias a partir do convívio intenso com os Babemba até a década de 1930. Esse momento foi de consolidação tanto dos postos missionários quanto do instituto dos Missionários da África, pois o financiamento das missões na África ainda dependia, sobremaneira, do auxílio econômico europeu que enfrentava a I Grande Guerra Mundial. Os missionários estavam divididos em postos responsáveis por grandes extensões de terras do Vicariato Apostólico do Niassa, compreendendo a atual Zâmbia, Malauí e norte do Zimbábue. Inspirados pelo apelo lavigeriano de tornar a Igreja Católica contribuidora da ciência, esses missionários germinaram descrições do tipo etnográfico sobre diversos aspectos das populações. Formaram coletâneas para auxiliar a condução de monografias etnográficas do período acadêmico. Os tópicos das descrições buscavam certa unicidade temática, porém sem um interesse em aprofundamentos culturais, ou como dizia Geertz (2009), uma descrição densa. Há descrições sobre chefarias⁷, clãs, parentesco, rituais de iniciação, bruxaria e divindades.

Outro traço a ser considerado em relação a esse momento é a centralidade dos textos missionários em torno da Bembalândia, porém devemos ter em mente a lógica mestiça de Amselle (1990). Pois, se de um lado há inúmeras semelhanças culturais entre uma vasta área que compreende diferentes populações, — corroborando a pesquisa de Audrey Richards (1956), a respeito de rituais de iniciação feminina, *chisungu*, em quase toda a África

⁷ Adotamos essa tradução para *chieftanship* da História Geral da África, 2010, edição brasileira.

Meridional —, de outro, as populações não se consideravam semelhantes etnicamente a seus vizinhos e até hoje enfatizam a autoatribuição, através da qual, determinados sinais diacríticos, apontavam a legitimidade de sua identidade étnica.

Dessa forma, podemos compreender de que forma a chefaria Bemba congregava diferentes populações que partilhavam rituais, traços e línguas, sem que houvesse uma completa incorporação ao sistema Bemba ou o abandono à distinção de ascendência dos grupos, o que pode ser observado pela assimilação de traços do grupo Twa no sistema simbólico dos Babemba, criando vínculos míticos na lenda migratória deste. Por isso, o cuidado de não buscar uma essencialidade étnica, com o intuito de distinguir a origem de cada traço ou ritual. Foi o domínio Bemba sobre determinadas populações, além de sua oposição ao colonialismo e catolicismo, que fez os missionários escolherem-no como grupo modelo para o projeto de conversão zambiana. Dialeticamente, o destaque atribuído aos Babemba pelos atores católicos os capacitou a serem considerados os geradores de determinados traços simbólicos que, talvez, foram assimilados de grupos anteriormente distintos. Seguem-se, abaixo, os textos desse conjunto de escritos em que foi dado, prioritariamente, pelos missionários, o enfoque sobre os Babemba:

a) Foulon, *Les Bemba*, s/d, apresentando costumes e desenhos sobre objetos de uso cotidiano, com descrições entrecortadas sem preocupação com um discurso uníssono;

b) Garrec, *Lubemba of the years 1910-1920 seen through the writings of Fr Garrec WF, 1910-1920 (?)* (traduzido por Padre Maurice Gruffat), enfatizando as divindades apresentadas pelos Babemba sobreviventes ao desprezo colonial e cristão. Há um conjunto de descrições de rituais relativos ao ciclo da vida masculino e feminino, desde o nascimento, fidelidade nos casamentos, ciclos menstruais e funerais;

c) Edouard Labrecque, *History of Bemba according to oral tradition (s/d), Customs of the Babemba and neighbouring tribes (s/d)* (ambos traduzidos por Padre Maurice Gruffat) e outro conjunto em um único volume *Beliefs and religious practices of the Bemba and neighbouring tribes*, que segundo o tradutor (?), 1982, é originário de dois conjuntos de notas: *notes sur la religion du noir infidele* e *Coutumes matrimoniales des Babemba de la Rhodesie du Nord*. Essa última coletânea refere-se, segundo o tradutor, ao período de 1931 a 1934. Alguns de seus escritos foram enviados para a revista de Antropologia canadense *Anthropos*;

d) François Tanguy, *The Bemba of Zambia: beliefs, manners, customs*, 1983 [1950-64]; vernacular, *Imilandu ya Babemba*, 1949. O primeiro corresponde à coletânea de descrições culturais sobre divindades, matrilinearidade, rituais funerários e divindades; já o segundo apresenta uma unicidade sobre a história migratória Bemba reapropriada pela população como forma de enfrentamento político durante o colonialismo e usada nas escolas para rememorar a identidade Bemba;

3. Narrativas acadêmicas: conforme as reconfigurações ocidentais decorrentes da II Grande Guerra Mundial houve uma intensificação da produção do conhecimento colonial, da organização estrutural da educação zambiana, da mobilização política da Federação das Rhodésias e Niassalândia, seguida da unificação de uma nação independente. Até os escritos dos missionários, pela influência e interesse do foro eclesiástico pelos métodos da Antropologia clássica que se fazia presente através da criação do *Rhodes-Livingstone Institute* procuraram ordenar seus textos ao padrão acadêmico. Como frisou Peter Foster (1994), o colonialismo já estava estabelecido quando essas pesquisas iniciaram-se; mas, por outro lado, essa produção contribuiu para o manuseio de traços político-identitários de enfrentamento ao poder colonial. Essa é a segunda fase das monografias missionárias: a Igreja Católica Romana reestruturou-se com o Concílio Vaticano II para ações humanitárias e sociopolíticas (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2010). Na Zâmbia surgiu o nacionalismo político e o movimento religioso da Lumpa Church, apropriando-se do cristianismo por uma releitura Bemba. No interior da prática missionária, os estudos etnográficos foram organizados por vários atores católicos e informantes de seu convívio para auxiliar a coleta de dados. Assim, foi significativo o investimento na formação do clero local para assumir o catolicismo africano, sob as diretrizes romanas. Surgem territórios religiosos, na forma de dioceses, contanto já com o apoio de vários institutos católicos e, por parte dos reformistas, surgem várias igrejas independentes até que se unificam em duas matrizes: a *United Church of Zambia* e a *Reformed Church of Zambia*, por interligarem vários sistemas simbólicos estratificados em hierarquias, formas de salvação, rituais, narrativas espirituais, vínculos de irmandade, enquanto outras se elaboraram por certos sistemas isolados, quando enfatizavam um ou outro ritual, sobre novas narrativas dirigidas para um messianismo africano. Dentre as últimas temos apelos nacionalistas de grupos com histórias de resistência ao colonialismo, vinculadas aos textos cristãos (sobre a salvação da alma, libertação dos oprimidos e relação direta com o salvador).

Historicamente, a criação do *Rhodes-Livingstone Institute*, em 1938, foi significativa para a Zâmbia, pois ali inúmeros pesquisadores começaram suas primeiras iniciações etnográficas com as populações locais. Esse instituto começou sob a liderança de Godfrey Wilson, com o objetivo de congregar várias pesquisas sobre a região fomentando e fomentar jovens antropólogos britânicos a se aventurar e construir sua carreira com financiamento colonial. Pelo instituto passaram: Audrey Richards, Elisabeth Colson, Max Gluckman, John Barnes, J. F. Holleman, M.G. Marwick, Clyde Mitchell, Thayer Scudder, J. van Velsen, J. Watson, M. Warwick, Victor Turner, Mary Douglas, Isaac Schapera, Brelsford e A. L. Epstein. Em 1949, Max Gluckman assumiu o instituto, tornando-o até o fechamento do instituto na década de 1960, um laboratório para pesquisas da *Manchester School of Anthropology* de campo antropológico. Depois, foi fundado o *Institute of African Studies* que veio a se tornar o atual *Institute of Economic and Social Research* (INESOR) (UNZA, 2012). O fato de haver financiamento para pesquisas sobre as populações zambianas a proeminentes jovens britânicos não determinou, na mesma medida, a apreciação deles às políticas coloniais; ambigualmente, a crítica de ser um instituto com objetivos coloniais não corroborou o seu efeito sobre as populações que reinventaram sua identidade coletiva no combate ao colonialismo, fazendo uso de uma nova configuração de suas práticas cotidianas e sua tradição oral a partir das categorias apontadas pelos pesquisadores.

Relativos a esse conjunto temos os seguintes textos:

a) E. Hoch, *Know your home*, 1963; e *Mbusa: the emblems of initiation*, 1965. O primeiro texto tem como objetivo apresentar características gerais sobre a Zâmbia com ênfase no território Bemba, *Lubemba*, para os jovens missionários serem iniciados na língua falada pelos Babemba, *Chibemba*. O segundo texto traz informações relativas à iniciação feminina, *chisungu*, considerada um tabu para homens e meninas não iniciadas, apresentando desenhos desses símbolos sagrados, cânticos e interpretações. Os *mbusa* fazem parte de um conjunto de rituais administrado por uma mulher mais idosa, chamada de *Nachimbusa*, para preparar a menina para a vida matrimonial.

b) Louis Oger, *Spirits possession among Bemba: a linguistic approach*, 1972; *Casting a shadow over the mission: witchcraft: a large ignored but likely approach to meeting Christ in the faith*, 1995 (traduzido pelo Padre Maurice Gruffat); e vernacular *Icalo ca Mpanda* (O país de Mpanda), 1992. Nos dois primeiros textos, o missionário se detém sobre a temática de

práticas religiosas zambianas que eram combatidas pelo catolicismo. O segundo trabalho, em sua apresentação, dirige-se ao chefe Mpanda respondendo à permissão para coletar informações sobre seu território entre os súditos;

c) Jean Loup Calmette, *The Lumpa sect, rural reconstruction, and conflict*, 1976; *Un conflit politico-religieux en Zambie: les enseignements de la crise de Lupa*, 1980. No primeiro trabalho, Calmette procura analisar a chamada seita Lumpa, liderada pela jovem Bemba Alice Lenshina Mulenga, inicialmente considerada inofensiva na produção de belos cânticos, até ser utilizada como instigadora da nação zambiana, na luta pela independência. Porém, depois de alcançar notoriedade e milhares de seguidores em seu templo, 100.000, tornou-se, para os discursos católicos, uma herética e um perigo à ordem pública para a recém-formada nação. Foi presa sem julgamento, em 1964, por ordem do primeiro presidente zambiano Kenneth Kaunda e, a partir de 1975 ficou detida em prisão domiciliar até sua morte em 1978;

d) J. J. Corbeil, *Mbusa: sacred emblems of the Bemba*, 1982; e *Bemba bush medicines*, 1988. O primeiro texto apresenta, em sua introdução, a forma de o missionário conseguir as informações sobre a iniciação feminina proibida aos homens. A mulher entrevistada para auxiliar a fazer esse trabalho foi persuadida por Corbeil — para ser readmitida entre os católicos, após ter se juntada aos seguidores da Lumpa Church — a revelar os emblemas dos rituais. É revelada apenas uma das três partes do ritual de iniciação feminino, *chisungu*, pelo qual as meninas passam após a menarca e antes do casamento. Já a segunda narrativa traz referências aos tipos de medicamentos agrupados pelo missionário responsável pelo dispensário, utilizando-se dos ensinamentos tradicionais dos Babemba para lidar com os infortúnios da vida;

e) Hugo Hinfelaar, *Bemba-speaking women of Zambia in a century of religious change – 1892-1992*, 1994. Pesquisa realizada após o doutorado do autor no *School of Oriental and Asian Studies*, SOAS, que, ao retornar a Zâmbia, procurou expandir seus estudos por meio de alunos seminaristas vindos das nove províncias do país. O trabalho procurou recuperar a posição da mulher na cultura local, pela execução dos cultos domésticos, através dos quais a iniciação feminina tem sido uma das maneiras de preservar não apenas a matrilinearidade, mas a posição feminina nos sistemas culturais anteriores à dominação da chefaria do Chitimukulu, chefe supremo Bemba, no século XVIII.

Em síntese, podemos aferir nos três agrupamentos das narrativas uma predominância de determinados traços culturais operando como uma constelação de categorizações

interpretativas dos Babemba e de seus vizinhos, cuja eficácia deve também ser observada a partir daquilo que os missionários conseguiam discriminar no cenário local, legitimando-se pelos interesses religiosos. Igualmente, os Babemba responderam com traços considerados por eles relevantes para realçar sua identidade perante os estrangeiros:

1) Narrativas exploratórias: os Babemba eram descritos como guerreiros ferozes; saqueadores por razias e vendedores de escravos e marfim aos árabes em troca de armas, munição e tecido.

Ao longo do século XX, esses sinais foram reapropriados e reproduzidos por indivíduos Bemba e por estrangeiros, porém para os últimos como algo pitoresco e sem uma eficácia em sua cultura local;

2) Narrativas expansionistas: novas ênfases foram atribuídas aos Babemba, relativas à chefaria de Chitimukulu e seus clãs, à gênese migratória do império Lunda-Luba, às relações de parentesco matrilinear e às práticas religiosas Bemba. À medida que os Babemba se tornaram o grupo escolhido pelos Missionários da África como grupo modelo, foi investigada sua história, seu poder, sua expansão e suas práticas religiosas, que eram dominadas pelos *bakabilo*, sacerdotes conselheiros do chefe supremo, e pelo *Shimwalule*, sacerdote responsável pelo sítio mortuário do Chitimukulu.

Esse conjunto de narrativas foi produzido no início do período colonial até após a I Grande Guerra Mundial. Por isso, os interesses relativos à governança tribal eram importantes para a política expansionista católica e europeia. O domínio da língua Bemba, *Chibemba*, pelos missionários católicos, com os primeiros livros escolares, gramáticas e instruções religiosas, e os primeiros dicionários bilíngues *Français-Bemba* e *Bemba-English* também fez parte da dinâmica dessa produção. A fronteira cultural entre os Babemba e os Missionários da África era minimizada pela conversão daqueles ao catolicismo. Havia a presença de missionários transformando os territórios da Rhodésia do Norte e do Malauí em Vicariatos.

3) Narrativas acadêmicas: práticas culturais femininas, práticas religiosas Bemba, bruxaria, identidade político-militar e independência colonial.

Esse período foi caracterizado pela racionalidade acadêmica delineando as narrativas missionárias, pela influência do *Rhodes-Livingstone Institute*. Também foi marcado pela II Grande Guerra Mundial (1934-1945), Concílio Vaticano II (1961-1965) e pela Independência da Zâmbia (1964). Novos traços relativos a gênero aparecem com maior frequência e outros, decorrentes do mito lendário do *Bêna Dandu*, clã crocodilo, sustentam a coletividade Bemba

em sua movimentação pelo território da Rhodésia. Dessa forma, a temática feminina teve uma ênfase também nas narrativas religiosas sobre os Babemba, de acordo, ainda, com as modificações na doutrina eclesiástica. Deslocava-se a figura masculina da centralidade do poder Bemba relacionada ao culto aos antepassados, recuperando-se o espaço social da mulher antes da ascensão da chefaria do Chitimukulu. Por esse efeito, aflorou a figura de Alice Lenshina Mulenga, líder da Lumpa Church, para redimensionar na Zâmbia a apropriação Bemba das categorias cristãs, pelo primeiro nacionalismo africano (ROTBERG, 1965). Em decorrência do processo de independência da Zâmbia, sinais diacríticos locais, antes dissociados, foram agregados. Por exemplo, traços relativos à autoatribuição de guerreiros ferozes mantiveram a chefaria do Chitimukulu como unificador da identidade coletiva, concomitante ao realce da posição social da mulher na execução de rituais do culto dos antepassados e a importância do *chisungu*, em função da refração à dominação estrangeira.

1.2 Fundamentação Teórica

As ações dos Missionários da África serão observadas em seus registros como resultantes de um projeto expansionista colonizador e católico, posicionando-os em uma situação paritária ao processo colonial. Assim, a legitimação de sua presença entre as populações feita pelas agências coloniais condicionava certas disposições missionárias, às quais os africanos buscavam se vincular:

- a) busca de proteção contra a invasão dos vizinhos, contra as feras e pestes e contra a fome; contra a escravidão ocorrida no interior do continente a qual certas economias que, desde o século XV, foram criadas para abastecer a Europa e a América;
- b) apoio contra as arbitrariedades da jurisprudência colonial;
- c) alternativa para chefes cristianizados manter o poderio sobre sua população e uma alternativa para a ascensão no cenário africano, como catequista católico ou ministro reformista.

O final do século XIX fora marcado, na África Meridional, por uma disputa territorial entre as Coroas portuguesas e britânicas. Portugal alegava o domínio da região denominada de Mapa Cor de Rosa, contra a exploração das terras centrais, entre Angola e Moçambique, pela Coroa britânica (GRUNTSCHWIG, 2006). A região abrangia a Zâmbia, o Zimbábue, o Malawi e ainda porções das atuais Namíbia e África do Sul. Nessa região havia populações oriundas da expansão do Império Lunda-Luba na África Central estabelecendo constantes

trocas culturais, que podem ser exemplificadas pelo trabalho de Richards (1956) em seu livro *Chisungu* sobre a cobertura do ritual de iniciação das meninas, cobrindo da costa Índica ao Atlântico, ao norte do Congo até a Tanzânia e ao sul da Namíbia a Moçambique.

Nossos dados primários foram os diários e os documentos oficiais, *Rapports Annuels*, *Constitution* e *Directoire* do instituto, que foram tecidos pelos superiores das circunscrições e seus companheiros e, por isso, nos empenharemos em desenvolver uma análise cujo tratamento antropológico investigue os conflitos do Vicariato do Niassa direcionados às centralidades do poder missionário. Para a compreensão dessas narrativas, direcionamos nossa análise para o *habitus* predominante na institucionalização da Igreja Católica Romana. A historicidade dela é revelada por eventos sociais e políticos ocidentais modeladores da colonização. Por isso, em nossa pesquisa necessitamos da interface com a história, como bem demonstraram outras pesquisas sobre os arquivos de grupos missionários (AGUILLAR, 1996; SOUZA, 2002; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006; SCHERMANN, 2002; 2006; MONTERO, 2006;).

1.3 Procedimentos metodológicos

Para que se possa desenvolver uma metodologia de interpretação das narrativas missionárias, é mister fazer uso da literatura histórica e antropológica, para compreender o catolicismo no norte da Rhodésia, relativo às práticas introdutórias e expansionistas da Igreja Católica Romana presentes nos documentos. Todavia não temos como pretensão desfocar ou adulterar o efeito do poder da narrativa eclesiástica do seu cotidiano, mas deslocar suas diferentes temáticas para um emolduramento específico da do catolicismo, que denominamos de chamado à vida missionária, como expressão de ações de tipo heroica, o que nos coloca de frente às tensões da dinâmica cultural católica no interior de sua hierocracia.

[...] Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para a determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. [...] (BARTH, 2000, p. 34).

Propomos considerar o campo religioso do catolicismo a partir da composição exclusiva da institucionalização e da estrutura da Igreja Católica na África Central dividida em quatro espaços, os quais definimos por circunscrições eclesiásticas. A título de esclarecimento, nosso esforço é tratar o catolicismo a partir da posição dos atores, os

missionários, no interior dessas circunscrições e não a amplitude em que se inserem os leigos, os ex-católicos, os católicos romanos não praticantes, muito menos o campo da catolicidade como sinal de fé em Jesus Cristo (SANCHIS, 2009). Nesse sentido, o campo simbólico, considerado por Bourdieu (2007), também deve ser restrito não em toda sua amplitude social, mas etnograficamente, aos que estão dentro desses espaços; por isso, o chamamos de campo católico.

Assim, o campo católico será por nós interpretado a partir de um pacto realizável se fossem efetivadas relações de amizade assimétrica e de companheirismo, como distintas mas dependentes. Essa dualidade era manifestada pela fronteira entre a alteridade atribuída ao mundo externo e a identidade atribuída ao mundo eclesiástico. Por meio de nosso foco, a partir dos Missionários da África, então, a identidade seria o produto de relações distintas efetivadas pela escolha de Deus de determinados indivíduos a se tornarem seu representante na Terra. Elas se realizariam por uma ligação afetiva, a qual definiria o companheirismo, escalonada dentro das circunscrições e, tendo como princípio catalizador, entre seus pares, o chamado divino à santificação de sua própria alma e à salvação do mundo. A seu turno, os leigos — neófitos, catecúmenos, batizados e catequistas — estabeleceriam uma relação de amizade assimétrica com os missionários — padres e irmãos —, já que eram des-classificados pela ausência do chamado divino, que os colocava fora das circunscrições, e, por conta desse fator sobrenatural, estariam abaixo e ao redor da posição centralizadora do padre.

Nesse sentido, o papado representa o centro gravitacional para toda forma legitimada de manifestação católica dentro das circunscrições, isto é, do campo católico. Em torno e abaixo do papado orbitam os institutos eclesiásticos, como o dos Missionários da África, seminários, escolas e paróquias, resultante de um tipo de interpretação do catolicismo. Ao redor desses, e mantidos pelo domínio papal, através da *Propaganda Fide*, o órgão responsável pelas missões católicas em territórios não católicos, orbitavam os espaços dos pró-vicariatos, vicariatos e prefeituras apostólicas na África Central. Por fim, abaixo dos anteriores, e justificando a existência de territórios católicos no interior da África e simultaneamente a existência do instituto dos Missionários da África, estavam os diversos postos missionários. Ressaltamos que, pelo fato de lidarmos com dados históricos, a partir de uma interpretação antropológica sobre as tensões dessas circunscrições na África, houve momentos em que foi preciso repetir informações sobre atores religiosos e eventos, devido à implicação do poder papal sobre as circunscrições, como, por exemplo, o acúmulo de posições eclesiásticas em alguns atores.

A investigação dessas circunscrições teve como escopo a centralidade do poder, que no campo católico, reproduzia a estratégia de reconstrução imaginária da Igreja Católica Romana como manifestação da ordem divina, que, conforme a necessidade da hierocracia, engendrava sua estrutura em modelos de atitudes santificadas e de sacrifício pessoal em nome de Deus. Esses seriam exemplos do heroísmo católico que se impunham à formação de atores eclesiásticos e ao campo simbólico com o propósito de atrair para a instituição a posição de manifestação do poder divino. Por isso, as narrativas missionárias serão investigadas por conta da centralidade que as figuras do Cardeal Lavignerie, Mgr. Livinhac, Mgr. Lechaptois, Mgr. Dupont, Mgr. Guillemé e Mgr. van Sambeek adquiriram para a identidade dos Missionários da África no processo de instauração da hierocracia católica na Rhodésia, já que, como afirmava Barth (2003), a identidade étnica de um grupo deve ser analisada tendo em conta as experiências, as ações, através das quais ela é formada.

À medida que buscávamos entender o espaço eclesiástico como delineado por fronteiras identitárias próprias, analisamos os trabalhos de Fredrik Barth, (1990; 2000; 2003) sobre a dinâmica das fronteiras culturais e os de Manuela Carneiro da Cunha, relativos à noção de cultura com aspas, na coletânea de 2010, editada pela editora Cosacnaify, compreendemos serem eles capazes de delinear o universo simbólico do catolicismo a partir de uma visão “desde dentro”. Como nossos dados são fontes históricas da Sociedade dos Missionários da África, e tendo em vista nossa experiência como um de seus candidatos, era mister criar uma outra forma de interpretação sobre a produção cultural desse grupo, que era distinta de uma formação profissional qualquer, isto é, não se produzia um papel social, de profissionais do sagrado, como um eu relativo a outros de seu cotidiano (GEERTZ, 2009). A formação eclesiástica era (é) a construção de uma *persona* como o núcleo identitário sobre a qual todas as outras funções lhe eram relativa. Considerando esse universo formativo e distinto do mundo externo, o ator religioso seria definido pela inculcação de esquemas e traços culturais dependentes das circunscrições eclesiásticas. Nesse sentido, adotamos o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (1990; 2007) — estrutura estruturante e estrutura estruturada — para explicar em que medida os esquemas culturais reproduziam a hierocracia, centrada no poder divino do papado, e criavam as fronteiras com o mundo externo.

No entanto, pela perspectiva “desde dentro” das circunscrições, desvelaremos os conflitos e as tensões que tornaram esses atores homens de carne e osso. Internamente ao instituto, esses conflitos entre os membros trouxeram à cena a disputa por traços culturais que, dependendo da circunstância, deveriam ser mais relevantes às práticas missionárias, classificando a ação individual como apropriada ou não à preservação da identidade coletiva.

Em relação às outras circunscrições institulares, quais sejam, outros os institutos missionários (combonianos, jesuítas, monfortistas, franciscanos etc.), determinados traços foram sendo forjados para os distinguirem como grupo específico, como um carisma próprio. No cenário religioso, o carisma era definido pelos sinais diacríticos que tinham o poder de fazer com que os membros se distinguissem de outros grupos católicos e se reconhecessem mutuamente, e de forma consciente, para operar sua identidade coletiva. Externamente, dependendo da pressão das autoridades coloniais ou dos chefes nativos sobre a fronteira eclesiástica, em razão dos interesses pastorais e dos superiores do instituto, outros traços passavam a ter mais sentido para o grupo. Por isso, pela concepção de cultura com aspas de Manuela Carneiro da Cunha (2010), utilizada aqui no sentido de metalinguagem da cultura eclesiástica, conseguimos avaliar a identidade católica afirmada pelos Missionários da África.

Aliados às caracterizações desses relatórios na região da Rhodésia — Pró-Vicariato do Niassa —, os mapas da série *Atlas Pères Blancs* expõem a visão eclesiástica sobre os territórios dirigidos pelo instituto. À medida que mais postos eram instituídos, em função do aumento do número dos missionários associado à aceitação das populações e permissão colonial, administrativamente as subdivisões criavam novas governanças territoriais dentro do instituto e potencializavam a expansão romana; lembrando que embora fossem missionários e, em sua maioria os clérigos eram pertencentes ao instituto de Charles Lavigerie, os bispos representavam o poder da circunscrição do catolicismo amplo, qual seja, sobre qualquer outro instituto ou clérigos católicos e de toda a população convertida no respectivo espaço (HINFELAAR, 2004; CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2010). Isso ilustra o processo de produção dos mapas que de traçados retilíneos foram tomando a forma de cartografia, mas que pelas narrativas das viagens, entre um posto e outro, se assemelhava a peregrinações e distâncias computadas por horas, em dias, enquanto tempo de marcha (CERTEAU, 1994). Esses mapas foram fundamentais para que compreendêssemos o sentido de abrangência territorial das práticas missionárias descritas nas narrativas e a localização dos diários relativos aos às regiões do vicariato, principalmente, por não haver uma correspondência direta entre os nomes dos postos e as cidades atuais da Zâmbia. Além disso, os mapas eclesiásticos reproduzem os territórios de acordo com as constelações de categorias oriundas das circunscrições eclesiásticas, diferenciando-se das cartografias coloniais e reformistas, que mantinham os nomes locais (VASQUEZ, 2007).

Para tornar nossa pesquisa exequível investigaremos dois períodos específicos que sintetizaram os eventos do expansionismo missionário no norte da Zâmbia, denominado nessa pesquisa de Bembalândia, entre as décadas de 1891 a 1937:

a) período exploratório: acercavam-se nesse momento as disputas no interior da Igreja Católica e, na política internacional, o *ultimatum* da Coroa britânica sobre a retirada do poder português da região do Shiré. Diante dessas incertezas igualmente estava a busca por autorização britânica do estabelecimento dos Missionários da África em diferentes regiões do norte da Zâmbia, somada a situações refratárias por parte da população local ou de missionários reformistas que os obrigavam a encontrar um local mais receptivo e menos competitivo, geralmente sendo menos populoso;

b) período expansionista: após conseguirem encontrar um local possível, nem sempre o pretendido, e construído sua casa, passaram a estabelecer outros postos menos estruturados, apenas com uma capela-escola em um vilarejo adjacente, *outstations*, tendo por objetivo estar presente e assim prevenir o avanço da presença reformista na região. Assim, consideramos as *outstations* como dupla função expansionista: atingir vilarejos distantes dos postos que, pela falta de pessoal ou por apresentar uma pequena população, não justificavam a criação de um posto, e uma estratégia para marcar um território distante como de domínio católico, não aparecendo nos mapas eclesiásticos, mas sendo somado em sua totalidade territorial. Essa última função era uma das formas de disputar territórios com os reformistas.

Essas duas marcas temporais nos capacitarão a compreender a feitura do expansionismo católico de acordo com as negociações dicotômicas, com os de fora — africanos, agentes coloniais e reformistas — e os de dentro — atores eclesiásticos. Dessa forma, o desenvolvimento das missões nesses períodos pode demonstrar o reflexo das disputas simbólicas dentro do campo religioso, onde os missionários demonstraram a eficácia de seu conhecimento e interação com as populações locais, autoafirmando-se para os órgãos católicos e obtendo o reconhecimento destes para governar sobre os territórios eclesiásticos. Para definirmos a abrangência da Bembalândia, utilizamos a classificação presente nos *Rapports Annuels*, feita em função da presença de clãs dos Babemba que estariam próximos aos postos dos Missionários da África, na região Norte da Rhodésia.

Considerando especificamente as políticas coloniais, a proposta de Jürgen Osterhammel (2005), em *Colonialism*, proporciona outro entendimento dos eventos ocorridos na região onde estavam os Missionários da África e as populações nativas. O autor faz uma análise sem seguir a classificação do colonialismo por períodos — colonialismo antigo e moderno — nem por potências — francesa, britânica ou alemã —, porém o explica pelos interesses político e comercial das potências europeias. Nesse sentido, genericamente, propõe três focos analíticos — exploratório, ocupacionista e de colônias marítimas — que, pelo interesse da potência sobre sua colônia ou território pretendido, zona ou esfera de influência,

poderia modificar sua política. Assim, a Zâmbia, que inicialmente fizera parte da pretensão de zona de influência portuguesa, depois da Partilha da África, passou a ser um território de exploração de empresas britânicas de prospecção mineral - *British South Africa Company* (BSAC) e *African Lake Company* (ALC).

Outra fonte histórica de que fizemos uso foram os volumes VI e VII da coleção *General History of Africa*, abridged edition, que devido a nosso recorte temporal, contribuíram para caracterizar as populações africanas e os conflitos com os interesses do hemisfério Norte sobre os eventos condutores das modificações das práticas missionárias, eficazes ou não, para construir espaços sociais católicos sobre o cotidiano africano.

No mesmo contexto de ênfase das narrativas dos postos missionários na região Norte do Vicariato do Niassa, o trabalho historiográfico de Andrew Roberts (1973) — sobre a Zâmbia e os Babemba — e as pesquisas antropológicas de Audrey Richards (1935; 1956) — sobre a economia dos Babemba — e de A. Epstein (1975) — sobre a caracterização organizacional, política e militar dos Babemba —, nos auxiliam a compreender a perpetuação de determinados traços Bemba como o efeito de preservação de uma certa identidade coletiva em contraposição ao colonialismo e ao cristianismo. Em outros termos, houve uma tendência de reproduzir a identidade cultural Bemba em torno da ascensão do clã crocodilo, relativo à matrilinearidade do chefe supremo, Chitimukulu, depois que foi subtraída a posição da mulher nas práticas religiosas, como apontaram os estudos de gênero de Audrey Richards (1956) e Thera Rasing (1996). Como observamos na *Introdução*, sobre as narrativas dos missionários da África na Zâmbia, claramente os Babemba ocuparam e ocupam a posição eurocêntrica de grupo-modelo colonial e cristão, sendo que os clãs dos outros grupos seriam interpretados a partir de uma posição periférica ou em contraposição aos Babemba.

Houve, e há, entre os Missionários da África especialistas nas áreas de Linguística, Botânica, Biologia, Estudos Arábicos e Islâmicos, Teologia, História e Antropologia entre outras. Dessas duas últimas áreas especificadas, utilizamos os trabalhos de quatro padres missionários da África, o historiador François Renault, os antropólogos Aylward Shorter e Hugo Hinfelaar, e de Karel Hannecart, por oferecerem informações sobre o instituto dos Missionários da África⁸ pela perspectiva “desde dentro”. Porém, suas interpretações não são cânones para nossa pesquisa, mas complementações, no mesmo sentido que a de outros especialistas a respeito de dados externos imbricados no catolicismo do instituto.

⁸ Daqui para frente usaremos o termo instituto para a Sociedade dos Missionários da África.

Primeiramente, os trabalhos historiográficos de François Renault nos auxiliam a apresentar as tensões políticas da origem e do desenvolvimento do instituto em dois tomos de *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe*, publicado por Éditions E. de Boccard, Paris, 1971. No primeiro tomo, *Afrique Centrale*, ele introduz as relações diplomáticas de seu grupo, liderado pela figura eclesiástica do Cardeal Charles Lavigerie, para expandir seu instituto pelo norte da África, pelo interior africano e pelo Oriente Médio. Para tanto, havia a necessidade de Lavigerie e seu instituto estabelecerem uma postura diplomática para driblar o conflito entre a Coroa portuguesa e a britânica, para o envio de seus missionários ao Vale do Rift, denominado eclesiasticamente de II Missão do Tanganyika, ao longo de seus aquíferos — Grandes Lagos, Tanganyika, Niassa, Mweru e Bangweolo — quando os missionários já haviam contactado o reino de Mtéça ou Mutesa, rei de Buganda. Essa postura foi fundamental para o instituto católico, já que o reclame da região de Shiré por Portugal não se manteve e, em 1890, Lorde Salisbury enviou um *memorandum* a Portugal para que se retirasse das regiões de Mashona, Matambele e Niassa-Shiré. Diante dessa situação, seus missionários são enviados para o norte do lago, na Estrada de Stevenson, para se distanciarem dos portugueses e serem aceitos pelos britânicos. O segundo tomo, *Campagne Antiesclavagiste*, descreve como as potências europeias desenvolveram campanhas e associações contra a escravidão no interior africano, tendo como intuito principal sua ocupação. Charles Lavigerie também fez parte das negociações territoriais dessas associações para disputar a representação católica entre as Coroas reformistas. Nos dois volumes aparece o envolvimento dos Missionários da África com os berberes, árabes e o islamismo⁹, visto que no início a adaptação católica em Argel, Argélia, teve como confrontação as populações islamizadas do norte da África e do Oriente Médio. As potências ocidentais justificaram a imposição de seu domínio colonial para civilizar e cristianizar com manobras políticas que isolaram a responsabilidade da escravidão africana sobre os árabes.

Também foi de grande valia outro trabalho de Renault, *Le Cardinal Lavigerie, 1825-1892*, publicado pela Fayard, Paris, 1992. Esse trabalho aprofunda a trajetória do fundador nas disputas políticas e religiosas relativas à África do Norte, ao longo do Vale Rift e no Oriente Médio. Politicamente podemos observar a contenda estabelecida contra o general francês Mac-Mahon, por causa das condições subumanas às quais as populações da colônia francesa, do Maghreb, estavam submetidas à fome e às doenças. Além disso, dentro do campo religioso, o livro narra a fundação de três institutos para produzir melhores condições de vida

⁹ Deve-se ter cuidado ao considerar que as populações islamizadas do norte da África, como os falantes das línguas Berberes, teriam perdido suas línguas.

a essas populações, por meio de escolas-orfanatos e hospitais. Tentaram instituir esses espaços no interior, todavia os primeiros deles foram realizados angariando fundos católicos e civis para a manutenção dos missionários e o resgate de escravos via compras; já os hospitais, na Rhodésia, começaram a aparecer na década de 1910, pelas dificuldades de construção e de recebimento de materiais específicos. Foi necessário contentar-se com dispensários de medicamentos, nos postos sem uma estrutura própria.

Igualmente importantes foram os trabalhos de Aylward Shorter, antropólogo do SOAS, *School of Oriental and African Studies*, Inglaterra. Ele desenvolveu uma pesquisa de cunho etnográfico histórico a respeito dos Missionários da África, o que resultou em uma trilogia, abarcando desde a formação do instituto, quando foi enviada a primeira caravana ao interior da África, até a II Grande Guerra Mundial. Foram utilizados, nesta pesquisa, apenas os dois primeiros volumes. O primeiro volume, editado pela Orbis, em 2006, chama-se *Cross and Flag in África, the “White Fathers” during the Colonial scramble (1892 – 1914)*; e trata da relação dos Missionários da África, *White Fathers*, e da grande divisão do território africano, feita pelos europeus entre 1892 e 1914, período no qual os missionários começaram a entender a diversidade cultural e linguística da África e as reais condições que teriam que enfrentar para catequizar as populações do interior do continente. No segundo trabalho, *African recruits and missionary conscripts, 2007*, Shorter descreve como a I Grande Guerra Mundial modificou o cotidiano africano, assim como o europeu, e coloca como figura ícone o primeiro Superior Geral, sucessor de Charles Lavigerie, Monsenhor Leon Livinhac. Nesse sentido, os trabalhos de Aylward Shorter, por uma posição “desde dentro”, trazem dados para contribuir com a historiografia da África presente nos arquivos do instituto. Com seu foco missionário e etnográfico, seus livros apresentam indícios de sua proposição de evangelização cristã. Para ele, a prática cristã seria eficaz desde que houvesse uma fidelidade dupla: ao universalismo católico e à cultura de cada população.

O trabalho do Padre missionário Karel Hannecart, *‘Intrepid sowers’: from Nyasa to Fort Jameson, 1889-1949, some historical notes, 1991*, retrata as dinâmicas internas e externas do instituto sobre o desenvolvimento dos vicariatos da Zâmbia e do Malauí, a partir do denominado Vicariato do Niassa. Ilustrando com mapas, gráficos e fotos, o autor procura demonstrar os eventos com os quais os missionários tiveram que lidar para efetivar o expansionismo católico: o desconhecimento dos atores eclesiástico sobre as populações locais e sua língua, a relação com os administradores coloniais, os conflitos entre os missionários e seus superiores, as doenças, as mortes e as construções de casas e igrejas. Seguindo um princípio parecido com a de Hannecart, porém com uma historicidade mais estruturada, o

Padre missionário Hugo Hinfelaar escreveu em *History of the Catholic Church in Zambia, 1895-1995*, 2004, a respeito da instalação da Igreja Católica Romana na Zâmbia a partir das ações pastorais dos Missionários da África, das relações com as autoridades coloniais, bem como da chegada de outros institutos católicos até o clero local assumir plenamente a direção do catolicismo. Também esse mesmo padre fez uma biografia do bispo holandês Jan van Sambeek, *Footsteps on the Sands of Time: a life of Bishop Jan van Sambeek*, 2007, a pedido do instituto, para tecer o número 8 da série histórica do instituto. Este último livro parece ter como interlocutores, como o de Hannecart, principalmente membros das circunscrições de seu grupo missionário, e não um público laico ou acadêmico. Afirmamos isso, comparando os livros de Hinfelaar (2007) e de Hannecart (1991) com os outros livros dos missionários, François Renault (1971a; 1971b) e Hinfelaar (2004) sobre a forma com a qual os conflitos entre os missionários são apresentados: o primeiro grupo parece ter menor vigilância ou controle sobre a apresentação dos conflitos entre os missionários, com traços de personalidade, isto é, confrontos entre clérigos de carne e osso; o segundo grupo, por se dirigir ao público externo, há um tom mais acadêmico aos conflitos, quer por falar em nome do catolicismo, no caso de Hinfelaar (2004), quer pela historicidade de Renault (1971a; 1971b). Também devemos frisar que a biografia de Charles Lavigerie, escrita por François Renault (1992) e os trabalhos de Aylward Shorter (2006; 2007) sobre os Missionários da África, poderiam ser interpretados por categorias tanto de personalidade quanto de impessoalidade, revelando conflitos, fracassos e conquistas vivenciados pelos missionários, sem, no entanto, retirar deles a ênfase da realização do catolicismo no interior da África e no Maghreb.

Outra fonte que utilizamos foi a Catholic Encyclopedia, para esclarecermos os termos eclesiásticos ao longo da pesquisa. Inicialmente, essa enciclopédia foi publicada em 1907 nos EUA, por Robert Appleton Company, ficando conhecida como *Original Catholic Encyclopedia*. Mantendo o propósito de ser uma referência sobre o catolicismo (normas, história, tratados etc.), durante a visita do papa João Paulo II aos EUA, em 1993, um jovem católico, Kevin Knight decidiu desenvolver um projeto para disponibilizar na versão digital a enciclopédia reeditada em 1913. Assim Knight criou o sítio virtual *New Advent*, disponibilizando, desde 1995, a *Catholic Encyclopedia* (2012).

Em consideração à definição da dinâmica das fronteiras eclesiásticas, a seguir, foi constituído um capítulo que se debruça sobre a tendência de hegemonia e homogenia da Igreja Católica Romana que se reproduz no instituto dos Missionários da África e, diferentemente das igrejas reformistas não germinavam grupos religiosos independentes mas vinculares.

2. A noção de homogeneidade do catolicismo romano

À medida que buscávamos entender o espaço eclesiástico como uma cultura fronteira ou de contraste, lendo os trabalhos de Barth (1990, 2000, 2003) sobre fronteiras culturais, percebemos haver uma possibilidade interpretativa do catolicismo pelas tensões de suas narrativas. Em busca de hegemonia de seu poder, as estratégias que a Igreja Católica usou no século XIX e XX resguardou sua hierocracia, como Igreja verdadeira e herdeira direta de Jesus Cristo (WEBER, 1947; 2004). Os papados tiveram forças para criar novos dispositivos de hegemonia e homogeneidade sobre seus atores mesmo sofrendo pressões dos eventos que se confundiram com o desenvolvimento do próprio Ocidente. Por isso, a hierocracia desdobrada em diferentes setores teria conseguido defender seu monopólio, internamente, por uma força centrípeta localizada nos papados. O poder de sua atração dependia da distribuição dessa força por diferentes setores hierarquizados, desde que o papado mantivesse para si a capacidade para a nomeação de seus atores. Além disso, a visibilidade do poder distribuído era percebida pela posição ocupada, mais do que pelo ocupante, porque a autoridade da impessoalidade da Igreja seria mantida por uma rede de relações invisíveis, planejada pela ação divina. Logo, a noção de homogeneidade do domínio eclesiástico sobressai à sua historicidade, pois, para seus atores, Deus seria a fonte do papado.

Esse poder convergente do papado foi eficiente a ponto de todos os níveis hierárquicos internos reproduzi-lo em outros centros de convergência religiosa, formando constelações de classificações como em um sistema orbital ao redor do papado. Dessa forma, consideramos o papado como sendo o centro orbital de diferentes setores e diferentes níveis hierárquicos que produziram ideias e práticas conforme sua funcionalidade, próximos ao que Barth (2000) denominou de constelações de categorizações; visto que, embora haja disputas para a nomeação de posições e tensões relativas à governança católica, todos os atores reconhecem-se como católicos por serem atraídos pela força simbólica dessa legitimidade:

[...] O que surpreende não é a existência de alguns atores que não entram nessas categorias, e de determinadas regiões do mundo onde os indivíduos não tendem a classificar-se inteiramente dessa forma, mas o fato de que as variações tendem a se reagrupar em constelações. Assim, podemos apenas não ao aperfeiçoamento de uma tipologia, mas ao descobrimento dos processos que acarretam tais reagrupamentos. [...] (p. 215).

As proscricções da vida eclesiástica matizavam lugares, indivíduos e atitudes do mundo lá fora, como distante da vontade divina. O caráter proibitivo da vida desses atores, em vez de

designar ausência de experiência pessoal, dava mais destaque às possibilidades de realização individual na cadeia hierárquica. Nesse sentido, a escolha do jovem à vida missionária reproduzia a força católica caracterizada por heroísmo, pois o chamado era um traço da vontade da divindade, então a correspondência a esse chamado aperfeiçoava no jovem um traço sobrenatural, como algo a ser preservado a qualquer custo e, se alguma coisa o impulsionasse para se afastar desse traço para realizar os apelos mundanos, isso significaria uma rejeição pessoal à vontade do criador, aquele que detinha o poder sobre sua vida e sobre o destino de sua alma no *post-mortem*. Porém, a partir de sua aceitação como candidato à vida missionária pelo instituto, apenas esses atores religiosos — os profissionais do divino, como dirá Weber (2004) — teriam a capacidade de discernir a vontade divina para definir se o candidato poderia ou não seguir a formação. O chamado deixava de ser um benefício divino ao candidato, para se tornar uma disposição a ser lapidada pelo instituto.

Nesses termos, o papado de Pio XI reforça na *Casti connubii*, 31 de dezembro de 1930, entre a população católica o benefício da santidade que os pais deveriam cultivar na educação de seus filhos, a devoção à Igreja, isto é, a realização dos anseios quando pertencentes ao ego institucional:

14. Os pais cristãos compreenderão, além disso, que não são destinados só a propagar e conservar na terra o gênero humano e não só também a formar quaisquer adoradores do verdadeiro Deus, mas a dar filhos à Igreja, a procriar concidadãos dos santos e familiares de Deus (Ef 2, 19), a fim de que o povo dedicado ao culto do nosso Deus e Salvador cresça cada vez mais, de dia para dia. E, embora os cônjuges cristãos, conquanto sejam santificados eles próprios, não possam transmitir a sua santificação aos filhos, porque a geração natural da vida se tornou, ao contrário, caminho de morte, pelo qual passa à prole o pecado original, eles participam, todavia, de algum modo, da condição da primeira união no paraíso terrestre, cabendo-lhes oferecer a sua prole à Igreja, a fim de que esta mãe fecundíssima de filhos de Deus a regenere pela água purificadora do batismo para a justiça sobrenatural e a torne prole de membros de Cristo, participantes da glória, à qual todos aspiramos do íntimo do coração.¹⁰

A realização desses anseios eclesiásticos sobre a população externa explicava-se em concordância com as circunscrições que sistematizavam seus centros hierárquicos, a posição das autoridades e as causas sobrenaturais da burocracia, como a seguir veremos.

¹⁰ Versão online do sítio virtual permanencia.org.br.

A análise da ligação afetiva entre os Missionários da África deve proceder de sua inserção nos centros eclesiais, que funcionavam¹¹ hierarquicamente a partir de espaços administrativos, nos quais o sentimento de pertencimento ao ego institucional era gerado. Nesse sentido, as circunscrições produziram-se, em torno e abaixo dos papados, para criar fronteiras com o mundo laico e legitimar as ações delineantes da fé católica. Esse sentimento identitário no interior das circunscrições era articulado pela força centrípeta operante de seus esquemas culturais, isto é, um eu relativo (GEERTZ, 2009), como iremos apresentar abaixo:

- a) Primeiramente, a circunscrição mais ampla da Igreja naturalizada em torno e abaixo de relações hierárquicas representava a distinção do poder divino em relação à vida mundana. Esse poder era marcado pela centralidade dos papados para a eficácia dos rituais e sua documentação era escrita oficialmente em latim, legitimando, pelo órgão romano da *Propaganda Fide*¹², as ações católicas em territórios dominados por Coroas não católicas. Eram geradas nesse setor as bulas, encíclicas, aprovações de constituições de todos os institutos, territórios eclesiais e nomeações para cargos eclesiais católicos;
- b) A circunscrição do instituto era e deveria ser assimilada pela primeira, tendo na figura de Charles Lavigerie e dos superiores gerais a reprodução da estrutura eclesial do papado e de seus procedimentos hierárquicos. Francês era a língua oficial do instituto para a comunicação entre seus membros¹³, assim como para a emissão de seus documentos, com inclusão de termos, expressões e trechos de textos sagrados em latim. Os superiores emitiam cartas para determinadas missões, cartas circulares para as casas do instituto, além de nomear os padres e irmãos para os postos. Era de responsabilidade dos superiores do instituto a salvaguarda de seus preceitos e normas, que deveriam ser ensinados durante a formação eclesial dos padres, dos irmãos e das irmãs. Ainda que pudesse haver a presença de candidatos ao sacerdócio e à fraternidade em uma mesma casa de formação, imputava-se uma distinção, pelo menos no noviciado, durante a recreação, os estudos e o dormitório entre esses atores, para reforçar a centralidade burocrática católica, já que, hierarquicamente, o superior

¹¹ Pelo enfoque de nossa pesquisa, trabalharemos com o tempo verbal no passado, embora algumas estruturas não tenham mudado, mas outras sim.

¹² Mais adiante explicaremos a instituição da *Propaganda Fide* no funcionamento burocrático católico.

¹³ Como resultado da I Grande Guerra Mundial os clérigos alemães se tornaram um problema das circunscrições eclesiais, limitando sua circulação entre os países europeus e africanos. Por isso, foram criadas duas circunscrições para alemães para a África Central, Tukuyu, na Tanzânia, e Luangwa, na Zâmbia. Um dos efeitos foi a língua alemã se tornar predominante para a comunicação entre membros e em seus documentos (SHORTER, 2007).

dos candidatos à fraternidade estava subordinado ao superior dos aspirantes ao sacerdócio (SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE, 1933, artigo 159). Também fazia parte dessa circunscrição o Conselho Superior, para regulamentar o direcionamento das ações de todos os vicariatos e adaptar as constituições conforme o desenvolvimento do instituto;

- c) derivados da segunda circunscrição estavam os territórios eclesiásticos africanos dirigidos por um missionário da África com atributos de bispo. Esse poder legitimava o catolicismo dos postos missionários e do cotidiano africano. Os relatórios e cartas dessas circunscrições eram escritos em língua francesa. Além disso, nessa circunscrição era comum a utilização da língua de uma população mais próxima ou dominante regionalmente, porém sem ser convertida em documentos eclesiásticos ou oficiais, salvo quando eram escritos para os chefes africanos, como foi o caso de *Icalo ca Mpanda* (O país de Mpanda), 1992, escrito por Louis Oger em *Chibemba* e inglês — é mister frisar que, dentro de um determinado território eclesiástico, tipo o vicariato, havia diferentes populações tributárias de grupos dominantes, apresentando uma grande variedade linguística. Os bispos faziam relatórios anuais dos postos em seus territórios: pro-vicariatos, vicariatos; prefeituras apostólicas e *Missio sui juris* para os superiores na sede do instituto, Maison-Cairrée, Argélia, o quartel general do instituto. Para seus subalternos, quando não podia visitá-los e transmitir as próprias decisões ou as dos superiores, enviava cartas por mensageiros africanos ou coloniais;
- d) por fim, no interior das circunscrições dos territórios eclesiásticos, estavam os postos missionários, que representavam a totalidade do catolicismo para as populações locais. Tais postos eram gerenciados pelo padre superior da comunidade dos missionários, que mantinha a comunicação com seus superiores em francês, mas sumamente a língua local do poder nativo dominante deveria ser hegemônica para a comunicação dos missionários com a população leiga. Era de responsabilidade do superior dos postos, mesmo que ele não fosse o próprio autor, a escrita de cartas e diários, enviados de início à Maison-Cairrée e a seus superiores dos vicariatos.

Em suma, a naturalização dos poderes era reproduzida em torno e abaixo dessas circunscrições elevadas da Eclésia e, em dependência a ela, os missionários respondiam aos poderes coloniais. Porém em situações de guerra, essa sobreposição do mundo religioso sobre o mundo humano deixava de ocorrer e o vínculo nacionalista exigia dos clérigos se tornarem soldados e combater, inclusive, populações da mesma nacionalidade que a de companheiros

de instituto, ou como eles se definiam *confrères* (SHORTER, 2007). Quanto ao respeito pelo poder dos chefes nativos, existia um reconhecimento eclesiástico de sua eficácia sobre os súditos nativos, sem os missionários se posicionarem como tais. Estrategicamente, até mesmo em relação aos representantes dos poderes coloniais, o reconhecimento feito pelos clérigos era o de sua inscrição política, de permissão às suas atividades missionárias ou de resolução de conflitos com os reformistas e com chefes locais.

Por isso, o conflito entre os interesses enfrentados pelos missionários, relativo aos centros eclesiásticos e as fronteiras com o mundo lá de fora, devia ser avaliado dentro das circunscrições apontadas acima, de acordo com a permeabilidade dessas fronteiras diante do poder civil sobre certos eventos, podendo ocorrer pela aceitação parcial de traços estrangeiros ou de interesses afins (FEINSTEIN; DAJANI-DAOUDI, 2000; CUNHA, 2010). Nessa dinâmica, os poderes disponibilizavam escolhas aos atores nas circunscrições, não como algo exclusivamente pessoal, mas dependente das coordenadas possíveis a sua realização bem como às mudanças circunstanciais, ambas delineadas pelas estruturas simbólicas da Igreja romana. Assim, internamente, os interesses apresentados perante os contrastes referiram-se às possibilidades de traduzir traços das identidades a partir da de missionário católico, posto que, mesmo sua vida antes da entrada do instituto — nacionalidade, família, trabalho ou serviço militar — era interpretada a partir do chamado para a missão na África. Por isso, a noção de fronteira entre mundo lá fora e mundo eclesiástico era constantemente lembrada, também, pela narrativa do Evangelho do Apóstolo João, capítulo 17, versículos 14 a 17, em que Jesus, em apelo a Deus pedia proteção aos apóstolos, pois os estava enviando para evangelizar o mundo:

14. Dei-lhes a tua palavra, mas o mundo os odeia, porque eles não são do mundo, como também eu não sou do mundo. 15. Não peço que os tires do mundo, mas sim que os preserves do mal. 16. Eles não são do mundo, como também eu não sou do mundo. 17. Santifica-os pela verdade. A tua palavra é a verdade. 18. Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo. 19. Santifico-me por eles para que também eles sejam santificados pela verdade. (BÍBLIA SAGRADA DA CNBB, 2005, s/p).

2.1 A operacionalização católica: dinâmicas católicas para homogeneizar as circunscrições

Para Benedict Anderson (2008), entre os elementos das raízes culturais que implicavam a voluntariedade dos indivíduos para desejar se sacrificar estava a idealização da comunidade, estipulada pelo grupo, à correspondência entre a cosmologia religiosa e a história humana como indistinguíveis, uma temporalidade segundo a qual era igualada a gênese do mundo e a dos homens. Com efeito, a comunidade internacional dos Missionários da África assumia o papado como um império verdadeiro e supremo, acima de qualquer outro poder por sua função de aproximar o poder divino da vida humana. Por isso, as relações estabelecidas pelos clérigos com civis e chefes nativos pressupunham a superioridade dos interesses da Igreja Católica Romana sobre todas as questões. Outrossim, a ligação afetiva exercia-se por uma força centrípeta, que amalgamava a temporalidade e a espacialidade das circunscrições do poder eclesiástico no mundo, de forma absoluta, e produzia a certeza da sacralidade da hierarquia católica interpretada como a vontade divina.

No cenário da primeira circunscrição, que tem o papado como astro regulador do catolicismo, essa força da sacralidade era realizada por rituais uníssomos com outras comunidades católicas espalhadas pelo mundo, com procedimentos e momentos identificáveis tanto nos postos africanos quanto nas igrejas europeias. É relevante notar que, historicamente, a coordenação da posição católica no Ocidente, por meio do calendário ocidental, ter sido instituída, tal qual a conhecemos, sob o auspício do papado de Gregório XIII, 1582, que conseguiu naturalizar a compreensão do tempo pela conjunção da gênese do mundo e da humanidade segundo a lógica católica (ANDERSON, 2005), isto é, em consonância com a operacionalização de sua liturgia (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2010). Promulgada por Gregório XIII, a bula *Inter Gravissimas* coordenou o calendário anual pela temporalidade cristã que envolvia a tríade católica, tradição, doutrina e escrituras, exposta no breviário. O breviário contém orações, textos bíblicos, hagiografias e cânticos que, a partir do solstício, seccionam o ano em 5 períodos: Próprias das Estações, Ordinário, Saltério Semanal, Próprias dos Santos e Comum dos Santos, recitados todos os dias da semana de acordo com o tempo romano de 6 momentos de 3 horas cada, mais ou menos conforme as estações do ano. Essa estruturação temporal cristã, ordenada pelo solstício, tinha o ápice do ciclo anual no aniversário da ressurreição, desde o século I (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2010). No referido documento, os dois primeiros incisos apontam a autoridade atribuída ao papa pelo conselho dos padres e o problema do tempo definido em concordância com o breviário. Este

último aferia a necessidade de considerar duas partes: primeiro, os rituais realizados nos feriados públicos e dias de trabalho; segundo, concernente à festa da Páscoa e outras festas religiosas, de acordo com o movimento realizado pelo Sol e pela Lua. A representação do tempo e do espaço convergiam, homoganeamente, ao domínio do papado no Ocidente.

Pelo poder de sacralizar suas ações e suas normas, tornando-as incontestáveis, como manifestação da vontade divina, o dogma da infalibilidade papal, tratado na encíclica *Pater Aeternus*, de 1870, foi formalizado para reposicionar a orbe da autoridade da Igreja Católica para a humanidade, com a força do ultramontismo francês, sobre as contestações da República francesa e dos bispos galicanistas, opositores ao absolutismo papal. Como se o catolicismo fosse identificado à sua posição, em 1888, Leão XIII reforça a magnitude do poder social e espiritual da Igreja Católica, celebrando-a em seu jubileu sacerdotal:

4. For lifting up Our eyes towards the Church triumphant We have solemnly decreed and accorded on the one hand the supreme honour of the Saints; on the other the title of Blessed, to those Christian heroes, the examination of whose sublime virtues and miracles have been happily concluded according to due rights of law, so that the heavenly Jerusalem may be joined in a communion of the same joy with those who still pursue on earth the pilgrimage which is to lead them to God. (QUOD ANNIVERSARIUS, 1 de abril de 1888).

É por essa centralidade que Charles Lavigerie afirmou ser o mal do século XIX a insubordinação ou rejeição da autoridade do papa sobre o cotidiano do mundo laico. Com efeito, em um retiro de 1885, em Cartago, ele afirmou:

[...] Si jamais je manquais à mon devoir sur ce point essentiel, s'il m'arrivait de ne pas conformer ma conduite, je ne dis pas seulement aux ordres, mais aux moindres désirs du Souverain Pontife, ce jour-là faites-moi des reproches publics, et regardez-vous comme dégagés de tout lien d'obéissance envers moi. (1927, p. 412).

Com efeito, pela feitura do cardinalato de Charles Lavigerie, Leão XIII, sucessor de Pio IX, apoiador do projeto expansionista católico, o fundador dos Missionários da África justificou seu poder a seus fâmulos posicionando-os ao redor da soberania do pontífice, em 1885:

A Notre Saint-Père le Pape Léon XIII on affecte insolemment d'opposer sans cesse les souverains d'autrefois, c'est-à-dire ceux de Pie IX, de sainte mémoire, comme entre ces deux Pontifes, et comme si Léon XIII n'avait pas le droit et le pouvoir de gouverner l'Eglise, dans la plénitude de sa

liberté, selon le lumières qu'il reçoit de Dieu. Il faut soit bien que ce sont là des choses sur les quelles, ni vous, ni moi, nous ne pouvons entendre raillerie. Notre obligation première est de tenir tous no inférieurs dans le respect le plus absolu du Souverain Pontife, quel qu'il soit et quoi qu'il dice. C'est la règle essentielle de votre petite Société, c'est la mienne, et tant que je vivrai je la maintiendrai. (1927, p. 334).

Reproduzindo a atração de tal órbita, também para o superior geral, León Livinhac (1960) — eleito pelo conselho superior e pela força da escolha de Lavigerie — Leão XIII tornara-se o modelo de força divina sobre a Terra, fato este descrito em sua carta 13, de 1902, dirigida a todos os *confrères*:

Saint Léon est resté célèbre dans l'histoire pour son triomphe sur le fameux Attila. Le *Fléau* de Dieu s'apprêtait à fondre sur Rome avec ses hordes altérées de sang. Léon va au-devant de lui sans autre escorte que le gouverneur de Rome, un personnage consulaire et quelques-uns de ses prêtres. Il l'aborde avec une majestueuse douceur et le conjure de renoncer à ses projets homicides et de retourner sur ses pas. Le lion féroce, resté jusque-là indomptable, est soudain changé en agneau timide, et il obéit docilement à l'homme de Dieu. (p. 37)

Mais adiante, o superior demonstrou a relação que o instituto tem com a *Propaganda Fide*:

[...] Mon départ pour Zanzibar était fixé au 10 mai, quand une lettre de Rome est venue m'obliger à remettre une visite que j'ai tant à coeur. S.E. le Cardinal Préfet de la Propaganda et S.E. le Cardinal Rampolla, notre si dévoué Protecteur, m'on fait dire que je ne pouvais entreprendre un si long voyage, tant que nous ne saurions pas ce que va devenir en France notre Société. J'ai fait observer respectueusement que mon éloignement ne nuirait en rien au succès des démarches faites pour obtenir l'autorisation légale. Leurs Eminences, en particulier le Cardinal Protecteur, n'ont pas voulu revenir sur leur décision. Il ne me reste qu'à me conformer à la volonté de ceux qui sont pour nous la voix du Pape, c'est-ta-dire la voix de Dieu. (p.38).

Essa relação hierárquica é clara para o bom funcionamento do instituto, isto é, ela trouxe benefícios econômicos — para manter seus missionários na África — e políticos — para ter a visibilidade adequada aos interesses de Leão XIII — de tal forma que o denominado Protetor do instituto, Cardeal Rampolla, Secretário do Estado do Vaticano, transmitia o caminho a ser tomado por Livinhac. Tal relação de proximidade entre Cardeal Rampolla e os

Missionários da África adveio da relação do primeiro com Charles Lavigerie; por isso, após a morte do fundador, Cardeal Rampolla era a proximidade papal para o instituto¹⁴.

A fronteira das circunscrições excluía dos profanos, bem como dos leigos, o acesso aos bens simbólicos e materiais da salvação, conquanto seu monopólio fosse assegurado pelos excluídos com certa gratidão aos resíduos simbólicos ofertados fora dos esquemas da circunscrição eclesiástica (WEBER, 1947; BOURDIEU, 1990). Para a ortodoxia da Igreja aquilo que escapava à gravitação de seu campo era ausente de laços divinos, haja vista até a posição periférica do leigo¹⁵, aberto às vicissitudes do mundo: protestantismo, franco-maçonaria, comunismo, educação laica e outras. No documento *Divini Redemptoris*, Pio XI, em 1937, manifestou a universalidade pretendida pelo catolicismo:

26. E antes de mais nada importa observar que acima de todas as demais realidades, está o sumo, único e supremo Espírito, Deus, Criador onipotente de todo o universo, Juiz sapientíssimo e justíssimo de todos os homens. Este Ser supremo, que é Deus, é a refutação e condenação mais absoluta das impudentes e mentirosas falsidades do comunismo. E na verdade, não é porque os homens creem em Deus, que Deus existe; mas porque Deus existe realmente, por isso creem nele e lhe dirigem as suas súplicas todos quantos não cerram pertinazmente os olhos do espírito à luz da verdade. (VATICAN, 2010).

Em resposta ao comunismo, a Igreja acumulou resíduos culturais (KIM, 2004) e remodelou seu discurso para um matiz social — incluindo discussões sobre salário, condições humanas precárias de sobrevivência, responsabilidade dos governantes sobre sua população — como se a resolução dos problemas sociais sempre estivesse subtraída pela doutrina da Igreja, de acordo com os novos discursos ocidentais *Qui pluribus* (1846), *Rerum Novarum* (1891) e *Quadragesimo anno* (1931).

¹⁴ O Cardeal Rampolla (1843-1913), de origem nobre, havia seguido a carreira eclesiástica a ponto de pôr sua ação política interna e externa, nas questões entre as potências europeias, como Espanha, França e Alemanha, um diplomata eclesiástico. Ademais, sua proximidade com Leão XIII, o fez ser cotado para assumir o papado. Porém isso não ocorreu pela oposição de cardeais austríacos em sua eleição. Léon Livinhac, lembrando a importância do cardeal para seus missionários, manifestou sua afeição ao cardeal em uma longa carta, 33, em 22 de janeiro de 1914, no mês seguinte a sua morte, definindo-o de *Protecteur de notre Société* (1960, p. 124-134).

¹⁵ Mesmo durante o Concílio Vaticano II ou XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, 1962-1965, foi mantido o caráter de superioridade da posição clerical em relação aos leigos. No Decreto *Perfectae Caritatis* (*sobre a conveniente renovação da vida religiosa*), promulgada por Paulo VI, em 1965, estava claro a proximidade da perfeição daquele que estava na posição clerical, no início do segundo parágrafo:

Logo desde os princípios da Igreja, houve homens e mulheres, que pela prática dos conselhos evangélicos procuraram seguir Cristo com maior liberdade e imitá-lo mais de perto, consagrando, cada um a seu modo, a própria vida a Deus. Muitos deles, movidos pelo Espírito Santo, levaram vida solitária ou fundaram famílias religiosas, que depois a Igreja de boa vontade acolheu e aprovou com a sua autoridade.

A partir do trabalho de Bourdieu (1990; 1992; 2007; 2008), segundo o conceito de *habitus*, podemos compreender esse contexto religioso no qual o chamado à vida missionária foi iniciado por uma história particular de resposta ao apelo divino, comunicado pelos atores religiosos e legitimado pelas disposições eclesiásticas: um “sistema de disposições adquiridas na relação com um determinado campo, (sic) torna-se eficiente, operante, quando encontra as condições de sua eficácia, isto é, condições idênticas ou análogas àquelas de que ele é produto” (BOURDIEU, 1990, p. 130) que “enquanto estruturas estruturadas e estruturantes constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de atores” (BOURDIEU, 2007, p. 191). Novamente, essas disposições constituem um sistema cultural que geralmente é referida por sua força congregante de manifestações católicas, reproduzidas a partir da relação formativa do missionário na distante África com seu instituto e pelo qual seus atores necessitam refletir, discutir e reproduzir os vínculos ao papado¹⁶. Portanto, o *habitus* integra a abrangência de disposições do catolicismo, estruturando a reprodução e a legitimação deste agir religioso em sua expansão africana, para construir novas classificações simbólicas a serem perpetuadas entre as populações ao sul do Lago Tanganyika. As espacialidades utilizadas pelos membros eclesiásticos, padres, irmãos e irmãs, possibilitaram delinear as circunscrições no qual os escritos refletiam os esquemas culturais da Eclésia, instrumentalizando-os a compreender traços da alteridade africana e, assim, poder convertê-la ao reino divino, prescrevendo um pacto católico (cf. BOURDIEU, 2007). Também, as narrativas sobre essa alteridade determinavam o descompasso entre os traços pertencentes à espacialidade do “mundo lá fora”, em contraposição aos traços pertencentes ao “nós”, criando novas fronteiras identitárias. Essa composição cultural da fronteira é entendida por aquilo que seus membros compactuam,

[...] a dicotomização que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupo étnico, implica o reconhecimento de limitações quanto às formas de compreensão compartilhadas, de diferenças nos critérios para julgamento de valor e de performance, bem como uma restrição da interação àqueles setores em que se pressupõe haver compreensão comum e interesses mútuos. (BARTH, 2000, p. 34).

Essa fronteira cultural é compreensível à medida que o *habitus* bourdieuano é tomado como uma categoria compreensível e estruturante de disposições culturais para a interação

¹⁶ Usaremos os termos papado, Santa Sé (Santo Trono) e Cúria Romana como sinônimos para localizar o poder administrativo, político e espiritual do catolicismo romano.

dos atores no interior africano, auxiliando-nos a observar a dinâmica cultural identificadora de traços de familiaridade no africano, tratado como um tipo genérico, como um filho e filha de deus, isto é, próximos à trajetória pessoal dos civilizados e, por isso, anterior ao propósito da missão católica, já que pertencentes à categoria da humanidade. Os conflitos de interesse no instituto não deveriam ascender ao sobrepeso das circunscrições, pois o missionário era aquele que era formado para abnegar de sua vontade em prol da decisão de seu superior. Porém a convivência entre missionário e zambiano criou aberturas na fronteira cultural — nós e o mundo lá fora — por vínculos de amizade assimétrica, porque, ainda com a proximidade afetiva, os planos simbólicos entre missionário e Bemba, ou qualquer nativo, eram predeterminados pela posição de salvação das almas no campo católico, a alteridade a ser dirimida.

Esclarecendo a lógica afetiva entre missionário e zambiano, a amizade assimétrica propiciava às fronteiras se tornarem permeáveis, podendo ser geradas por necessidades correspondidas entre ambos, como dificuldades iniciais de aprendizagem da língua, situações de risco de morte e diálogos cotidianos. A intensidade dessa amizade assimétrica divergia da relação com autoridades coloniais ou outra qualquer que não pressupunha a dependência espiritual com o missionário. Por isso, depois de minimizado o choque da presença dos missionários entre os africanos e serem fixados interesses mútuos, o missionário manifestava certa indignação contra ordem superior de transferência para outro posto, já que alguns traços, como o domínio mútuo da língua, ajustavam os planos; mas para manter sua identidade missionária, submetia-se a essa decisão por ser a obediência um dos pilares internos do instituto.

Em agosto de 1902, no Diário de Santa Maria de Kalungwishi¹⁷, o diarista retratou a remoção do posto para Kilubula (Chilubula), vez que o superior do vicariato, Mgr. Dupont, considerava inviável continuar o investimento católico na região, pela resistência do chefe local, Luali, além de buscar combater a expansão reformista em Bangweolo, que contava com uma numerosa população, pelo envio de seus missionários:

8th Fr Boisselier turns up suddenly at Santa Maria. He left Fr Monneraye at Lubwe who has to see it that the station is emptied and everything taken to Kilubula, for Lubwe mission is closed down. Bro Gabriel stayed at Kishimba for his annual retreat. Fr Boisselier left Lubwe against his own will and personal feelings, out of obedience, for he is convinced that the station is just

¹⁷ Para nos referirmos aos diários dos postos, adotamos a estratégia, para especificar a narrativa de um determinado local, como Diário com a letra <d> maiúscula, sendo acompanhado da referida data em que foi escrita a entrada do respectivo dia.

shut down just when it was taken off the ground. Eighty young men were busy preparing their garden for next year's crop. Several villages were preparing to move towards the missionaries wherever they would ultimately settle down. We have now to tell those people to forget what we told them, that we can no longer live among them, that we have to go away. That is very hard to the missionaries.

11th Fr Louveau leaves Santa Maria together with Bro Wilfrid. Both are on the way to Kilubula first. Useless to say that the Superior of Santa Maria is very much regretted by all, because he had managed to win over the affection of all, great and small. They feared him as a chief, but loved him as a father. He leaves him behind enough traces of his short stay to be remembered for a long time, even if no statue is erected in his honour.¹⁸

Não é tão difícil perceber que a historicidade do expansionismo católico teve a ação dos catequistas nativos um instrumento de reprodução e divulgação católica importante (RAPPORT ANNUELS, 1926). Os diários trazem situações cotidianas sobre construções, trabalhos em horta, caças, alimentação, visitas de coletores de impostos e superiores, bem como manifestações do ambiente denunciando um ataque de feras, acusações de bruxaria ou rumores das intenções dos chefes locais. Quer como responsáveis por determinadas ações — auxílio nas construções, plantio de alimentos, cozimento, condução e proteção dos viajantes — quer nos relatos cotidianos — rumores, contendas e informações a respeito do que acontecia nas negociações sociais dos vilarejos — os nativos estão em constante interação com os missionários. Se a importância deles nos diários era em decorrência de sua relação com os missionários, por outro lado, sua importância era vital para a manutenção, sustento e auxílio dos missionários em todos os postos, além do motivo primeiro da presença católica ali.

As fronteiras entre o mundo dos atores religiosos e o mundo lá fora devem ser presumidas dessa dinâmica de conflitos em que os missionários circunfundiam-se ao catolicismo da mesma maneira que, afetivamente, partilhavam da vida dos nativos, desde rituais de nascimentos até de funerais, disposições cotidianas da duplicidade de clericalismo e

¹⁸ Dia 8. Pe. Boisselier apareceu repentinamente em Santa Maria. Ele deixou Pe. Monneraye em Lubwe que deve olhar por tudo até que a estação esteja vazia e tudo tenha sido levado para Kilubula, pois a missão de Lubwe fora fechada. Irmão Gabriel ficou em Kishimba para seu retiro anual. Pe. Boisselier deixou Lubwe contra sua vontade e sentimentos pessoais, seguindo a obediência, pois ele está convencido de que a estação foi fechada justamente quando estava decolando. Oitenta jovens estavam ocupados preparando a horta para a colheita do próximo ano. Vários vilarejos estavam se preparando para se mudar para qualquer lugar em que os missionários finalmente se estabelecessem. Agora temos que dizer a essas pessoas para esquecer o que dissemos a eles, não podendo mais viver entre eles, pois temos que partir. Isto é muito difícil para os missionários.

Dia 11. Pe. Louveau deixou Santa Maria junto com Irmão Wilfrid. Ambos estão a caminho de Kilubula primeiro. Não é preciso dizer que o Superior de Santa Maria é quem mais se arrependeu dentre todos, porque ele conseguiu conquistar a afeição de todos, grandes e pequenos. Eles o temiam como um chefe, mas o amavam como um pai. Ele deixa para trás muitos traços de sua curta estadia para ser lembrados por muito tempo, mesmo que estátua alguma tenha sido erigida em sua honra.

amizade assimétrica¹⁹. Se, em alguns momentos, traços de distinção eram reduzidos a ponto de gerar sua permeabilidade nas circunscrições, em outros, traços da cultura eclesiástica eram protegidos da confrontação e modificação (BARTH, 2000; FEINSTEIN; DAJANI-DAOUDI, 2000).

2.2 Produção burocrática missionária

A dinâmica cultural do catolicismo a ser observada na África Central era a reprodução do poder do papado em termos de estrutura hierárquica, poder de negociação com as Coroas e condições financeiras para sustentar as missões durante um período considerável. Como parte interna das fronteiras eclesiásticas, o instituto de Lavigerie foi sendo configurado a partir das disposições legitimadas por Roma, posto que Charles Lavigerie obteve significativas posições de destaque — nomeações no Oriente Médio, bispado, arcebispado até o cardinalato. Assim, ao caracterizar a dinâmica dessas disposições, às quais o instituto se vinculava para efetivar sua identidade específica, é observada a tensão entre os interesses do instituto e as práticas efetivadas nos postos do interior africano, quando os missionários tinham que adaptar a pretensão da universalidade romana ao que era assimilado pelas populações sob o domínio dos Babemba²⁰, região esta que denominamos de Bembalândia.

Os Babemba serão apresentados em sua interação com os missionários, embora nos diários não houvesse uma preocupação *per se* em discriminar os grupos locais. Além disso, como foi demonstrado na introdução sobre o conjunto de narrativas missionárias, os Babemba haviam se tornado o tipo ideal de nativos, modelo para a classificação dos demais. Por isso, a utilização da lenda migratória dos Babemba, mitificada pela história da expansão do império Lunda-Luba, pôde caracterizar seu domínio simbólico a partir da relação de determinados clãs: a descrição sobre os Babemba apresentou traços primordiais operantes que escaparam à análise das categorias cristãs; esses traços podem ser encontrados em diferentes grupos da África Central, reforçando a hipótese de Owen Kalinga (1985), na mesma linha de Comaroff

¹⁹ Em vários momentos no seminário eu escutava dos superiores a respeito desses conflitos de fronteira de forma aberta, que, segundo relatado, alguns missionários decidiam tirar do sustento dos postos, tanto na forma de dinheiro quanto de alimentos, para partilhar com os moradores locais, outros tirando de sua herança familiar para construir benfeitorias no vilarejo como açudes, pontes e compra de medicamentos para serem distribuídos. Essas ações geravam certas inconveniências no trato local em que esse tipo de missionário-benfeitor desenvolvia interações menos assimétricas com os locais do que os de atitudes reconhecidamente mais clericais, isto é, de maior visibilidade dessas fronteiras.

²⁰ Adotamos Babemba para identificar a população Bemba, bem como ser o termo mais usual na Zâmbia para se referir a essa população (*Bemba people* ou *Babemba*). (Ver apêndice sobre essa discussão).

e Comaroff (1992), de o cristianismo e a modernidade como no caso dos reformistas holandeses, *boers*, criar o nativo modelar, como então teria acontecido com os Babemba.

De uma forma contrastiva com os diários dos exploradores que geraram notoriedade ao seu autor, quando estávamos fazendo a coleta de dados nos arquivos, buscamos conhecer a autoria dos diários dos postos missionários. Assim, perguntamos ao padre François Richard, responsável pelo FENZA em 2009, onde poderiam ser encontrados os nomes dos missionários, padres ou irmãos, responsáveis pela confecção dos diários em cada posto, já que não havia qualquer menção à autoria nos arquivos. Padre François afirmou que a prática era a de ser um missionário disponível ou presente naquele dia ou algum deles que havia sido designado em um momento ou outro, sem haver uma preocupação *per se* de quem deveria ser. Nesse sentido, não havia uma nomeação eclesiástica para essa função ou até poderíamos dizer ser uma ação eclesiástica burocrática, sem estar conectada a um cargo específico. Conforme a situação dos missionários nos postos, por exemplo, em viagem nas *outstations*, em retiros ou doentes, outro missionário assumia a tarefa. Generalizamos ser um missionário, para evitar o risco de reproduzir equívocos quanto à competência dos padres sobre os irmãos, tendo em vista a prioridade da formação acadêmica para os padres, e técnica, para os irmãos. Por isso passamos a investigar os diários como uma das funções do posto, enfatizando a narrativa da comunidade, então, buscando legitimar a reprodução da autoridade eclesiástica (BOURDIEU, 2007). Em contraposição à impessoalidade da autoria do missionário-escritor dos diários, que aqui denominamos de diarista, era enaltecida a pessoalidade da comunidade, com suas tensões e preocupações predominantes. Assim sendo, a autoria e a autoridade dos diários foram consideradas a partir das determinações de Lavigerie, segundo as quais todo posto deveria retratar a missão e tornar pessoal a vivência do catolicismo entre os africanos.

As narrativas dos postos eram feitas por eventos selecionados pelo diarista no dia. Por isso, há escritos sobre caçadas, doenças, confrontos políticos com os chefes locais, com os outros missionários cristãos (anglicanos e escoceses), com visitas de autoridades coloniais ou descrições de algum evento da população local, como brigas ou invasões. A escolha da forma e do conteúdo a serem relatados pelo diarista não seguiam um protocolo. A princípio, era um relato sobre algo ocorrido em um período de tempo e nem sempre era feito diariamente, como esperado por Lavigerie, porém eram apresentados eventos de um dia ou de uma semana ou até de um mês, pela disponibilidade e interesse daquele que o escrevia. Por esses saltos temporais, os diários apresentam hiatos que podem ser preenchidos pela contraposição com diários de outros postos, de documentos ou relatórios, se se tratar de uma questão pertinente aos interesses dos superiores próximos, padres superiores e bispos do vicariato, monsenhor ou

bispo, ou de seus dirigentes institucionais, Lavigerie, Livinhac e Birraux. Mas se for relativo às questões específicas às missões como fome, visitas das autoridades coloniais, de chefes ou de viagens de reconhecimento.

2.3 A reprodução do universalismo católico

Os missionários estabeleciam um vínculo afetivo com a instituição ao longo de sua formação, criando disposições identitárias centradas no catolicismo eclesiástico, ou seja, separando-os afetivamente do mundo laico como referência suprema. Assim os confrontos relativos à rotina dos postos e das *outstations* tinham como pano de fundo a tentativa de os missionários se imporem como referência hierocrática em um território dominado ora por poderes reformistas, ora por nativos.

O missionário ao celebrar uma missa, repetidas vezes, durante vários anos, traria certo conformismo com sua posição de condutor do ritual da missa, em função de catalisar e reproduzir o poder religioso. Mas a fronteira entre o realizar o ritual da missa com sua comunidade ou superiores e o fazer em uma capela pressupunha um desempenho diferente de acordo com os neófitos envolvidos. As diferenças entre esses setores apontavam para responsabilidades distintas.

[...] A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. [...]. (CUNHA, 2010, p. 237).

Entre os externos, o missionário se envolvia com ações pastorais, de orientação dos catequistas, de conflitos conjugais, de incentivo ao cumprimento da doutrina religiosa, da preparação de festas litúrgicas, da manutenção de capelas e estradas, sobre a averiguação de bruxarias e adultérios, da orientação quanto ao convívio com os cunhados que provocava temores e pressões nos casamentos, de sermões contra práticas consideradas nefastas (mwavi, benzimentos, etc.), assim como amizades assimétricas com os locais, participando de rituais de noivado, casamento, nascimento, caça, bem como consolando diante de mortes, prisões e assassinatos, conforme era permitido a sua posição de autoridade espiritual.

Já o convívio dos missionários entre si não havia somente a ênfase nas proscricções, mas a função de compartilhar as dificuldades do cotidiano externo relativo à conversão a qual os africanos resistiam, às oposições das autoridades coloniais e chefes, além disso, partilhar sobre as notícias recebidas por cartas dos familiares, sobre as orientações dos superiores, da permanência ou mudança de horários comunitários como refeições – café da manhã, almoço e jantar – e orações, podendo esta ser o ritual da missa ou a leitura do breviário (conjuntos de textos sagrados e orações), alocada antes do café, antes do almoço, ao final da tarde e antes do deitar. O companheirismo entre os missionários ecoava nas narrativas dos diários, mesmo sobre situações quando a missão claramente não estava progredindo, expressando a perda de um missionário enviado a outro posto ou algum deles desfalecendo por malária.

Citamos abaixo um caso de malária ocorrido com o padre superior, van Oost, do território do chefe Mponda, encontrado nos diários de Mponda-Mambwe (1891-1895), sendo cuidado por seus companheiros. O padre doente é apresentado pela qualidade de um homem cuja preocupação era mais com a execução de sua função do que com sua própria saúde. Durante nove dias, o evento, que tomou a atenção dos missionários do posto, foi seu estado de saúde, em razão de o referido padre, ao ser enviado para tal posto, ter demorado vários dias para chegar, devido à estação das chuvas, fato que, inclusive, obrigou-o a construir pontes, por estar ilhado em pântanos; depois, ao chegar ao posto, vinha sofrendo de ataques de malária há dias, e o caso foi se agravando até sua morte em 1895 aos 36 anos.

1 June 1892. Father Superior, who arrived here last March in the middle of the rainy season, had suffered a great deal from the rains during his journey. He never really recovered and remained unwell. Nevertheless, he works hard. Today he has a sudden attack of black-water fever. We hurry to give him the required first-aid in such illness, so terrible in this country. Unfortunately our dispensary is nearly empty and we lack the necessary medicines. We will make up by praying.

2 June 1892. The fever is down, but the black-water is worse. The Father realizes the seriousness of this case and asks for the sacrament of confession.

3 June 1892. During the night the fever went up again very high. Some injections of quinine brought it down. Our sick man suffered the whole day.

4 June 1893 (sic). The injections of quinine brought the fever down, but the sick man still passes black-water.

5 June 1892. Father Depaillat gave Father Superior the sacrament of the sick, because his condition worries us very much. He received the sacrament with a faith and devotion that moved us all deeply.

6 June 1892. The black-water diminishes slightly. Father Superior's state is improving.

7 June 1892. This morning the vomiting practically stopped and the Father could receive the viaticum (communion of the sick).

8 June 1892. The passing of black-water has nearly stopped. We thing (sic) that the Father is out of danger. Deo gratias.

0 (sic) June 1892. Father is regaining strength. Today he is able to get up for a little while. (grifo do autor)²¹.

Ao longo dos dias, a intencionalidade dos missionários se deteve nos cuidados ao missionário, referido por sua posição na comunidade como Padre Superior, oferecendo-lhe o que havia à disposição: acompanhamento de sua temperatura, com tentativas de baixá-la injetando quinino e tentativas de alimentá-lo; quando não conseguiam abaixar a febre, os padres realizavam rituais, sacramento dos doentes, para prepará-lo para a morte.

Os sacramentos representavam o poder espiritual praticado pela totalidade da Igreja Romana, reproduzindo os esquemas culturais de reconhecimento e autoafirmação de seus atores, pelos sacramentos realizam sua identidade, por isso, uma forma de puni-los, era a proibição de participar desse princípio regulador (SANCHIS, 2009, p. 203): “[...] Aos olhos do observador da ‘Católica’, este princípio, sem nunca deixar de ser modalidade e não substância, tornou-se estruturalmente regulador.”

Embora consideremos que o diarista manifestou a percepção da comunidade, retratar os missionários desfalecendo nos postos serviria de argumento religioso para o instituto e para a Igreja promoverem uma visibilidade social do heroísmo católico em prol dos africanos, bem como para arrecadarem mais fundos para as missões e para fomentarem novas inserções de jovens ansiando se projetar socialmente.

Podemos notar outro aspecto relativo às prescrições do instituto para reproduzir a homogenia e o universalismo das categorias missionárias. A qualidade de amizades externas, permissão para passeios, tipos de vestimentas, hábitos alimentares, horários comunitários para

²¹ “1 de Junho de 1892. Padre Superior, que chegou aqui em Março no meio da estação das chuvas, sofreu muito com as chuvas em sua jornada. Ele nunca se recuperou completamente e manteve-se doente. Entretanto, ele trabalhou duro. Hoje ele teve um repentino ataque de febre de malária. Corremos para lhe dar os primeiros socorros necessários em tal doença, tão terríveis nesse país. Infelizmente nossa despensa está quase vazia e estamos em falta de medicamentos necessários. Tentaremos ajudá-lo rezando.

2 de Junho de 1892. A febre está baixa, mas a condição doente está pior. O Padre percebe a seriedade de seu caso e pede pelo sacramento da confissão.

3 de Junho de 1892. Durante a noite a febre subiu muito novamente. Algumas injeções de quinino a abaixaram. Nosso doente sofre o dia inteiro.

4 de Junho de 1892 (sic). As injeções de quinino abaixaram a febre, mas o doente ainda sofre com os sintomas da malária.

5 de Junho de 1892. Padre Depaillat deu ao Padre Superior o sacramento dos doentes, pois sua condição está nos preocupando muito. Ele recebeu o sacramento com fé e devoção que nos emocionou profundamente.

6 de Junho de 1892. Os sintomas da malária diminuem suavemente. O estado do Padre Superior está melhorando.

7 de Junho de 1892. Essa manhã o vômito praticamente parou e o Padre pôde receber o *viaticum* (comunhão dos doentes).

8 de Junho de 1892. Os sintomas da malária quase que cessaram. Acreditamos que o Padre esteja fora de perigo. Demos Graças a Deus.

0 (sic) de Junho de 1892. Padre Superior está recompondo suas forças. Hoje ele é capaz de se levantar um pouco.”

acordar, dormir, tomar banho, rezar, cochilar após o almoço, focos de estudos e como interagir na comunidade e se portar diante dos superiores aponta-nos que as prescrições deste ator religioso eram definidas pela austeridade institucional.

O porta-voz dotado do poder pleno de falar e de agir em nome do grupo, falando sobre o grupo pela magia da palavra de ordem, é o substituto do grupo que existe somente por esta procuração (...) ele recebe o direito de falar e de agir em nome do grupo, de 'se tomar pelo' grupo que ele encarna, de se identificar com a função a qual ele 'se entrega de corpo e alma', dando assim um corpo biológico a um corpo constituído. *Status est magistrus*, 'o Estado sou eu'" (BOURDIEU, 1992, p. 83).

A produção desse ator religioso, enquanto o corpo biológico da Igreja Romana, há de ser compreendida pela ausência de outras funções sociais disponíveis. A formação eclesiástica do missionário, no século XIX e XX, inculcava práticas específicas para convergirem para a atuação de um papel social, como a persona weberiana: a produção do ator eclesiástico, em uma instituição²², restringia suas atitudes a de ser, unicamente, padre, irmão ou irmã (WEBER, 1947; 2004; BOURDIEU, 2007), sua feitura era uma pretensão de corte ao seu passado, não mais retornável²³ (VAN GENNEP, 1978). Suas escolhas deveriam ser realizadas sob o auspício irrestrito da instituição para o domínio da vontade individual. Delineando esse espaço social, que foi denominado de circunscrição, todas as realizações eram coordenadas pela vigilância de seus pares e superiores, enaltecendo a obediência em um *circulus methodicus*, que a partir da inclusão do neófito em sua fronteira eclesiástica, lhe seria exigida em todas as ações.

Essa ligação afetiva que o ingressante desejava estabelecer respondia ao apelo católico de chamado à vida missionária ou eclesiástica, sendo que o chamado divino estava condicionado ao tipo de propaganda religiosa ao qual o adolescente teve acesso²⁴: escolas

²² Usaremos o termo genérico de instituto religioso para designar todos e quaisquer estabelecimentos católicos com ações similares, podendo ser: casas de formação, seminários, conventos e mosteiros, segundo qualquer ordem secular e religiosa, sociedade de vida apostólica, institutos eclesiásticos que delimitam a formação eclesiástica geral, em um sentido que posiciona sua prática por uma identidade coletiva e “desde dentro”.

²³ Com o dizer comum no mundo eclesiástico: uma vez padre, sempre padre. Esse poder que lhe fora investido, apenas o Papa poderia dissolver a magia da ordenação. Sem esse restabelecimento com o mundo externo, o ex-padre não teria permissão para se casar na Igreja Católica, devido à primazia do pacto divino do sacerdócio.

²⁴ No meu caso, encontrei o contato dos Missionários da África entre as propagandas de institutos religiosos em uma revista católica, *Família Cristã*, Editora Paulinas, e enviei-lhes uma carta para maiores informações. Posteriormente, um dos missionários me visitou e eu participei de um encontro no qual havia outros jovens para conhecer o instituto. Esse tipo de evento é conhecido como Encontro Vocacional, para que os participantes partilhem do cotidiano eclesiástico. Esse laboratório de experiências fomenta situações em que o jovem conhece a vivência dos missionários por palestras, vídeos que mostram a ritualística diária. Ele deve falar publicamente dos motivos que o impulsionaram a estar ali e os expor, também individualmente, aos superiores. Esse evento cria um clima de entusiasmo no grupo, servindo para catalisar o chamado dos jovens, ao mesmo

religiosas, visitas de missionários em sua paróquia, propagandas em jornais, revistas ou folhetins. Esse meio ou disposição fomentaria identificações relativas ao conjunto de traços desse chamado divino para ele, adolescente e jovem, se aventurar e se submeter às mais diferentes restrições às atividades mundanas ou comuns, em busca de um tipo de realização pessoal superior e mais ampla, por se vincular a uma trajetória coletiva. Tal momento representaria o marco espiritual da convergência entre a vontade particular e a vontade superior ou, de outra forma, a realização do universal em uma trajetória particular, como reproduzida nas hagiografias romanas ou populares. Nessa situação, existia a conjunção de interesse individual e imposição divina, cuja resolução era dada pela orientação do instituto eclesiástico, representando a legitimidade divina, para o jovem. Embora devamos frisar que há uma ambivalência na resposta a esse chamado, pois ora é entendido como imposição divina, ora como escolha particular, correspondem à dinâmica desse processo no estabelecimento dos postos missionários, especificamente, para determinar quais ações eram mais apropriadas para ocorrerem, já que a vontade divina seria identificada pela vontade do superior.

Suportar qualquer sofrimento, inclusive o da própria morte, era a resposta do catolicismo para manter suas ações durante o colonialismo e as grandes guerras. A identidade do ator católico, missionário, não tem uma especificação étnica, mas religiosa, podendo ser o conceito expandido pela concepção de Fredrik Barth (1998) sobre grupos étnicos e fronteiras, cuja vivência clerical era regulada por zonas proscritivas de acordo com as normas canônicas as quais todo grupo católico estava submetido. Pelo setor clerical, como apontamos anteriormente, a identidade vinculava-se ao papado e a suas prescrições. Para um instituto religioso em condições distantes da realização completa das prescrições clericais — por exemplo, pela falta de vinho para realizar a missa, pelo não uso de uma peça do hábito tomado como uma ofensa grave à identidade do padre, e até pelo uso de termos não latinizados em orações feitas em língua vernácula — havia, outrossim, uma imposição mimética para a ação corresponder ao apelo romano e, por isso, os nativos deveriam aprender a repetir a forma romana.

Poderíamos compreender que, em meio à familiaridade das exigências institucionais, o missionário teria, no encontro com leigos europeus e africanos, a discriminação de espaços sociais específicos na forma de fronteira cultural, para identificar traços pertencentes ao mundo lá fora e ao mundo interno, restrito aos traços eclesiásticos, a Igreja. A divisão dessas

tempo em que serve para que os clérigos analisem se os interesses apresentados correspondem aos traços do instituto.

espacialidades operava em termos de submissão dos clérigos à vivência de abnegação, obediência e sacrifício; por isso a espacialidade do mundo interno eclesiástico era traduzida pelo ego institucional, ou “nós”, dentro da fronteira cultural onde seus membros identificavam-se pertencentes à única religião verdadeira.

26. Con todo, es manifiesto que tal dignidad ya de por sí exige, en quien de ella está investido, elevación de ánimo, pureza de corazón, santidad de vida correspondiente a la alteza y santidad del ministerio sacerdotal. Por él, como hemos dicho, el sacerdote queda constituido medianero entre Dios y el hombre, en representación y por mandato del que es único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo Hombre. (PIO XI, AD CATHOLICI SACERDOTII, 20 de dezembro de 1935).

Os atores, reconhecidos como pertencentes ao “nós”, estavam vinculados ao poder dos papados detentores da verdade universal — até os leigos católicos professantes das mesmas crenças e realizando os rituais semanalmente, não tinham acesso à amplitude da verdade manejada por esses atores religiosos, pois estavam abertos às vicissitudes mundanas distanciadoras dos bens espirituais (BOURDIEU, 2007).

Para demonstrar a distinção entre privacidade e publicidade das circunstâncias do cotidiano do missionário, devemos compreender uma dinâmica distinta da vida laica. Essa dicotomia constitui outro setor proscrito, isto é, a rede de normas relativas à posição hierárquica e das expectativas exigidas em toda circunstâncias sociais e familiares. Por isso, observar os missionários como papéis sociais não corresponde sua vinculação identitária institucional, sendo que as relações externas, ou o mundo lá fora, representava o setor proscrito para o centro de sua identificação missionária, mas era esse mesmo espaço mundano onde acontecia a realização de sua missão de conversão, isto é, dialeticamente, a identidade do missionário justifica-se pelo encontro com a alteridade. A identidade institucional de missionário padre ou irmão era absoluta, hegemônica, para todos os setores e momentos em que o ator estivesse. Ele deveria se reconhecer e ser reconhecido tão somente por essa *persona*. Seus familiares, amigos, paroquianos, pagãos e autoridades civis deveriam vê-lo sempre como um clérigo, aspecto reforçado pelo hábito, já que, até metade do século XX, era comum o uso da indumentária como indicativo de sua pertença. Nesse aspecto, enquanto características como a de exigências de relatórios e arquivos se assemelhasse à concepção de burocracia weberiana (1947), a atividade do escritório civil, qual seja, os trabalhos paroquiais não estavam separados dos postos missionários. Distinta da burocracia moderna seria a divisão do tempo entre a execução dos papéis sociais, posto que as funções relativas à

investidura eclesiástica seriam ininterruptas.

A dinâmica das tensões relativas à fronteira cultural pode ser percebida, do lado interno, pela vida comunitária, e externa, pela pastoral. A qualquer momento do dia ou da noite, a casa dos missionários recebia transeuntes ou neófitos que buscavam algum tipo de auxílio, desde comida até abrigo contra grupos étnicos rivais. Se, para os que lhes pediam algum tipo de auxílio, os missionários não fossem vistos primeiramente como clérigos, para esses atores suas ações eram justificadas pelo pacto em salvar almas. Isto não significava que sempre a todos era fornecido o que precisavam, quer pela escassez de alimentos ou medicamentos, quer por não serem pertencentes ao grupo de neófitos. Esse tipo de decisão, dependendo de sua implicação no bem estar da comunidade a médio ou longo prazo, poderia ser mais pessoal do que comunitário. Pessoal seria se o pedido fosse relativo a benefícios pequenos, como roupa, comida ou medicamento de uso pessoal ou comunitário, podendo até gerar algumas discussões sobre se era adequado de acordo com os clérigos em geral. Porém em situações que envolvessem bens ou planos de consequências maiores — como projetos de plantio, de construções, visitas à população e aos chefes —, então o conselho comunitário, que compreendia a todos os missionários do posto, decidiria sobre tais planejamentos.

Essa comunidade de missionários pode ser concebida a partir do que Benedict Anderson (2005), em *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*, procurou explicar sobre o nacionalismo em termos de pertencimento, qual seja, o que levava alguns indivíduos a morrerem ou se sacrificarem em nome de uma ideia de coletividade soberana, como também acontecia no cristianismo. Porém, a nação difere da comunidade católica, por esta ser hierárquica, com pretensões de poderes sobre todas as populações do planeta, em um sentido ilimitado e absoluto. Embora com um foco na produção política da modernidade, as raízes culturais do sentimento de pertencimento da nação são similares às ligações afetivas do catolicismo, como observado pela comunidade religiosa dos Missionários da África.

O missionário não tinha outra função social que lhe permitisse uma autonomia socioeconômica, por isso sua manutenção era garantida pela instituição, sendo que os gastos — moradia, alimentação, auxílios médicos, pagamento de catequistas e trabalhadores — eram cobertos, em sua maioria, pela *Propaganda Fide*, bem como pelo auxílio de Coroas, nobres, benfeitores (doações de particulares), além da herança familiar dos missionários. Ademais, outra garantia aos missionários era a responsabilidade da instituição pelos cuidados necessários à sua velhice como casas de repouso para os clérigos (SOCIÉTÉ DES MISSIONNARIES D'AFRIQUE, 1933; SOCIÉTÉ DES MISSIONNARIES D'AFRIQUE,

1938a; SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE, 1938b). Considerando o caráter pessoal, a administração eclesiástica — mais do que a primeira atividade do ocupante — pressupunha uma inculcação que não separava sua vida privada e pública, pois em qualquer espaço social deveria realizar sempre as normas institucionais. Por isso, superar as disposições do espaço mudano onde circulava socialmente, paróquias, escolas ou visitas, reforçava o ego institucional, por representar uma vitória divina, espiritual, qual seja, a sobreposição do poder religioso sobre o civil.

Com o auxílio da concepção weberiana de burocracia (1947), observamos a instituição católica com características modernas. Por conta da complexidade existente nos séculos XIX e XX, a Santa Sé procurou se resguardar a ponto de incluir em seu funcionamento traços modernos de administração semelhantes a outras instituições sociais. Embora haja semelhanças na relação hierárquica e no valor dado aos arquivos, ainda assim a operacionalização eclesiástica manteve sua distinção. Se de um lado, socialmente havia disposições de realização pessoal e possibilidades de ascensão social além do seminário, de outro, não devemos descartar que esses espaços foram, ao longo do século XX, uma das alternativas para os indivíduos mais pobres obterem escolaridade e realce socioeconômico entre seus pares, desde que essas condições não encobrissem a representação discursiva do chamado à vida eclesiástica interpretada por traços divinos, aparte das condições mundanas.

Assim é que o catolicismo incorporou-se, colaborando com a modernidade, produzindo uma organização também a partir de um tipo de linguagem escrita, que daria acesso à única verdade ontológica, corroborando a configuração da imprensa em favor das línguas nacionais e vernáculas. O latim foi mantido na situação de língua sagrada ou clerical até o Concílio Vaticano II, ocorrido nos anos de 1961 a 1965 (FLINN, 2007). Todavia, havia uma intensa produção de textos religiosos, como orações, hagiografias e catecismos, para manuseio do público externo, utilizando línguas vernáculas. Por conta dos interesses de exploração das políticas coloniais na Zâmbia, o domínio territorial feito pelos postos missionários tinha seu interesse primeiro na conversão dos africanos. Por isso, foram produzidos textos catequético-educacionais nas línguas vernáculas ou populacionais, sem uma preocupação com a formação ou unificação nacional. (O interesse por uma unificação nacional de caráter horizontal, independente de etnias apenas surgiu posteriormente, quando os primeiros políticos africanos, já instruídos nas escolas dos missionários cristãos, faziam parte do cenário político).

2.3.1 Esquemas culturais do catolicismo

Durante a formação, os missionários contavam com a aprendizagem das proscricções do mundo lá fora relacionadas ao apego afetivo externo à instituição, às expectativas familiares do futuro do jovem e aos próprios anseios do jovem — de para onde ir, o que fazer, por quanto tempo e de que forma se relacionar —, tudo isto em função de evitar escândalos à instituição.

O chamado ao pertencimento ao instituto dos Missionários da África, nomeado de vocação, era um bem necessário ao clérigo que seria testado e provado por habilidades cognitivas referentes aos estudos, à aprendizagem de línguas e habilidades morais de obedecer aos superiores. Como frisou Charles Lavigerie (1927, p. 10), nas *Instructions sur les principaux ministères de la Société*, 1869, o catolicismo repousava sua ordenação sobre o papado, por isso seus missionários deveriam apresentar atitudes de justiça, pureza da vida, respeito à verdade e, sobretudo, caridade. No entanto, pela generalidade da aplicação e interpretação desses termos e sem a experiência da evangelização no Norte da Zâmbia, os missionários eram cobrados por circungirar suas práticas como se fossem realizadas no cenário europeu.

Institucionalmente, as regras da vida eclesiástica para o missionário reposicionavam-no no espaço religioso da missão segundo as prescrições da aprendizagem da língua local. Em locais onde não havia um dicionário, geralmente por ser um posto novo ou um vilarejo isolado, e ser uma língua desconhecida para os missionários ou desprezada pelo número reduzido de possíveis convertidos, apenas o contato com a população possibilitaria o cumprimento da aprendizagem de tal língua (PAGE, 2007). Sua aprendizagem se tornava uma das disposições do missionário para minimizar a distinção simbólica e traduzir o catolicismo, criando mediações por signos linguísticos e hábitos culturais para realização de sua pastoral.

Dizia a regra de 1933, §3 – *Devoirs particuliers*:

225.— Les Missionnaires se souviendront qu'il leur est impossible de faire aucun bien sérieux dans une Mission, s'ils ne possèdent parfaitement la langue des indigènes. Ils s'appliqueront donc avec soin à l'étude des langues du pays où ils exerceront l'apostolat, de manière à pouvoir les parler les plus promptement et le mieux possible, et même les écrire convenablement.

226. — Dans chaque Mission dont le dialecte n'aura pas été imprimé, l'un des Pères consacra un certain temps chaque jour à la compilation d'un vocabulaire.²⁵

²⁵ 225.— Os Missionários se lembrarão que é impossível ser feito algum bem valioso na Missão, se eles não possuem perfeitamente a língua dos indígenas. Assim eles se aplicarão cuidadosamente ao estudo das línguas

Ao contrário, sem a permeabilidade da fronteira entre o mundo leigo e o eclesiástico, pela troca ou empréstimo de signos linguísticos e dados culturais, o missionário não aprendia a língua, não confeccionava um dicionário nem convertia os locais. Mesmo como uma boa estratégia da racionalidade missionária para converter os nativos ao catolicismo, esses contatos foram mais intensos do que o esperado, expandindo as disposições de reconhecimento, conforme as interações acessíveis nos postos missionários. Como aponta Oliveira,

[...] A variável cultural no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural. [...]. (2006, p. 35).

Podemos entender que, perante o encontro com as populações africanas, sinais de não pertencimento às circunscrições eram reveladores de alteridade — língua, costumes e espíritos sobrenaturais distintos, além de outros —, impulsionando o clérigo executar uma ação de flexibilidade pela vivência da situação de fronteira, isto é, à medida que conseguia construir o mundo lá fora africano, sua narrativa espelhava as constelações de categorizações oriundas de sua formação (BARTH, 2000; FEINSTEIN, DAJANI-DAOUDI, 2000). Marcando essa diferença entre o ego institucional na circunstância de fronteira, baseamo-nos no que segundo o que Manuela Carneiro da Cunha chamou de cultura com aspas: “ ‘cultura’ tem a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (2010, p. 356). Ser católico era um dos valores justificáveis em situação de resistência ou competição, a que o missionário recorria para se remeter ao prestígio do papado na situação colonial. Enquanto um instrumento simbólico, a consciência de pertencimento e reconhecimento dependia das interações atuantes, discriminando mais um traço do que outro: católico, missionário da África, europeu ou francês de acordo com a situação de fronteira e circunscrição em referência que necessitava ser diferenciada. Essa autoatribuição mostrava-se necessária conforme a diferença de traços identitários, para evidenciar os interesses de grupos religiosos num mesmo território, como em situações de contrastes religiosos entre Missionários da África e reformistas, pelo domínio de determinados vilarejos junto aos

do país onde exercerão seu apostolado, de forma que possa lhes falar o mais prontamente e melhor possível, e mesmo as escrever convenientemente.

226. — Em cada Missão em que o dialeto não foi ainda impresso, um dos Padres consagrará um tempo durante o dia para a compilação de um vocabulário.

representantes das empresas coloniais. A noção de fronteira religiosa entre o ego institucional e a alteridade, quando interpretada pelos escritos dos missionários, apresenta a distância cultural com aqueles que não estavam sob a subserviência voluntária ao papado, determinante do predicativo católico. No mesmo sentido, nessa situação de fronteira cristã, os grupos religiosos buscavam performaticamente enfatizar suas “culturas” como o conjunto de valores mais reais e mais próximos de seu deus, a saber, a fé católica como verdadeira.

A lógica do funcionamento da Igreja, a prática sacerdotal e, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca, são a resultante da ação conjugada de *coerções internas*, inerentes ao funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito mais ou menos total o monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação, e de *forças externas* que assumem pesos desiguais de acordo com a conjuntura histórica. (BOURDIEU, 1992, p. 65, grifo do autor).

O efeito da inculcação, para Bourdieu (2001), pressupõe a absorção pelos atores de experiências em um dado campo que os definem por parâmetros pré-determinados e reconhecíveis. Nesse sentido, as estruturas objetivas do campo prescreviam ações e pensamentos de acordo com a demanda do campo e a incorporação de disposições pré-reflexivas, legitimando escolhas nos postos diante das exigências sociais. Por isso o ator religioso refletia sobre suas ações e as classificava pelas discriminações simbólicas que tanto dirigiam suas experiências quanto o faziam se reconhecer e ser reconhecido por seus pares. Assim servia a disposição a história de seus santos: cristãos-modelos, que pelos quais os papados utilizavam para dirimir as oposições, em nome de uma sinceridade de espírito e devoção, e fomentar mais devoção popular em torno deles, amenizando as contradições vivenciadas pelas populações no período entre guerras. Nesse caminho, Pio XI, na encíclica *Rerum Omnium Perturbationem*, de 26 de janeiro de 1923, buscou congregar toda a comunidade católica de diferentes ritos pelo exemplo de São Francisco de Sales (1567-1622). O papa Pio XI engendrava um espírito conciliador e esperançoso de que a Igreja era o caminho das almas para o paraíso. Por isso, exemplificou seu esforço de catalisar todos fiéis pelas ações de São Francisco para lidar com os calvinistas, durante o período da ascendência da Reforma, com simplicidade, generosidade e devoção aos ensinamentos da Igreja, sem se deixar desviar pela busca de satisfação material (cf. FLINN, 2007).

Apoiados no conceito de *habitus*, consideramos a operacionalização de alguns esquemas culturais reguladores da fé, que delineavam o companheirismo entre missionários e o instituto: vigilância, obediência, sinceridade e heroísmo. Genericamente esses esquemas nos

auxiliam a entender as circunscrições do catolicismo institucional pela proteção e pela reprodução de bens simbólicos acumulados no sistema burocrático do papado. Além disso, a realização desses esquemas ocorria pela flexibilidade (CUNHA, 2010), que a ação eclesiástica reproduzia em suas circunscrições fortalecendo suas fronteiras. Esse sistema justificava de que forma a interpretação de textos sagrados e das prescrições canônicas, bem como a tradução de textos nas línguas vernáculas, necessitava da aprovação dos superiores institucionais, e desses da *Propaganda Fide*, para reconhecer a propriedade narrativa pretendida para o catolicismo africano.

Buscando reproduzir um discurso autorizado, os missionários apoiavam-se na experiência da formação eclesiástica, nas ordens de seus superiores e no apoio de seus companheiros nos postos do interior. Esse processo de manutenção religiosa impunha-se como uma vigilância institucional, compreensível pela incorporação de seu sistema hierárquico, para coordenar a fronteira de ações (atitudes, pensamentos, sentimentos e imagens) atribuídas ao catolicismo.

Nesse sentido, a autovigilância para corresponder às prescrições institucionais era uma garantia de vínculo divino, reforçada por ações de flexibilidade com orações e rituais culminados em um exame de consciência; momento este em que o missionário, em silêncio executava os exercícios espirituais para definir se suas ações do dia haviam realizado o plano divino da missão. Segundo a concepção criada por Inácio de Loyola, a quem a espiritualidade dos Missionários da África seguia, e pela concepção de espiritualidade como a manutenção de uma intencionalidade religiosa, que as ações do missionário deveriam espelhar (CUNHA, 2010), os exercícios espirituais seriam, em sua primeira anotação:

[T]odo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras spirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios spirituales. (LOYOLA, 2011).

Inácio de Loyola, em 1548, por sua experiência legitimada no papado de Paulo III (1534-1549) sobre a interpretação da vontade divina, havia formado um roteiro de preparação espiritual para quatro semanas, sob a orientação de alguém experiente em seus exercícios para conduzir os alunos à intimidade com Deus de forma apropriada; qual seja, lidar com sentimentos de frustrações ou desânimos que viessem a aparecer durante esse preparo.

Embora tenha um foco sobre a formação individual, os exercícios explicitam o discernimento e a intimidade com a divindade à medida que o candidato compreendesse que sua forma terrena deveria ser traduzida pela vontade do papado, habilitando-o a fazer uso dos exercícios para atingir um *status* de domínio de si segundo a doutrina católica.

De forma convergente à vigilância, a obediência restringia a permeabilidade da constelação de *status* do ator religioso, delineadas pelas normas do ego institucional, “nós”, para se distinguir das ações proscritivas do cotidiano civil, ou o “mundo lá fora”. A delimitação entre as fronteiras da vida mundana e da vida eclesiástica era maximizada pelo sentimento de pertencimento à identidade religiosa, potencializando a visão de mundo do missionário como alguém detentor de traços que o capacitavam a entender os desígnios divinos em nome de toda a Igreja Romana e, ainda, discernir a vontade de Deus para o mundo, na função de salvadores de homens. Essas ações ilustram o sentido de traços identitários eclesiásticos descritoras da repetição do *status* missionário, tanto na vida privada como na vida pública. O missionário em férias na Europa, internado em um hospital, em visitas aos chefes africanos e às autoridades coloniais deveria demonstrar sua identidade eclesiástica, não apenas pelo hábito branco, rosário no pescoço e gandourra (manta eclesiástica), mas pela forma de se relacionar, falar e se abster ao que era comum à sociedade civil – fumar, beber bebidas alcólicas, relacionar-se sexualmente, frequentar tabernas, cassinos e conviver com os heréticos reformistas ou infieis islâmicos.

Essa cobrança sobre a identidade do missionário obrigava-o a realizar os rituais de oração todos os dias, inclusive os da missa, salvo em estados doentes que o mantivessem na cama. Por ser vista como um traço identitário do sacerdócio, independente do território onde o missionário padre estava, com ou sem público, era fundamental que a missa acontecesse, para testemunhar a centralidade do poder hierocrático a todos os povos, exercendo essa força convergente diariamente para o missionário. Mesmo com as diferentes traduções e adaptações do catolicismo em seus textos e rituais surgidos pelas ações missionárias e pela própria história do catolicismo, os procedimentos religiosos estiveram imersos em direcionamentos similares aos da compreensão do sagrado, conjugados pelos papados, como podia ser percebido pelo processo ritual da missa, relativo à eficácia de sua *performance*, quando o fiel se assumia pecador, passando pela instrução doutrinária para remodelar sua vontade à da Igreja até o da união com o criador pela consumação do pão ázimo, hóstia, na qualidade de Jesus ressuscitado; esse ordenamento corroborava a proposta de van Gannep (1978) sobre os três estágios do processo ritual: separação, marginalidade e agregação. A separação daquele que se reconhece como pecador diante da vontade divina, a marginalidade da condição

mundana que impõe os apelos e preocupações com a materialidade, que era resgatada para operar em um tempo eterno ou divino da missa, até sua agregação como um ser humano renovado para enfrentar o revés do mundo lá fora. Esse efeito seria condicionado pelos atores e pelo prisma atuante dos esquemas culturais da forma e do conteúdo da verdade religiosa, pois fora do catolicismo não seria possível ocorrer a salvação das almas.

A obediência corroborava uma atitude interna de concretude da realização da vontade divina, em nome do interesse ou desígnio emoldurado pelos superiores, independente da formação, da experiência ou mesmo de seu temperamento, isto é, o fato de alguém ter sido designado como superior manifestava, no interior da hierocracia, uma garantia de sua posição. Charles Lavignerie atribuiu aos livros sagrados o poder da obediência em tornar o catolicismo algo possível:

Aucune doctrine n'est donc plus certaine que celle-là, et Dieu s'est plu à nous rappeler à chacun des pages de ses Saintes Ecritures: sans obéissance point de vertu réelle, point de grâce de Dieu, point de d'apostolat possible. Avec obéissance parfaite, au contraire, tout cela nous est assuré. (1927, p. 69)

Segundo a Constituição de 1933, artigo 251, § 2, *Exercices de règles*:

Les missionnaires prêtres auront à coeur de dire tous les jours la Sainte Messe, autant que les circonstances les permettront, et les Frères d'y assister et même de remplir les fonctions de servants²⁶.

Além dos esquemas de vigilância e obediência, a convergência simbólica das circunscrições também era decorrente da imposição de uma atitude pessoal, na forma de sinceridade, como regulador de disposições: quanto mais o ator eclesiástico se subjugasse pecador e especificasse sentimentos e pensamentos distantes da vontade divina, mais próximo ele estaria da abnegação, por sujeitar sua vontade à da instituição. Em contrapartida, quanto mais se ascendia à escala das posições hierárquicas, menos frequentes seriam as ações de pessoalidade das posições periféricas, como a de culpabilidade ou *mea culpa*. Por isso, o poder simbólico atribuído ao ator correspondia ao distanciamento da condição mundana,

²⁶ Pude observar o poder desse traço ainda se repetir na vida sacerdotal quando era seminarista, chegando a ponto de padres, a despeito do convívio comunitário, conduzirem a missa sozinhos em seus quartos. Nesse sentido, esse ritual é a realização da identidade do ator religioso, por isso devemos observar que o reconhecimento de si não se colocava como uma das funções da vida do ator, mas compreendia a totalidade de sua existência e, por meio dela, os cargos e as posições eclesiásticas poderiam ser agregadas. Logo, a posição de destaque do sacerdote reproduzida pela Igreja Católica impede a ascensão dos irmãos no interior de sua hierocracia.

inferior e divergente, e menos propício era os de posições supinas aferirem para si ações decorrentes de vontade individual, pois às suas decisões era atribuída a vontade institucional²⁷:

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. (BOURDIEU, 2007, grifo do autor).

O esquema de sinceridade tornava corrente a cobrança de culpabilidade dos atores em um caráter público, cuja admissão pessoal era ritualizada durante a missa, em reuniões semanais ou particulares entre o superior e o membro, por relatórios aos superiores e no exame de consciência que os missionários deveriam executar diariamente. No entanto, as posições superiores deveriam demonstrar, dentre as disposições de sinceridade, uma relação intrínseca com as ações de outros esquemas, pelo fato de também circungirar traços de heroísmos na posição de deus-servo, presentes, também, nos escritos evangélicos, hagiografias, bulas e textos de santos, atraindo para si a categoria de humildade, que aparecem em cartas e nos diários como pedido de orações pelas dificuldades pastorais dos superiores, e que seus subalternos deveriam reproduzir. Inseria-se nessa operacionalização a concepção de pobreza, pois o missionário deveria estar atento para conseguir reproduzir o catolicismo em condições materiais distintas das da Europa. Tanto, que a preocupação com os gastos de manutenção de instituto permaneceu destacada em sua história; embora, como veremos adiante, não fosse propriamente um instituto religioso, mas secular²⁸ de vida apostólica, conforme o direito canônico de 1917, a governança de Charles Lavigerie e de seus sucessores preocupava-se com as condições mínimas de manutenção, para que os postos missionários não fechassem, mas fossem profícuos.

Na carta 31, endereçada aos membros do Conselho Superior, em fevereiro de 1878, Charles Lavigerie inicia e termina sua narrativa exemplificando o trânsito de sua visibilidade material, na Igreja, e espiritual, diante de Deus, justificado pelos esquemas eclesiásticos, com o intuito de proscreever ações específicas aos membros do instituto:

²⁷ O dogma da Infalibilidade papal instituiu-se pelo peso de expressão eclesiástica contra os erros da modernidade, no papado de Pio IX no Concílio Vaticano I, 1870, e em documentos precedentes encíclicas *Syllabus of errors* e *Quanta Cura*, ambas de 1864.

²⁸ Aquele que não está sujeito a ordens monásticas em clausura, mas mantém um contato direto com o mundo laico.

Mes chers enfants

J'ai appris dans ces derniers temps avec un véritable peine qu'il s'est introduit dans une ou deux de vos stations des habitudes qui, si elles pénétraient dans votre Société, amèneraient un jour sa ruine et en feraient une oeuvre de mort au lieu d'une oeuvre de réssurrection et de vie. Ainsi, on m'a dit que quelques Pères avaiient fumé, scandalisant ainsi jusqu'aux petits enfants de leur école, que d'autres avaient en réserve de liqueurs fortes sous pretéxte de les offrir aux étrangers qui venaient chez eux.

...

Je demande à Notre-Seigneur de rendre ces avertissements efficaces. Notre Oeuvre va s'entendre, devenir plus difficile et plus laborieuses. Ce n'est pas le moment de se ralâcher : c'est au contraire celui de croire en dévouement, en abnégation, en amour de Notre-Seigneur et de sa Sainte Mère, et en conséquence de marcher plus étroitement sur les traces.

Je vous bénis, mes chers Enfants, et je reste avec mon affection la plus paternelle,

Votre très humble et dout dévoué serviteur. (1927)²⁹.

Diferente também poderia apresentar-se o tom de sua narrativa. Quatro anos antes, em uma carta enviada aos seus missionários em 18 de setembro de 1874, Lavigerie assim os lembra do local eclesiástico por onde o poder simbólico, delegado a ele pela Igreja Romana, legitimava sua imposição de regras de condutas a todos seus subalternos, a centralidade da circunscrição dos Missionários da África:

Charles Marital Allemand-Lavigerie, par la grâce de Dieu et du Sainte-Siège Apostolique, Délégué apostolique pour les Missions du Sahara et du Soudan, archevêque d' Alger, aux Pères et aux Frères de la Société des Missions d'Afrique (d'Alger), salut et bénédiction en N.S.J.C. [grifo do autor].³⁰

²⁹ Meus queridos filhos

Apreendi nesses últimos tempos com uma dor real que foi introduzido em uma ou duas de vossas estações hábitos que, se eles se penetrarem em vossa Sociedade, um dia arruinaria e fariam um trabalho de morte no lugar de um trabalho de ressurreição e de vida. Assim, foi-me dito que alguns Padres haviam fumado, escandalizando assim as crianças pequenas em sua escola, e que outros têm reservado bebidas alcóolicas sobre o pretexto de oferecê-las aos estrangeiros ficaram em suas casas.

...

Eu peço a Nosso Senhor que torne essas advertências eficazes. Nosso Trabalho está indo bem, tornando-se mais difícil e laborioso. Não é o momento de relaxar: pelo contrário, de crescer em devoção, em abnegação, em amor de Nosso Senhor e de sua Santa Mãe, e como resultado de caminhar mais retamente sobre seus traços.

Eu vos abençoo, meus queridos Filhos, Je vous bénis, e fico com minha afeição mais paterna.

Seu mais humilde e devoto servo. (1927)

³⁰ **“Charles Marital Allemand-Lavigerie**, pela graça de Deus e da Santa-Sé Apostólica, Delegado apostólico pelas Missões do Saara e do Sudão, arcebispo de Argel, aos Padres e Irmãos da Sociedade das Missões da África (de Argel), salvação e benção em N.S.J.C. (Nosso Senhor Jesus Cristo) [grifo do autor].”

Encontramos nas cartas do Cardeal Lavigerie, ao se dirigir a seus missionários, expressões de submissão: *mon cher Père*, de superioridade: *mes enfants*, ou de semelhança: *nos frères en N. S. J-C* (Nosso Senhor Jesus Cristo). Isso não significava uma indistinção ou uma permuta de posição burocrática, de tal forma que seus subalternos pudessem se confundir e tratá-lo do mesmo modo. A centralidade de Charles Lavigerie deveria ser atratora para a operacionalização do catolicismo em seu instituto; por isso, independente da mudança no caráter formal do tratamento, de pai espiritual ou de irmão em Cristo, seus membros teriam que agir periféricamente.

Mantendo o caráter familiar entre as posições hierárquicas, pai, filhos e irmãos, e todos subordinados à tradição eclesiástica de poder e proteção na figura de Nossa Senhora e Jesus, o instituto dos Missionários da África aderiu aos resíduos culturais do humanismo difundidos pelas ações políticas em busca de territórios coloniais, pelo fomento às expedições exploratórias e das associações antiescravagistas na África. Os resíduos são entendidos em nosso trabalho pela função de indicar parcialmente novos anseios ou novas justificativas nas narrativas da Eclésia, obscurecendo a arbitrariedade da supremacia pretendida sobre todas as populações. Com o auxílio das narrativas ficcionais humanistas, agregando os relatos de viajantes sobre terras distantes, desenvolvia-se um apelo distinto à civilização moderna, como presente na política de igualdade universal na obra *Utopia* [1516], de Thomas More. O mesmo se dava com as narrativas satíricas contra os malfazejos da corrupção governamental, como a de Jonathan Swift, em *Viagens de Gulliver* (2010) [1735]. Através delas, a Igreja Romana reformulava o ideal de um reino cristão para ser construído na África, sem a corrupção e a imoralidade dos poderes políticos nem a insubordinação dos reformistas. Pelos argumentos humanistas, o processo de colonização almejado pela Igreja levaria o catolicismo como única verdade, sem espaço social para o judaísmo, o islamismo ou o paganismo^{31,32}.

Em proporção similar, outras práticas laicas foram reconduzidas na órbita católica. O advento das explorações coloniais, na América, Ásia e África, desde o século XV, por viajantes e exploradores contratados pelas Coroas europeias, trouxe para o interior da Cúria

³¹ Diante do encontro com crenças não formalizadas, segundo a concepção de poder e hierarquia, tal ausência tornou-se um sinal diacrítico para classificar de sociedades ou populações pagãs. Hoje, de acordo com a nova classificação do conhecimento nas Ciências da Informação, e para evitar qualquer tipo de proselitismo, classifica-se étnico esse tipo de conhecimento do sobrenatural (CHAIMS ZIMS, 2010). Porém se visto por Amselle (1990), *ethnics*, foi um termo cunhado por traços culturais depreciados pelos gregos.

³² O pensamento de Jacques Maritain, exposto em seu texto *Humanismo Integral*, 1965, foi usado pelo Papa Paulo VI, em sua encíclica *Populorum Progressio*, para identificar de que forma a Igreja Católica se posicionava diante do desenvolvimento de práticas sociais justas, no fechamento do II Concílio Vaticano, em 1967, com novos rumos às práticas religiosas. Também Bento XVI, em 2009, em sua encíclica *Caritas in Veritates*, corroborou Paulo VI sobre o pensamento de Maritain e afirmou que o verdadeiro humanismo gerava a possibilidade de o homem se abrir ao Absoluto.

Romana ações não religiosas como necessárias a seu interesse expansionista: narrativas exploratórias de aspectos culturais, ou pitorescos, associadas ao sacrifício da vida missionária, usadas para criar um apelo visando ao financiamento de nobres, Coroas e industriais; a aprendizagem da língua local e a confecção de dicionários bilíngues, bem como o uso da cartografia, tudo para uma evangelização mais eficaz. A Cúria se apropriou, também, da terminologia e lógica diplomática, para disputar territórios com outros grupos cristãos não católicos. Essas ações, geradas por interesses de domínio e exploração para reerguer econômica e politicamente as Coroas, serviram como novas estratégias expansionistas, para que se fizesse presente por onde quer que os navios e as colônias ocidentais estivessem. Por isso, consideramo-las serem ações deslocadas de um contexto específico, iluminista e exploratório, na forma de resíduos culturais, para parcialmente tornarem-se compreensíveis a partir de uma constelação de categorias católicas. Por intermédio dos esquemas culturais católicos, de reafirmação de posição de estrela-astro, no final do século XIX, a Igreja esforçou-se para reproduzir seu poder até os territórios recém-descobertos da África Central, convertendo populações e territórios a seu domínio, o que seria feito quando lá sua hierocracia fosse definitivamente estabelecida: o clero local.

Continuando esse anseio, o papa Paulo VI, em 1965, repetiu a força atrativa do papado pela qual a posição eclesiástica deveria ser manejada:

Sejam os alunos imbuídos do mistério da Igreja, declarado de modo especial por este sagrado Concílio, de tal maneira que, unidos ao Vigário de Cristo por um amor humilde e filial e, uma vez elevados ao sacerdócio, ligados ao seu Bispo como fiéis cooperadores, colaborando em fraterna caridade com os seus irmãos no sacerdócio, deem testemunho daquela unidade que atrai os homens para Cristo. De coração magnânimo, aprendam a participar em toda a vida da Igreja, segundo o que diz S. Agostinho: ‘Quanto cada um amar a Igreja de Cristo, tanto tem o Espírito Santo’. Entendam os alunos bem claramente que não se destinam ao mando, nem às honras, mas que se devem ocupar totalmente no serviço de Deus e no ministério pastoral. Sejam educados na obediência sacerdotal, na pobreza de vida e abnegação de si mesmos com particular solícitude, de tal maneira que se habituem a renunciar generosamente mesmo àquilo que, sendo lícito, não é conveniente, é a conformar-se com Cristo crucificado. (DECRETO *OPTATAM TOTIUS*, inciso 9).

Vemos a arbitrariedade do discurso religioso e suas práticas serem eficazes à proporção que certos traços eram realçados pelos eventos apresentados. O apelo feito através das encíclicas à aceitação dos mistérios, ao amor à Igreja e à renúncia voluntária da vontade constituiu-se como critérios para tornar o neófito em um epígono. Em nome desse poder que

buscava ser homogêneo, a continuidade das políticas da hierocracia entre os papados de Pio XI e Leão XIII, até o Concílio Vaticano II, diminuía a heterogeneidade de seus interesses e tensões internas, pelo menos dos eventos contraditórios à sua doutrina ou que viessem a revelá-las, o que pode ser exemplificado pela estratégia de silenciamento de Leão XIII sobre a contenda entre Lavignerie e o governador colonial da Argélia, Mac-Mahon. Da mesma forma, na carta 13, 1902 [1960], de Léon Livinhac, existe a certeza de que a voz do Papa era a voz de Deus, logo o silêncio do Papa também o seria de Deus!

Observamos que a população e os institutos eclesiásticos conseguiram revitalizar um campo católico amplo, principalmente laico, com as disposições dos movimentos devocionais à Maria, mãe de Jesus, a submeter-se à autoridade sobrenatural da Igreja para conduzir a humanidade para uma vida sincera, honesta e piedosa. Esse conjunto de atitudes devocionais³³, associado à construção de templos, renovou o poder de atração da hierocracia católica, combatendo os apelos racionalistas e democráticos iluministas diante do sofrimento humano, em troca de segurança afetiva postergada, de um paraíso vindouro. Por conta desses eventos foi instituído, no século XIX, o dogma da Imaculada Conceição por Pio IX, que através da *Innefabilis Deus*, bula de 1854, conduziu à ênfase mariana de subserviência nas práticas católicas, passando pelos seus sucessores, até que em 1950, Pio XII instaurou o dogma da Assunção de Maria, segundo o qual ela teria sido levada para o paraíso sem ter morrido.

Assim foi que as narrativas eclesiásticas, como os documentos papais, assistiram a identidade católica, para responder aos apelos sociais relativos aos sofrimentos oriundos do final do século XIX e XX e, por conseguinte, sustentaram seu poder à medida que relacionavam a identidade católica à salvação da condição mundana; visto que, o poder de abrigar as expectativas de superação dos problemas gerados por guerras, doenças e fome

³³ Sem uma pretensão de esgotamento, essas aparições tinham alguns traços em comum: entre o século XIX, as aparições reconhecidas pelos papados ocorreram na Europa, em sua maioria na França (1830, Paris; 1846, La Salette; 1858, Lourdes; 1871, Pontmain; e, 1876, Pellevoisin); ocorriam com meninas ou adolescentes ou crianças, podendo ter ou não a presença de algum clérigo; e um dos pedidos da Virgem era o de construir um templo em sua homenagem. São quatro dogmas desenvolvidos pela história do cristianismo e mantidos por sua hierocracia católica referentes ao devocionismo mariano: a Maternidade Divina, legitimando a posição de Maria como o ser humano que concebeu a deus (em 431 no Concílio de Éfeso); Virgindade Perpétua, teria sido Jesus concebido e nascido sem a semente humana mas pelo poder do Espírito Santo (desde o século III); Imaculada Conceição, refere-se a seu nascimento ter sido gerado sem o pecado original: embora tratado como um dogma separado, ele se atém à concepção de estado divino que os traços dos dois anteriores já lhe imputavam (em 1854, bula *Innefabilis Deus*); e Assunção, dogma que considera que a Virgem Maria, pelo poder divino, teria sido levada para o paraíso. Diferente dos dogmas anteriores, baseados nos escritos sagrados, a Assunção teria sido um raciocínio conclusivo do campo católico, a reafirmação da promessa de deus sobre a ressurreição (em 1950, por Pio XII). Em se tratando de mitologia comparada, podemos citar o texto de Joseph Campbell (1964), em sua coleção *As máscaras de Deus*, volume II, *Occidental Mythology*, parte I e II, a respeito do período dominado pelas deusas e da similitude entre os mitos da Antiguidade sobre virgens dando a luz filhos oriundos de concepções divinas.

estava necessariamente aliado à atitude de subserviência à Igreja como o único caminho de salvação: a fê católica.

Em nome de um poder deslocado do cotidiano, os que desprezassem o mundo civil e se sacrificassem em prol do sofrimento alheio, igualmente partilhariam de atributos supramundanos se estivessem vinculados às prescrições eclesiásticas, totalmente. Assim foi que os modelos reproduzidos pelas hagiografias e pelas histórias dos mártires converteram-se em receptáculos para os que precisavam aliviar angústias, desesperos e tensões cotidianas através de práticas devocionais. Dentre as narrativas católicas, amplamente divulgadas ainda hoje, o texto *Imitação de Cristo*³⁴ é um exemplo dessa pedagogia católica para reduzir o interesse individual e corresponder às prescrições da Igreja em razão de se aproximar de Deus. Com efeito, o alívio dos sofrimentos desse mundo e a salvação da alma seriam encontrados na obediência à Igreja Católica. Assim ensinou o autor no capítulo 50, do terceiro livro:

7. Concedei-me, Senhor, que eu saiba o que devo saber, ame o que devo amar; fazei-me louvar o que mais vos agrada, estimar o que vós apreciáis, desprezar o que a vossos olhos é abjeto. Não me deixeis julgar pelas aparências exteriores, nem criticar pelo que ouço de homens inexperientes, mas dai-me o discernimento certo das coisas visíveis e das espirituais, e sobretudo, o desejo de conhecer sempre vossa vontade.

Diante dessa condição vinculativa entre a instituição detentora da única verdade e a busca por uma solução idealizada da vivência social, o ator religioso passava a representar o guerreiro com atributos divinos. Com efeito, observamos a dinâmica dos esquemas de obediência, vigilância e sinceridade interagindo na definição desse heroísmo católico. Devido a um interesse de se reproduzir o núcleo do poder universal, político e religioso, os documentos eclesiásticos absorviam temáticas de batalhas vividas na conquista e na manutenção dos impérios vigentes, reproduzindo-se como se a Igreja Romana fosse a responsável direta por ter ensinado à humanidade civilizada atitudes de prontidão, subserviência e desapego pessoal e familiar, para melhor servir a seu país ou império. Assim, a Igreja Romana tinha o intuito de que as ações heroicas fossem entendidas como se seus atores orbitassem ao redor de seus ensinamentos. Em suma, o poder agregador dos discursos

³⁴ Obra religiosa considerada devocional, geralmente atribuída ao alemão Tomás de Kempis, 1441, que até hoje é referência das ações de sacrifício pessoal e de uma constante afirmação da condição pecadora da humanidade, pela Igreja Católica. Os santos católicos posteriores a essa data, como Inácio de Loyola, e como nos escritos de Charles Lavignier (1927), mencionam esse texto como referência à busca humana por santidade, inculcando a condição pecadora motivada pelos apelos à vontade própria da sociedade civil. (MARIA MÃE DA IGREJA, 2011).

católicos era operado pela constelação de categorização de um heroísmo universal, de Jesus crucificado na cruz para salvar toda a humanidade, correspondente, nas encíclicas e bulas, a atitudes europeias do herói da antiguidade, do cavaleiro medieval, como sendo o soldado moderno a serviço do papado.

[...] Relações interétnicas estáveis pressupõem precisamente esse tipo de estrutura de interação: um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividade específicos e um conjunto de interdições ou proscricções com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação e da modificação. (BARTH, 2000, p. 35).

A Igreja foi remodelando suas narrativas com vista a incorporar traços de heroísmo humanitário perante determinados eventos africanos e europeus. Nas encíclicas papais do século XIX e XX, podemos observar como o ator católico era reconstruído por traços de heroísmo, tendo como foro, também, o nacionalismo britânico, húngaro, italiano, português e alemão, de acordo com a história política e católica de cada um. Considerando os papados de Leão XIII (1878-1903), Pio X (1903-1914), Bento XV (1914-1922), Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958), somam-se 30 cartas papais, em sua maioria encíclicas, para reagrupar comportamentos do agir católico face às fronteiras simbólicas: diferenças político-religiosas (heresias), fome, doenças, pobreza e guerra, percorrendo os eventos que também assolaram a África: o período de instalação do colonialismo, da I Grande Guerra Mundial e do início da II Grande Guerra Mundial (SHORTER, 2006; 2007; OSTERHAMMEL, 2005). Podemos entender, com Anderson (2005), o efeito das narrativas eclesiásticas — dentro de fronteiras de disposições intencionais e identitárias dos verdadeiros salvadores da humanidade — tornaram a historicidade dos papados deslocada para além dessa fronteira, como uma discussão mundana, desagregadora, pois faltaria aos leigos a competência cognitiva e espiritual para compreender adequadamente a ação divina. Por essa atitude centralizadora e impositiva, o heroísmo católico nas narrativas eclesiásticas era composto por: paciência³⁵, santidade^{36,37,38}, castidade³⁹, coragem/bravura^{40,41} e humildade^{42,43,44}, como traços definidores da identidade

³⁵ *Rerum Omnium Perturbationem* (26 de janeiro de 1923, cap. 7)

³⁶ *Paterna Caritas* (July 25, 1888, cap. 05)

³⁷ *Lux Veritatis* (25 de dezembro de 1931)

³⁸ *Quinquagesimo Anno* (23 de dezembro de 1929)

³⁹ *Casti Connubii* (31 de dezembro de 1930, cap. 58)

⁴⁰ *Dall'alto dell'Apostolico Seggio* (October 15, 1890, cap. 12)

⁴¹ *Summi Pontificatus* (20 de Outubro de 1939, cap. 64)

⁴² *Militantis Ecclesiae* (August 1, 1897, cap. 12)

católica, contrastantes com a condição pecadora da humanidade^{45,46,47}, conforme as ações reproduzidas para o bem estar de seu país^{48,49,50,51,52,53,54,55}, e em favor da Igreja Romana detentora do poder divino^{56,57,58} exaltando seus atores-modelos ou santos^{59,60}, para defender a supremacia do Império celestial em regiões distantes da civilização^{61,62,63,64,65,66,67}.

Consideramos esses esquemas constituírem a “lógica do sistema de atos e procedimentos expressivos” (BOURDIEU, 2007, p. 17) como uma força centrípeta de visões de mundo, sentimentos, expectativas, ideias e axiomas que a formação eclesiástica, durante o final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, inculcava no candidato, quando o adolescente era iniciado e vivia na instituição 24 horas por dia, 7 dias da semana, por mais de 10 anos para apreender as constelações de categorização e de orientação valorativa que o habilitariam a agir reproduzindo a hierocracia católica⁶⁸. Pela familiaridade a essas exigências institucionais esses atores estariam capacitados a refletir a respeito de suas ações, suas fronteiras e como estrategicamente adaptar-se em diferentes situações para conservar a doutrina inculcada. As ações católicas, baseando-se nos exercícios espirituais, narrativas e orientações dos superiores, definiam o efeito da reflexibilidade católica, isto é, o reconhecimento de si como missionário (CUNHA, 2010). Foram essas ações católicas de reflexibilidade cuja ocorrência definiria os valores de suas ações, baseando-se nos exercícios

⁴³ *Summi Pontificatus* (20 de Outubro de 1939, cap. 40)

⁴⁴ *Mit Brennender Sorge* (14 de março de 1937, cap. 27) German Reich

⁴⁵ *Caritate Christi Compulsi* (3 de maio de 1932, cap. 23, 25)

⁴⁶ *Rerum Novarum* (May 15, 1891, cap. 30)

⁴⁷ *Editae Saepe* (26 de Maio de 1910, cap. 38)

⁴⁸ *Caritatis Studium* (July 25, 1898, cap. 3)

⁴⁹ *Constanti Hungarorum* (September 2, 1893, cap. 3)

⁵⁰ *Insignes* (May 1, 1896, cap. 12)

⁵¹ *Mit Brennender Sorge* (14 de março de 1937, cap. 21) German Reich

⁵² *Fin dal primo momento* (23 de dezembro de 1922)

⁵³ *Ubi Arcano Dei Consilio* (23 de dezembro de 1922, cap. 25)

⁵⁴ *Non Abbiamo Bisogno* (29 de junho de 1931, cap. 29)

⁵⁵ *Mit Brennender Sorge* (14 de março de 1937, cap. 34) German Reich

⁵⁶ *Caritate Christi Compulsi* (3 de maio de 1932, cap. 23, 25)

⁵⁷ *Maximum illud* (30 de novembro de 1919, inciso 7)

⁵⁸ *Divini Redemptoris* (19 de março de 1937, cap. 70)

⁵⁹ *Rite Expiatis* (30 de abril de 1926, cap. 2, 28)

⁶⁰ *In Africam quisnam* (6 de junho de 1920) - Breves

⁶¹ *Caritate Christi Compulsi* (3 de maio de 1932, cap. 23, 25)

⁶² *Quod Anniversarius* (April 1, 1888, cap. 04)

⁶³ *Acerba Animi* (29 de setembro de 1932, cap. 4)

⁶⁴ *Firmissimam Constantiam* (28 de março de 1937, cap. 3)

⁶⁵ *Ad Catholici Sacerdotii* (20 de dezembro de 1935, cap. 26)

⁶⁶ *Maximam Gravissimamque* (18 de janeiro de 1924, cap. 6)

⁶⁷ *Quas Primas* (11 de dezembro de 1925, cap. 4)

⁶⁸ Desejamos enfatizar sobre o tempo em que as disposições do *habitus* fariam parte de seu cotidiano, para que o leitor compreenda de que maneira o missionário operaria de acordo com essa posição social em qualquer ambiente.

espirituais, narrativas e orientações dos superiores. Embora os missionários soubessem que enfrentariam dificuldades a cada nova missão fundada, havia um sentimento de esperança no vínculo de companheirismo pelo fato de seus superiores os terem designados e, por esse motivo, redefinindo a vontade divina para aquele primeiro chamado missionário, quando ainda não fazia parte das circunscrições. Como observamos no Diário de Kapatu, em 1905:

31th: It was on the 30th of October 1905 that *Fr Guillerme, Fr Tessier e Bro Wilfried* left Chilubula to make their way to a place two days away in the north-east, in the fiefdom of Kaliminwa, a Lungu Chief, where it had been decided to open a new mission station, to be known as Saint Leo of Kaliminwa. We went to kneel at the foot of Blessed Sacrament in the church before saying goodbye to the Mission and the missionaries working therein, for we want to entrust this new venture to our Divine Lord and ask him to bless our ministry among the BaLungu. Even though we were happy to have chosen for a new foundation, we were sad to part with our confreres. We were also sad to leave the Christian community of Chilubula already in full blossom. The Christians from nearby villages were gathered in front of the church to bid farewell to their departing missionaries and to express in their own way their gratitude for what they had done for them.

31th: After being tossed around in our hammocks for fourteen hours, we finally reached our new station. It is situated in the fiefdom of Chief Kaliminwa. As we have decided right from the start not to settle down in the immediate neighbourhood of Chief and his court on the ground that two authorities rubbing shoulders on the same spot are bound to clash and have a lot of wrangling and friction, we pitched camp at a distance of one hour's march from the capital (the chief's, 'musumba'), on the bank of lovely river, the Nchelenge, which is exactly what we need for the watering of our garden. There are two small villages nearby, of roughly fifty houses each. They will form the nucleus of the future Mission. Let us hope that those villagers will respond to our teaching and eventually take the Message further afield in the countryside around. [grifo do autor].

Nos diários, a descrição dos primeiros enfrentamentos dos missionários com os africanos era respondida com a visibilidade inculcada sobre o propósito de serem os salvadores das almas africanas, somando-se, de acordo com seus postos, ao aglomerado de população que atendia às missas e a suas instruções doutrinárias. A aceitação de ser enviado para um novo posto não significava um aniquilamento de sua vontade. Ela estava lá, havia indignação e era percebida pelo ator, porém a vontade deveria ser disciplinada para que correspondesse à vontade divina realizada pela hierocracia.

Com o tempo, a abertura de novos postos se tornaria cada vez mais comum e outros embates simbólicos eram encontrados, movendo-se ao redor dos missionários. A reprodução das classificações católicas delineava a tomada de decisão para as ações de estabelecimento dos postos e de suas mudanças: onde se estabelecer, como iniciar a evangelização, o que

descrever nos diários, como construir os dicionários bilíngues, com quem manter ou evitar contatos, para onde mudar etc. (LAVIGERIE, 1927). Nesse sentido, pela cadeia hierárquica o ficar ou se mudar dependia da vontade dos superiores. Tal foi o caso da missão do território de Mponda, onde havia a disputa entre as Coroas portuguesas e britânicas, na região do Shire, ao sul do Lago Niassa. O diarista escreveu:

25 August 1891. Father Superior is back after an absence of a month. Thanks God his journey was excellent. Excellent also are the news he brings from our brethren at Karema. He brings with him three families and five children who will be the nucleus of Christianity there at Mambwe. The outcome of Father Lechaptois' journey is the decision that we stay at Mambwe, with Our Lady of Angels (as patron saint).⁶⁹

Nessa situação, houve uma convergência entre a vontade dos atores nos postos e de seus superiores em Karema, margem esquerda do Lago Tanganyika, transmitida pelo superior local, Padre Lechaptois. Dentre as ações católicas de demarcação de seu território estava a escolha do nome de um santo católico como patrono da missão, um protetor e mediador entre os que trabalhavam em prol do catolicismo e Deus (VASQUEZ, 2007; CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2010). Assim é que a cartografia católica, relatórios e diários imputavam traços de sua hierocracia sobre a realidade local, da mesma forma que os mapas coloniais pintavam sobre seus territórios usando cores da Coroa (ANDERSON, 2005).

2.3.2 Sinais diacríticos: o catolicismo dos Missionários da África

O entendimento do grupo de quais marcas seriam mais competentes para capacitá-los nessa disputa simbólica, isto é, uma identidade legitimadora que se originou da compreensão da dinâmica das circunscrições, referente ao apelo dos papados ao expansionismo religioso; algo surgido com a inculcação de estratégias de adaptação na disputa simbólica, à medida que cartas e relatórios dos diferentes postos eram enviados e discutidos no quartel-general do instituto, Maison-Cairrée, e transmitidos os direcionamentos para constituir a formação missionária, bem como para a abertura de novos postos. Todavia, a circunscrição dos postos e dos vicariatos, aparentemente com pouca autonomia no cenário católico, instaurou seu *modus*

⁶⁹ *25 de agosto de 1891.* Padre Superior está de volta depois de se ausentar um mês. Graças a Deus que sua viagem foi excelente. Também são excelentes as notícias que ele traz de nossos irmãos em Karema. Ele traz consigo três famílias e cinco crianças que serão o núcleo do Cristianismo lá em Mambwe. O resultado da viagem de Padre Lechaptois é a decisão que devemos permanecer em Mambwe, com Nossa Senhora dos Anjos (como o santo patrono).

operandi de fazer a evangelização na Zâmbia, de acordo com as estruturas objetivas encontradas e mantidas em seus postos (SHORTER, 2006). Logo, as manifestações culturais em diferentes institutos católicos (ordens religiosas, seculares, masculinas e femininas) eram aceitas, por aperfeiçoar em algum traço do catolicismo, cuja tônica institucional operava como uma reprodução dos interesses e esquemas do papado, chamando esse traço de carisma ou ímpeto do grupo: caridade (a ordem dos franciscanos), educação (institutos religiosos dos salesianos, das irmãs e irmãos do Sagrado Coração de Jesus), cuidado dos deficientes (a ordem dos orionitas) e universalização católica entre os pagãos (a Companhia de Jesus, dos espiritanos e de outros missionários em geral). Porém, o carisma, segundo a concepção católica, é um *motto* para justificar e solicitar à Cúria Romana sua criação, sem necessariamente apresentar um conjunto de práticas distintas de outro grupo para sua aprovação. Assim para a criação do instituto dos Missionários da África, Charles Lavigerie reforçou os esquemas do expansionismo católico do papado de Pio IX, relacionados à busca pela santidade e conversão das almas africanas.

No direito canônico, a índole é caracterizada pela ação daquele que a determina ou simultânea às práticas do instituto configurando um direcionamento ou motivo para sua existência, por exemplo, o carisma do ator-fundador ou do instituto católico como disposição da ação divina na Terra, com o objetivo do bem comum, desde que assim interpretado pelas autoridades eclesiásticas. Dessa maneira, o carisma do grupo apresenta interesses, origens evangélicas e formas próprias de representar o catolicismo para si, isto é, para a Eclésia e para os leigos. Esse efeito difere de qualquer iniciativa revolucionária ou de um profetismo fora da burocracia religiosa, como uma metanóia, uma ação de dentro para fora, como Francisco de Assis realizou antes da institucionalização de sua comunidade de irmãos. A legitimidade do poder carismático para a igreja romana seria, na visão de Weber (2004), a centralidade de sua autoridade como condição necessária para a eficácia da magia institucional:

[...] O que importa na prática é menos o próprio símbolo como tal, que quase sempre se transformou numa mera forma, e mais a ideia que, em muitos casos, a este se vincula: a concatenação do carisma como a ocupação de um *cargo* como tal – ao qual introduz a imposição das mãos, unção, etc., pois aqui se encontra a transição àquela peculiar transformação *institucional* do carisma: sua aderência a uma formação social como tal, como consequência da dominação das formações permanentes e das tradições, no lugar da crença carismática pessoal em revelações e heróis. (p. 347; [grifo do autor]).

Deslocando o carisma ora para a instituição, ora para a pessoa, a Cúria Romana garantia, de acordo com os papados, o poder mágico para legitimar sua correspondência à vontade de Deus. Continua Weber (2004):

[...] O contrário da condenação puritana do carisma de cargo é a teoria católica do *character indelebilis* do sacerdote, com sua separação rigorosa do carisma de cargo e do merecimento pessoal. É a forma mais radical e vinculada a provas, em uma capacidade carismática indelevelmente ligada a cada um dos admitidos, mediante um ato mágico, como membros da hierarquia oficial, e que santifica o mecanismo de cargo sem consideração do valor da pessoa de seus representantes. Esta objetivação do carisma constituía o meio para implantar um mecanismo hierocrático em um mundo que enxergava a cada passo capacidades mágicas. (p. 349; [grifo do autor]).

Na “Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja”, de 21 de novembro de 1964, o papado de Paulo VI explanou a legitimidade das ações particulares dos institutos religiosos para a catolicidade, em seu cap. VI, inciso 43:

E como os conselhos evangélicos, em razão da caridade a que conduzem (140)⁷⁰, de modo especial unem à Igreja e ao seu mistério aqueles que os seguem, deve também a sua vida espiritual ser consagrada ao bem de toda ela. Daqui nasce o dever de trabalhar na implantação e consolidação do reino de Cristo nas almas e de o levar a todas as regiões com a oração ou também com a ação, segundo as próprias forças e a índole da própria vocação. Por isso, a Igreja defende e favorece a índole própria dos vários Institutos religiosos.

Por isso, o sentimento pessoal de ser chamado por Deus para pertencer a sua Igreja, o chamado, adquiria um caráter carismático à medida que era comprovado por outro poder carismático, o poder hierocrático, pelos peritos profissionais do divino.

Uma distinção necessita ser feita para aprofundar alguns traços eclesiásticos dos Missionários da África como uma ação de flexibilidade no interior das circunscrições. Os Missionários da África não atribuíram para si à definição de um instituto religioso, mas secular, ou, canonicamente, seria a distinção entre institutos de vida consagrada e sociedade de vida apostólica, respectivamente. Essa diferença canônica é relativa às disposições da Cúria Romana e seus institutos, mas não das disposições do mundo lá fora, por reduzirem os votos ou as promessas como abnegação da vontade ou subserviência hierárquica. No entanto, internamente, perante a hierarquia eclesiástica, a Sociedade dos Missionários da África diferencia-se dos institutos religiosos por assumir, ao invés de votos — castidade, obediência

⁷⁰ O documento faz referência à S. Tomás, *Summa Theologica* II-II, q, 184, a. 3 e q. 188, a. 2. S. Boaventura, Opusc. XI, *Apologia Pauperum*, e. 3, 3: ed. Opera, Quaracchi, 1898, t. 8, p. 245 a.

e pobreza —, um acordo interno denominado de promessa com validade canônica, relativa à castidade e à obediência. Esse seria o mesmo contrato feito por padres seculares que não pertencem a um instituto ou ordem monástica, mas vinculam-se à ordenança de um bispo. Os membros dos Missionários da África, a seu turno, embora estejam sobre a observância hierárquica de um bispo para abrir casas ou instalar postos missionários, não o estão quanto à mobilidade de seus membros de uma casa para outra. Essa normativa interna depende dos seus superiores regionais e do conselho superior. Canonicamente, desde 1586, no papado de Sisto V, houve o reconhecimento e a distinção entre os institutos de vida consagrada e sociedades de vida apostólica, ambos sob a égide de um órgão denominado de Congregação para Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica. A diferença pode ser observada por sua legalidade canônica⁷¹, que distinguiria o voto dos religiosos, em termos amplos, feitos a Deus, e as promessas ao instituto ou a uma autoridade religiosa.

Para tal Congregação da Cúria Romana ficaram assim definidas as sociedades de vida apostólica, como a dos Missionários da África:

Societies of apostolic life, called in the 1917 Code of Canon Law ‘societies of men or women, who live in common without vows,’ are defined by can. 731.1 and 731.2 in the 1983 Code of Canon Law as follows:
 ‘Comparable to institutes of consecrated life are societies of apostolic life whose members without religious vows pursue the particular apostolic purpose of the society, and leading a life as brothers or sisters in common according to a particular manner of life, strive for the perfection of charity through the observance of the constitutions. Among these there are societies in which the members embrace the evangelical counsels by some bond defined in the constitutions.
 St. Philip Neri can be considered the father of men's Societies of Apostolic Life, as we now know them, and St. Vincent de Paul of women's Societies.
 Societies of Apostolic Life can be clerical or lay, male or female⁷² (VATICAN, 2010).

⁷¹ Código do Direito Canônico. Livro II, Parte III, Seção II, 731-750.

⁷² “Sociedades de vida apostólica, chamadas no Código do Direito Canônico de 1917: ‘sociedades de homens ou mulheres que vivem em comum sem votos,’ são definidas pelo can. 731.1 e 731.2 no Código do Direito Canônico de 1983 pelo seguinte:

‘Comparáveis aos institutos de vida consagrada são as sociedades de vida apostólica, cujos membros, sem votos religiosos, buscam a finalidade apostólica própria da sociedade e levando vida fraterna em comum segundo o próprio modo de vida, tendem à perfeição da caridade pela observância das constituições. Dentre elas há sociedade cujos membros assumem os conselhos evangélicos por algum vínculo definido pelos documentos.

‘São Felipe Neri pode ser considerado o pai das Sociedades de Vida Apostólica de homens, como as conhecemos, e São Vicente de Paula as Sociedades de Vida Apostólica de mulheres.

‘Sociedades de Vida Apostólica podem ser de clérigos ou leigos, homem ou mulher’ (VATICAN, 2010, tradução nossa).

Na *Constitution* de 1938, dos Missionários da África, para reproduzir a índole própria das ações pretendidas por Charles Lavigerie ao grupo, foi mantido em seu artigo 9:

Le serment prope à la Société ne doit pas être confondu avec les vœux, même simples, en usage dans les Congrégations religieuses, car les promesses qu'il consacre sont faites à la Société. Ses membres n'ont donc pas, au yeux de l'Eglise, la qualité de religieux ; cependant ils participent à plusieurs des prérogatives de l'état religieux conformément au droit et en vertu d'Indults particuliers du Saint-Siège (p.4)⁷³.

Como frisado pelo conselho superior dos missionários o caráter político-religioso interno da Igreja prescrevia a diferença entre promessas e votos, pois ambos corroboravam as restrições que todo ator assumia, independente de ser religioso(a) ou secular no sentido canônico⁷⁴. Em sua característica derivativa, são as normas e os interesses de cada grupo aprovados pela Santa Sé que outorgam seu funcionamento. Neste caso, os institutos seculares ou de vida apostólica podem depender de um bispo ou de um grupo de superiores para designar a propriedade de suas ações, previamente aprovados. Esta última composição tecia as ações dos Missionários da África e, neste documento, foi emendada pelo Prefeito da *Propaganda Fide* a escolha do conselho superior a cada seis anos.

Quando Lavigerie (1927, p. 470) dirigiu-se a seus missionários da oitava caravana, em 23 de junho de 1889, narrou sobre o sacrifício ao qual o missionário estaria propenso a desempenhar para a construção do reino de Deus, e até se dispuser ao martírio, sinal de verdadeiro heroísmo da Igreja Católica. Esse tipo de sacrifício, resultante dos esquemas católicos interpretados para a construção do reino cristão na África, exemplifica de que maneira os Missionários da África seriam enaltecidos:

Nous venons de voir dans les martyrs de l'Ouganda des exemples d'heroïsme dignes des plus beaux temps de l'Eglise. Nous venons de voir de pauvre noirs confesser leur foi devant les tyrans, accepter tout les supplices,

⁷³ “A promessa própria da Sociedade não pode ser confundida com os votos, mesmo simples, usados nas Congregações religiosas, pois as promessas que ela consagra são feitas à Sociedade. Seus membros então não estão, aos olhos da Igreja, na qualidade de religiosos; embora participem das várias prerrogativas do estado religioso conforme o direito e em virtude dos Indultos particulares da Santa Sé” (Tradução nossa).

⁷⁴ Um estudo comparativo entre os combonianos e os Missionários da África poderia demonstrar em que medida o pertencimento a um instituto religioso ou a uma sociedade de vida apostólica produzira práticas missionárias distintas nas comunidades africanas. Porém, para nosso escopo essa delimitação dos esquemas culturais de cada grupo demandaria muito espaço em nossa argumentação. Quanto a pesquisas sobre a prática comboniana, há a pesquisa da Profa. Dra. Patrícia Schermann (2006), da Universidade Federal de São Paulo - Unifesp.

se laisser brûler vivants, plutôt que le renier leur baptême; quitter ainsi la terre en invoquant jusqu'à la fin le Dieu dont ils étaient devenu les fils.⁷⁵

Se, para os atores externos, a formação eclesiástica aparentava não estar envolvida com as práticas políticas europeias, para os responsáveis do instituto, sua hierocracia demonstrava outra coisa. O poder eclesiástico que Charles Lavigerie acumulou com sua nomeação para o arcebispado da Argélia até o cardinalato — posição de Cardeal — demonstraria o alcance de sua ação em posições centrais e acima da hierarquia, para dominar os territórios católicos do interior africano e conquistar uma visibilidade religiosa distinta. Com o tempo, a afirmação de uma identidade católica institucional pôde ser repensada e refletida como um valor próprio a partir dos encontros dos dirigentes com os superiores na Casa Geral do instituto. Esse valor dado pelos missionários a seu instituto os diferenciava no campo católico das práticas e histórias de outros grupos. Esses encontros eram, e são, denominados de Capítulos Gerais. Novas prescrições, ênfases sobre as práticas missionárias, nomeações de superiores do instituto e até a discussão sobre a identidade católica realizada aconteciam durante esse momento. Sobre a governança de Charles Lavigerie, iniciada em 1874, os Capítulos Gerais realizavam-se em períodos curtos, e tais encontros serviam como um termômetro dos direcionamentos do instituto — cuja estratégia de verificar e controlar derivava das recorrentes reuniões das circunscrições da Maison-Cairrée, dos Vicariatos e dos postos missionários. Segundo o padre missionário Jean-Claude Ceillier (2002), na série sobre a história do instituto, entre os anos de 1874 a 1900, os capítulos foram sendo reconfigurados em consonância com as dificuldades de liderança, pelo aumento do número de missionários e dos postos do Maghreb e da África Subsaariana, e singularizando a evangelização católica. De início, Charles Lavigerie propôs que eles ocorressem a cada três anos, no entanto nesse período houve 12 capítulos, que ora aconteciam a cada três anos, ora a dois. Esses encontros redescreviam as práticas católicas do jovem instituto, que gradualmente definia sua identidade (CEILLIER, 2002).

De forma específica, com o auxílio de seus subalternos e os eventos decorrentes da política colonial, o instituto foi engendrando uma identidade católica na e pela África. O destaque pretendido à sua institucionalização foi possível quando determinados sinais passaram a defini-lo entre outros institutos missionários existentes. Por tal distinção, os Missionários da África foram capacitados a disputar por territórios e por auxílio financeiro

⁷⁵ “Vimos nos mártires de Uganda os exemplos de heroísmo dignos dos mais belos tempos da Igreja. Vimos os pobres negros confessarem sua fé diante dos tiranos, aceitarem seus suplícios, se deixar serem queimados vivos, ao invés de renegarem seu batismo; renunciarem assim a terra invocando até o fim o Deus de quem tinham se tornado filhos” (Tradução nossa).

junto aos órgãos romanos e à elite europeia. A saber, a produção de sinais diacríticos foram os instrumentos simbólicos enaltecendo de traços perante as fronteiras com outros institutos católicos, como valor para os tornaram reconhecíveis em sua forma de reproduzir o catolicismo (BARTH, 2000; CUNHA, 2010). São eles: inserção católica em territórios árabes e islâmicos, o convívio em comunidades com atores de diferentes nacionalidades, o domínio da língua local e a catolicização africana.

O instituto foi iniciado entre os árabes e muçulmanos quando Charles Lavigerie era responsável pela comunidade católica da colônia francesa na Argélia, nomeação política que teve como um de seus artífices Napoleão III por conta da experiência de Lavigerie na coordenação do *l'Oeuvres des Écoles d'Orient*, em 1856, quando da expansão francesa no Oriente Médio, bem como de seu bispado em Nancy, França. Pelas dificuldades que as populações sofriam com doenças, fome, mortes e batalhas tribais, Charles Lavigerie considerou ser importante a criação de orfanatos, escolas e hospitais para cuidar da população nativa e não somente de colonos europeus. Nesse sentido, para lidar com as populações do Maghreb era fundamental a aprendizagem da língua árabe, a qual, de início, foi uma das condições para seus atores reproduzirem o catolicismo. Anunciando na Europa e no Canadá as ações de seu instituto, foi mais importante a resposta pessoal a esse chamado que a origem nacional de seus seminaristas. Assim, desde o início, o instituto contava com candidatos da França, Espanha, Luxemburgo, Suíça e Malta. Mas foi por causa de seu início, quando a maioria dos candidatos era francesa, ou francófonos, que o instituto foi definido na literatura sobre a Partilha da África de Padres Franceses (GRUNSWICH, 2006). Dessa forma, tornou-se comum ao grupo, conforme o número de missionários, os postos variarem a nacionalidades para sua composição, a ponto de manter a internacionalização de suas casas até hoje. Por fim, e sendo uma característica crucial para essa adaptação católica, a aprendizagem da língua local deveria ser feita o mais rápido possível pelos missionários em qualquer posto a que fossem enviados. Esses sinais, associados de forma diferente, podiam ser encontrados em outros institutos, porém não funcionavam com a mesma estruturação semelhante à dos Missionários da África. Pela similitude entre identidade eclesiástica e étnica podemos afirmar com Barth (2000):

[...] A manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. [...]. (p. 34-35).

Ademais foi o poder político, ideológico e econômico da Igreja o responsável pela fixação dos missionários no interior da África em territórios poucos conhecidos. Após negociações diplomáticas com as Coroas, circunscreviam-se territórios católicos como se fosse uma cartografia limpa sem os reformistas e, aos poucos, batizavam-se territórios com nomes católicos. Evangelizar a África, sabendo da vida insalubre, das mortes por feras e por grupos guerreiros, necessitava ser operado dentro da cultura católica para a salvação da humanidade, recorrendo ao heroísmo paulino, *tout a tous*, isto é, a presença do deus verdadeiro aos pagãos⁷⁶. O sacrifício da vida missionária pelos africanos era presumido do sacrifício teológico de Jesus na cruz em prol de toda humanidade pecadora (LAVIGERIE, 1927). Sendo um esquema da identidade católica, era reforçada uma condição da obrigatoriedade de o africano ser convertido, pois sua rejeição assinalava o sacrilégio em não aceitar os benefícios da verdadeira fé, selados pela narrativa da ressurreição.

Em 1891, os Missionários da África adentraram o território dos Babemba e de seus tributários, a Bembalândia. E, após a chegada do Mgr. Joseph Dupont, responsável pelo Vicariato, esse relacionamento se estreitou a ponto de os missionários conseguirem investir no expansionismo católico ao sul do Lago Tanganyika, após a aceitação dos chefes Bemba. O sucesso dessa missão esteve diretamente ligado à conversão católica dessas populações, recriando práticas missionárias ao mesmo tempo em que narraram dados culturais dos Babemba. O apelo ao heroísmo católico pôde ser observado já no início da chegada dos missionários no norte da Zâmbia, pela centralidade dos postos como resoluções de: chefes a procura de súditos para o trabalho nos vilarejos, fuga de maus tratos de maridos⁷⁷, cuidados com órfãos de guerra e de escravidão⁷⁸, proteção contra feras e populações vizinhas⁷⁹ e curas

⁷⁶ Autoridade religiosa que divulgou o cristianismo entre os romanos e relatando seus feitos e sacrifícios em suas cartas. Esses registros do século I constam do Novo Testamento aceito (salvo alguns poucos escritos apócrifos) por toda a comunidade cristã católica e reformista como a expressão do trabalho missionário a que todo cristão deve realizar.

⁷⁷ Kayambi, 24/07/1891 – chefe Mfalme Mambwe; e Kayambi 31/07/1891 – o pagamento dos trabalhadores era o estabelecido pela prática inglesa: os homens recebiam depois de 4 semanas de trabalho, oito horas diárias em dois períodos, marcados ao som de tambor no início e final, um *doti* (termo Swahili para 3 metros e 60 centímetros) de tecido de algodão de Bombay, o mais barato, e as mulheres por 5 semanas um *brasse* (medida francesa da ponta de uma mão até a ponta da outra mão, em torno de 2 metros) do mesmo tecido

⁷⁸ Kayambi, 19/04/1894 – nesse momento já havia entre eles 43 órfãos, maioria proveniente da compra dos árabes e alguns de presentes de chefes aos padres.

⁷⁹ Kayambi, 26/09/1892 – Desejo de alguns Mambwe pertencerem aos padres para se protegerem contra Babemba, e Kayambi, 28/10/1891; 23/10/1892; 06/11/1892 – Babemba eram conhecidos por incursões para saque e por buscar de indivíduos para vender aos árabes, e pela prática de mutilar membros (Kayambi, 28/01/1894).

de doença⁸⁰. A eficácia da assimilação dessa nova cultura pelos africanos correspondeu às necessidades das populações locais que já sentiam o advento do colonialismo.

A reconfiguração dessa região ocorreu pelo estabelecimento de postos missionários, diferentemente de outras partes da Rhodésia determinadas pelas agências coloniais, pela decorrência dos encontros, interesses e alternativas encontradas pelos missionários para sua fixação. Seguindo os preceitos de Lavigerie (1927), os missionários procuravam locais populosos, solo fértil e distante de alagados – considerados os locais mais insalubres, pois eram propensos a doenças tropicais como malária, tifoide e doença do sono. Porém, para minimizar os contrastes em solo africano, os missionários deveriam se deslocar para locais onde tivessem a aceitação dos chefes e das autoridades das empresas coloniais. Além disso, as disputas territoriais com os cristãos reformistas, britânicos e holandeses (*boers*) provocaram em alguns chefes atitudes refratárias aos padres, impedindo-os de se instalar ou permanecer em alguns perímetros. Além dessa proximidade com os reformistas, os chefes temiam que seus súditos deixassem de cumprir a obrigação de cultivar suas terras, *mulasa*.

Em resumo, a hierocracia católica fomentou a adesão de atores religiosos para mobilizar seu expansionismo até o interior da África Central, afinando-se com as disputas das Coroas por novos territórios. A dinâmica desse processo necessitava inculcar o catolicismo romano no cotidiano dos territórios islamizados, arábicos e de outras práticas religiosas nativas, eclodindo assim novas fronteiras eclesiásticas onde suas circunscrições se reproduziriam. Com efeito, a formação de um clero local era imprescindível para que seus atores pudessem legitimar socialmente o reconhecimento do catolicismo, porém haveria um longo caminho de preparo: a aceitação das populações da presença dos católicos, a aprendizagem da língua local para a confecção de textos religiosos, a conversão de número significativo de adeptos até a ordenação dos primeiros padres e bispos. Surgia, portanto, a partir desse propósito, o grupo dos Missionários da África (1868), configurando-se pela trajetória eclesiástica de seu fundador, o clérigo francês Charles Martial Allemand Lavigerie (1825-1892). Na posição de nativos desse tipo de catolicismo, os Missionários da África corresponderam ao chamamento dos papados a partir de Pio XI para formar atores religiosos que voluntariamente arriscariam suas vidas para iniciar a catolização das populações da África Central.

⁸⁰ Kayambi, 31/08/1894 – as doenças mais comuns eram varíola e malária (nos diários encontramos *blackwater fever* que correspondem ao seu estágio avançado, em que o paciente urinava escuro, devido à hemólise provocada pelo rompimento dos glóbulos vermelhos no sangue até a morte por insuficiência renal).

3. A Sociedade dos Missionários da África

O expansionismo católico estava ligado à reprodução de sua hierocracia para a região subsaariana, por meio de seus atores, formando um clero local. Esse é o processo figurado nos dois períodos, exploratório e expansionista, que temporalmente percorreu todo o século XX⁸¹.

Para percorrer esse processo, iremos demonstrar de que forma as relações simbólicas, segundo as circunscrições a que se referem, produziram determinadas atitudes enquanto esquemas culturais para a manutenção do *habitus* católico. Assim, temos as quatro circunscrições da Igreja Católica que compõem nosso estudo: a) a instituição católica representada pelo poder de Roma via *Propaganda Fide*, com seus atores, prescrições e proscições, que nomeava e distribuía poderes para todos os institutos vinculados à Cúria em territórios não católicos, bem como constituía territórios eclesiásticos; b) o instituto dos Missionários da África, sob a responsabilidade do fundador e de seus sucessores, que transmitia as informações das missões à Cúria Romana e à Europa, bem como enviava seus missionários a determinados postos; regulamentando as práticas católicas no interior do instituto, iniciava a formação do clero da Rhodésia; c) os territórios eclesiásticos romanos, pró-vicariatos, vicariatos e *missio sui generis* na África eram governados por missionários nomeados com poderes romanos de bispo, que coordenava o andamento dos diferentes postos do território de sua governança, os quais enviavam relatórios anuais sobre as missões para seus superiores do instituto; d) por fim, os postos missionários em conjunto com as capelas-escolas e *outstations* constituíam os territórios eclesiásticos africanos, com um missionário na figura de padre superior em uma comunidade com o mínimo de três missionários, inclusive irmãos, quando possível, nomeados pela autoridade regional correspondente, tendo como função expandir o número de neófitos africanos, organizando as ações dos outros atores. A posição dos poderes católicos nos possibilitará demonstrar de que maneira os confrontos internos e externos ao instituto missionário foram remodelando os sinais diacríticos descritores de sua identidade católica. A assimilação do catolicismo na Zâmbia será indicada pelo desenvolvimento das duas últimas espacialidades, demonstrando que a Eclésia conseguiu se instalar e se reproduzir no cotidiano de diferentes populações.

Com efeito, nesse capítulo, trataremos das práticas missionárias das duas primeiras circunscrições, tendo a primeira como centro o poder papal atribuído à *Propaganda Fide* e,

⁸¹ Somente em dezembro de 2011 foi erigido o primeiro cardeal nativo na Zâmbia, Medardo Mazombwe, da Diocese de Mpika, junto a outros 12 africanos como parte das estratégias administrativas de Bento XVI.

abaixo e em torno desta, uma nova órbita eclesiástica gravitando ao redor do fundador dos Missionários da África e dos dirigentes do instituto. Mesmo sem precisão do dimensionamento dos territórios e das populações com seus costumes, o período exploratório da inserção católica seguia o conhecimento europeu sobre o interior africano, ou ainda, os interesses de grupos e exploradores sobre certa visibilidade da África veiculada na Europa.

A expansão europeia no interior da África ocorreu de forma pontual ao longo do século XIX, podendo ser observada pelos escritos de exploradores, auxiliando a mapear as regiões em busca de riquezas e impor domínios territoriais virtuais, pois os acordos de protetorado e zona de influência eram a garantia de explorar as riquezas territoriais. Sinteticamente, esses eventos de disputas estrangeiras sobre as riquezas africanas convergiram, na forma de acordos, na Conferência de Berlim, 1884-1885, porém desacordos foram conduzidos até a I Grande Guerra Mundial, em 1914, quando houve uma nova Partilha da África, mediante a distribuição dos territórios alemães entre os aliados (BOAHEN, 1997; DAVIS, 2005; PAGE, 2005c).

Primeiramente explanaremos a centralidade romana, em cuja legitimidade a Sociedade dos Missionários de Nossa Senhora da África vincular-se-ia.

3.1 O catolicismo heroico

A legitimidade da Igreja Católica Romana precisa ser compreendida pela extensão de seu poder simbólico no Ocidente novecentista. Para lembrar que essa legitimidade não foi apenas interna, a Igreja Católica manteve zonas de influência em territórios reformistas. O primordialismo católico, entendido por sua acepção de herdeiro direto dos apóstolos de Jesus Cristo, buscou obscurecer as arbitrariedades à medida que incorporou novos elementos em sua tradição, tornando-se mais complexo na distribuição de seus cargos, de novas fronteiras culturais e novas aquisições simbólicas e econômicas. Lembramos que o apelo à tradição, como recurso de reconhecimento e submissão dos atores às prescrições, pressupunha o destaque de alguns eventos de sua história institucional — no caso da perpetuação e duração de seu domínio simbólico e modelos de atitudes sociais de sacrifício, por uma causa ideal operante —, conduzindo a observação das arbitrariedades presentes para uma lógica não humana, mas divina, a saber, a lógica da fé. Nesse sentido, a inculcação do *habitus* católico habilitava as atitudes de aceitação do poder eclesiástico e de suas narrativas não como disposições de seu espaço social, mas deslocado para além, para o traço supra-humano; por isso, reconhecer-se como fiel e ter ações reconhecidas como tais, pelas autoridades do campo,

legitimava vínculos afetivos com as autoridades religiosas, não mais como escolha pessoal ou racional, mas como resultado de um dom, uma dádiva, como o é a fé católica.

Diante de questionamentos europeus, como dos bispos franceses, da perda dos Estados papais pelos poderes políticos divergentes aos anseios do papado de Pio IX, foi convocado o I Concílio Vaticano, de 1869 a 1870. Em 18 de julho de 1870, foi promulgado o documento *Pater Aeternus*, no qual intenções de soberania política e religiosa papal se manifestam. Esse é o documento responsável pela instituição da norma católica inquestionável, denominada dogma, da Infallibilidade Papal. Embora se afirmasse ser restrito ao campo espiritual e eclesiástico, o poder papal instituía em causa própria a primazia absoluta de suas orientações e interesses contra a opinião de opositores, quer clérigos, quer seculares, sob a ameaça da excomunhão, isto é, o opositor dos interesses do papado era transformado em *persona non grata*, porém seu desligamento não acontecia apenas no âmbito espiritual, mas social também, ficando os outros fieis impedidos de manter contato com o opositor, pela ameaça de serem igualmente excomungados. De posse de tal poder, a Igreja Católica impunha-se com mais força sobre o velamento de suas arbitrariedades e de seus traços humanos questionáveis, visto que era estratégico ao papado restringir ações cotidianas, como determinadas leituras e debates, para ser a única fonte de interpretação das ciências e da política de seus súditos e subalternos, que viviam em constante contato com o meio social — trabalho, família, viagens etc. Esse poder era transmitido aos bispos legitimados pela Cúria Romana, pelos concílios dirigidos pelo Papa e pelo próprio papa separadamente. Na *Pater Aeternus*, capítulo 4, inciso 9, pode ser observada a posição que é atribuída ao papa e a consequência daquele que não o aceita com o poder divino.

9. Therefore, faithfully adhering to the tradition received from the beginning of the Christian faith, to the glory of God our savior, for the exaltation of the Catholic religion and for the salvation of the Christian people, with the approval of the Sacred Council, we teach and define as a divinely revealed dogma that when the Roman Pontiff speaks EX CATHEDRA, that is, when, in the exercise of his office as shepherd and teacher of all Christians, in virtue of his supreme apostolic authority, he defines a doctrine concerning faith or morals to be held by the whole Church, he possesses, by the divine assistance promised to him in blessed Peter, that infallibility which the divine Redeemer willed his Church to enjoy in defining doctrine concerning faith or morals. Therefore, such definitions of the Roman Pontiff are of themselves, and not by the consent of the Church, irreformable.

So then, should anyone, which God forbid, have the temerity to reject this definition of ours: let him be anathema.

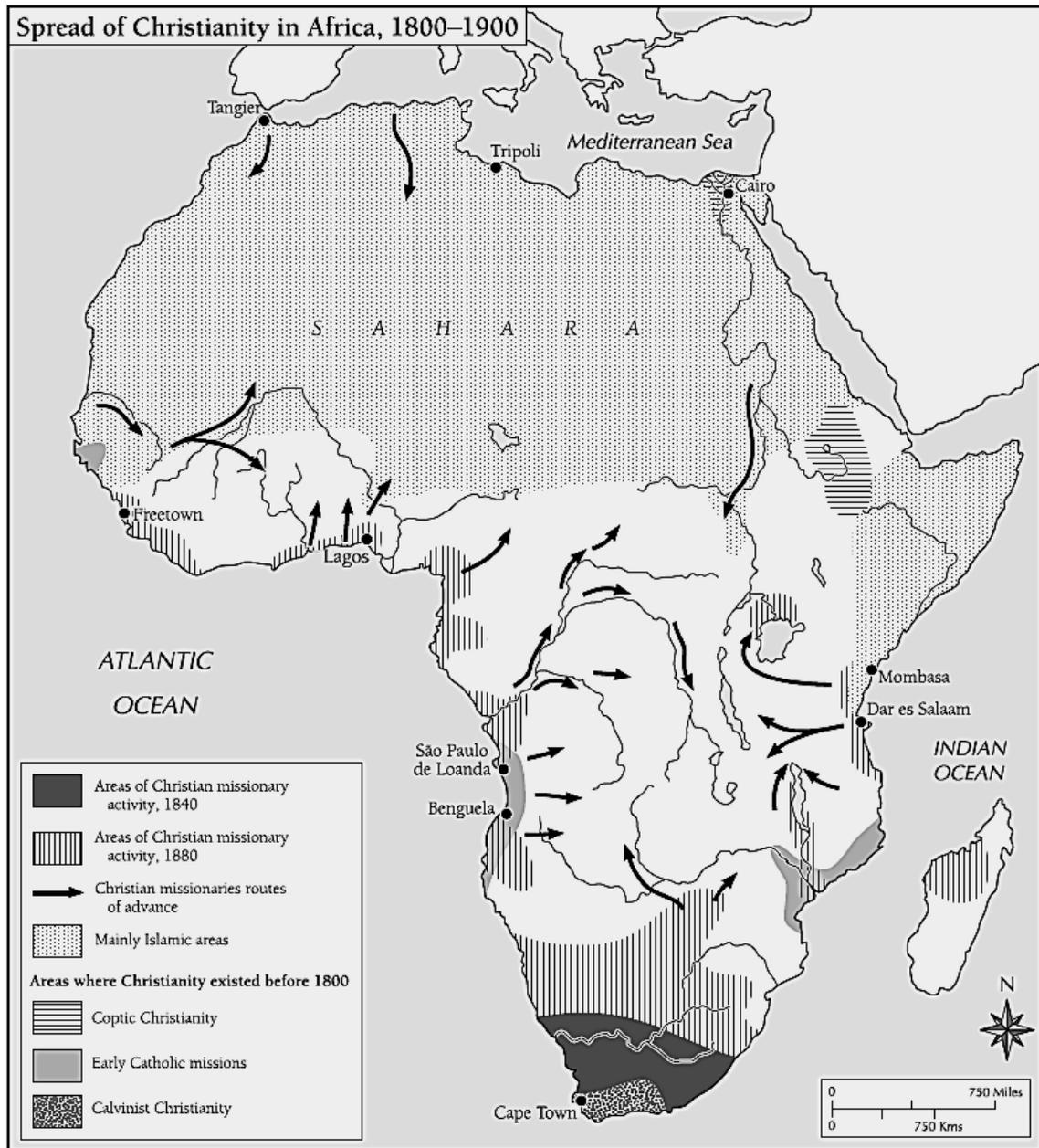
Como uma estratégia de atração da população leiga, por esta ser um recurso perante os poderes imperiais, anteriormente Pio IX havia inflamado a devoção europeia ao redor da mãe de deus, pelo símbolo da Virgem Maria, instituindo o dogma da Imaculada Conceição (1858). Tornava-se, então, inquestionável o mito da concepção de Jesus pelo poder do sopro divino, na forma do espírito santo, sem ter Deus feito uso da relação mundana. Essa ação absorveu a devoção mariana francesa, epitomada com a denominada aparição da Virgem Maria, em 1858, a Bernadette Soubirious, em Lourdes.

[...] A mudança dos fundamentos econômicos da existência da Igreja, que se operou pouco a pouco, faz com que a transação puramente simbólica com os laicos (e o poder simbólico exercido pela prédica e pela cura das almas) seja relegada a segundo plano em proveito da transação com o Estado, que assegura as bases do poder temporal que a Igreja exerce, através dos cargos financiados pelo Estado, sobre os agentes que devem ser cristãos (católicos) para ocupar os cargos que ela controla. (BOURDIEU, 1996, p. 202).

3.2 *Propaganda Fide*: atores católicos em territórios reformistas

O caminho a ser percorrido será explicar o poder católico da *Propaganda Fide* com o qual os Missionários da África desenharam suas ações expansionistas, como ilustrado no Mapa 1, disputando o espaço com outros institutos católicos, como combonianos no interior africano, jesuítas e franciscanos nas regiões costeiras. Como mediadora de confrontos eclesiásticos, a *Propaganda Fide* intervinha para reconhecer a extensão do poder institucional a cada grupo.

Mapa 1 – A expansão do cristianismo entre os séculos XVIII a XIX



Fonte: DAVIS, Hunt. *Encyclopedia of African History and Culture: The Colonial Era: 1850 to 1960*, vol. IV, 2005, p. 85.

O poder comercial dos reformistas teve relação com a reconfiguração do Império Romano Papal na Europa. Em 1549, o édito papal *Pragmática Sanção*, de Carlos de Habsburgo, ou Carlos V, Imperador do Sacro Império Romano, estabeleceu as Dezesete Províncias, correspondentes hoje à Bélgica, Países Baixos, Luxemburgo, parte da França e Alemanha, unificando-as e separando-as do Sacro Império e da França (MARTINA GIACOMO, 1997). Esse interesse reportava-se ao domínio político, entre os séculos XIII e XVII, que fora herdado da Liga Hanseática, para desenhar uma forma de autogoverno entre

comerciantes e nobres locais, unidos por Hansas ou Ligas, e liderar o comércio e a navegação do Báltico. As Ligas mantinham relações diretas com o poder papal, sem intermediários. Depois cederam sua autoridade para as companhias majestáticas neerlandesas, a Companhia das Índias Orientais (1602) e a Companhia das Índias Ocidentais (1621). Esta era responsável pelo comércio escravagista no Brasil, Caribe e América do Norte, com a permissão de atuar na África Ocidental, nas Américas, no Pacífico e na região oriental da Nova Guiné. A outra, Companhia das Índias Orientais, com poder militar, impunha-se nos mares, apropriando-se de feitorias portuguesas no Brasil, Ásia e Oceania (PAGE, 2005a; PAGE, 2005b).

Em 1622, após a morte do papa Gregório XV, a *Propaganda Fide* teve seu poder acentuado, pois um de seus 13 membros, Cardeal Barberini, foi eleito papa. Urbano VIII fundou um colégio para missionários e uma imprensa poliglota, para divulgar o catecismo em vulgata, por meio da bula *Immortalis Dei*, em 1627. A Congregação para a Evangelização dos Povos, mais conhecida por *Sagrada Congregação da Propagação da Fé*, termo moderno para *Congregatio pro Gentium Evangelisatione*, foi a instituição romana responsável pela evangelização missionária e por atividades religiosas em países não católicos (FLINN, 2007; CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012). Em 1622, o papa Gregório XV, diante da Reforma Protestante, criara esse setor para apoiar o catolicismo e assuntos eclesiásticos em países não católicos, pela bula papal *Inscrutabili Divinae* (RENAULT, 1992). Essa Congregação conta com quatro ramificações para as questões missionárias específicas, ou Sociedades Pontifícias Missionárias: da *Propaganda da Fé*, *Propaganda Fide* (criada em 1822, em Lion, na França); de *São Pedro Apóstolo* (em 1889, na França); *Santa Infância* (1843, Nancy, França); e *União Missionária*, em 1916, para as missões em igrejas locais. A criação da Congregação esteve relacionada com o avanço do domínio das Coroas neerlandesas, inglesas e alemãs, por serem reformistas, nas colônias americanas, africanas e asiáticas (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

A abrangência do poder da *Propaganda Fide* pode ser percebida pela presença católica em todos os territórios e colônias reformistas, islâmicas ou qualquer outra dominação religiosa não católica, bem como em territórios de ritos católicos ortodoxos. As novas explorações do globo reativaram o apelo ao Credo Niceno-Constantinopolitano: “Santa, Una, Católica e Universal”. Com esse intuito, as ações expansionistas foram forjadas e originou-se o Colégio Urbano, com o objetivo de incentivar o surgimento de outros colégios pelo Velho Mundo, que respondessem à expansão do domínio católico em territórios hostis. Nesse sentido, o pedido de Lavigerie (1927, p. 282), em 4 de novembro de 1886, ao superior do noviciado, Padre Viven: “me façam santos” correspondente ao heroísmo católico de

obediência e santidade, e o complemento de sua fala: “que eu farei deles mártires”, significava o tipo de formação e visibilidade pensados para os Missionários da África exercerem a catolicidade em um continente visto como fetichista. Esse era o prelúdio dos acontecimentos aos quais os Missionários da África se exporiam: mortes por assassinatos pelos guias das caravanas no Deserto do Saara, por condições insalubres (doenças, fome, feras e moradia) e por disputas por poder com chefes do interior africano. Como podemos observar no Diário de Chilonga, em 14 de maio de 1934:

[...] We are told in the same letter that permission to open the mission station of Calabesa has not come from the Governor yet. The reason is that Chief Luchembe does not want the Catholic priests to build a mission on his territory. What he fears is that his people would at once flock to settle down around the new Mission and refuse to do any ‘mulasa’ for him, in others words he would no longer be able to pressurize them at will to work for him in his garden. We hope that the Administration will see the real reason behind his objection and not withhold their approval too long. This delay is very irritating, for our two confreres are camping out at Calabesa, living in provisional huts, and champing at the bit to start work on the constructions.

Os movimentos reformistas de Martinho Lutero e Calvino distanciaram algumas potências, como a Alemanha e a Inglaterra, da Cúria Romana, que sofria, também, com pressões político-religiosas das Coroas católicas. Impulsionados pelo Marquês de Pombal, os cardeais de Bourbons provocaram outros cardeais, incitando o papa contra os jesuítas e, em 1773, pela pressão de Portugal, Espanha e Itália, o papa Clemente suprimiu a ordem jesuíta. Somente em 1814, pela Bula *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, o papado de Pio VII autorizou a restituição da Companhia de Jesus.

Os jesuítas foram importantes para o projeto político-religioso da Cúria Romana contra a Reforma Protestante e, internamente, para as práticas vinculares dos institutos aos papados: eles instituíram um conjunto de disposições identitárias por meio da rigurosidade moral, submissão incondicional às normativas romanas e enaltecimento da tradição hierárquica da Igreja. As ações inicianas contribuíram para o surgimento de novos institutos religiosos, com rigorosos esquemas eclesiásticos, com vista ao expansionismo da identidade católica em todos os continentes (RENAULT, 1992; LOYOLA, 2011; FLINN, 2007).

3.3 Cenário de conflitos políticos durante a formação de Charles Lavigerie

Para encontrarmos elementos formadores da identidade dos Missionários da África, é preciso entender a incorporação do *habitus* eclesiástico de seu fundador, Charles Martial

Allemand Lavigerie. Sua atuação eclesiástica marcou os traços identitários presentes nas práticas religiosas católicas e políticas francesas, no séc. XIX.

Durante sua formação seminarística, havia uma disputa eclesiológica na França, questionando a hierocracia católica. De um lado, o galicanismo (*gallicianisme*) eclesiástico afirmava uma proposta religiosa e, sobretudo, política da organização de uma Igreja Católica da França, amplamente autônoma ao papado. Embora reconhecesse a centralidade espiritual do papado, tal doutrina impunha limites a seu poderio: o poder dos bispos reunidos em concílio seria muito superior ao do papa isoladamente. Seus argumentos eram fundamentados no liberalismo democrático francês. Como resposta religiosa, surgiu o ultramontismo (*ultramontanisme*). Essa corrente reafirmava a preeminência, espiritual e jurídica, do papa em Roma, localizado além das montanhas, na Itália, sobre o poder político laico, em relação às questões religiosas e sobre a nomeação episcopal. De acordo com Renault (1992), o ultramontismo se propagou na França por meio do jornal *L'Univers*, de Louis Veuillot, um de seus divulgadores. As missões nas Américas, Ásia e África auxiliaram a força do ultramontismo entre os bispos europeus, haja vista a posição atratora para desenvolver a civilização nas colônias europeias, onde estariam as populações consideradas selvagens (FLINN, 2007; CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

Devemos entender que, a começar pela primeira expressão do galicanismo, séc. XV, na França, a nomeação dos bispos deveria empreender autonomia religiosa em relação ao papado. Por isso, como resposta à força do galicanismo na França, em 1869 e 1870, o Pontífice Pio IX reposicionou a hierocracia convocando as autoridades eclesiásticas para o Concílio Vaticano I, 1869-1870. Sua resposta aos questionamentos políticos e religiosos de base iluminista, dirigidos contra o epicentro católico, foi forjar o dogma da Infalibilidade Papal, sob qualquer circunstância religiosa e espiritual. Nesse sentido, conduzidos pela atração e pelos benefícios da centralidade do papado, mesmo os não pertencentes à fronteira do ego institucional, os leigos nobres, industriais e a aristocracia colonial, intensificavam seu poderio.

Diante da política francesa do regime de Restauração de Napoleão III, o poder papal no Velho Mundo precisou reafirmar-se perante os conflitos político-religiosos. Como reflexo da dificuldade de diálogo entre Igreja e Estado, o Pontífice Pio IX, em 1864, usou o efeito social das encíclicas sobre a Europa e publicou a *Syllabus* e a *Quanta Cura*, para condenar os Estados que adotaram o liberalismo como base política. Com o mesmo intuito exortativo e condenatório, o papado estava veementemente censurando as liberdades modernas de consciência, de imprensa e de cultos, pois, proporcionalmente à leitura eclesiástica da época, a

população deveria ser mantida sob a mão condutora do juízo católico (RENAULT, 1992). Negativamente, desde 1783, as manifestações não legitimadas pela tradição católica, como escritos e práticas liberais, passaram a ser alvo de condenações. O papado de Clemente XII e, depois, o de Leão XIII atacaram fervorosamente os adeptos da Maçonaria Livre, principalmente por questionarem e debaterem no Senado francês o poderio católico (CARDOSO, 2009; CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

Uma das medidas adotadas de inspiração iluminista foi o ensino primário reafirmado como laico, tornando-se gratuito e obrigatório na França. Isto aumentou significativamente a porcentagem da população alfabetizada, de 30%, para, após 1850, 90%. Em contrapartida, as escolas religiosas viram a necessidade de alterar seu currículo e renovar seu quadro de professores, por imposição do governo francês.

3.4 A trajetória eclesiástica de Charles Lavigerie

Tomando como fundamento a biografia escrita por François Renault, 1992, passamos a discorrer sobre a vida de Charles Lavigerie. Ele nasceu em uma família de três meninos e uma menina, em 31 de outubro de 1825, recebendo o prenome de Martial, em homenagem a seu avô. Este havia voluntariamente se engajado na Revolução Francesa, lutando contra os Vendéens⁸². Em 1802, fixou-se em Bayonne para dirigir a loteria nacional. Aderiu em 1807, em Bayonne, à loja maçônica La Zélée, afiliada ao Grande Oriente da França, que mantinha uma orientação anticlerical, acentuando o espírito republicano e laico. Seu pai, Léon-Philippe, criou-se no mesmo ambiente iluminista; foi controlador da alfândega e, possivelmente, engajou-se em outra loja maçônica, A União dos Amigos Escolhidos. Aos vinte e nove anos, desposou Louise Laure Latrihle, filha de um gerente de hotel em Bayonne. A família de Charles Lavigerie estava investida de preocupações políticas e econômicas da classe média francesa na pós-Revolução. Pela proximidade de dois trabalhadores em sua casa, Lavigerie teve o primeiro contato com orações, catecismos e passagens evangélicas. Logo em seguida, na pensão de Saint-Léon, o único colégio de Bayonne, Lavigerie conheceu o capelão, o abade Franchistéguy, que lhe ensinou as “*vérités vivantes, enrichissant à la fois l’esprit et le coeur*” (RENAULT, 1992, p.14). Considerando seu meio familiar, de apreço às questões políticas iluministas e democráticas, embora com austeridade paternal, não parece haver eventos

⁸² Na guerra civil francesa, durante a Primeira República, *vendées militaire* designava o movimento insurgente, comumente definido como contrarrevolucionário católico, que estava ao sul do rio Loire.

emotivos ou de apelos devocionais que o tenham movido a ingressar no seminário e seguir carreira eclesiástica, a não ser a figura do abade, que permaneceu na memória do jovem.

Aos 15 anos, Charles Lavigerie ingressou no seminário menor de Larressore, onde tinha como superior o abade Dupanloup, que se tornaria uma figura marcante no episcopado francês do século XIX, pois respondia por formar os futuros clérigos da capital. Além das qualidades de educador que sabia criar a influência necessária em seus pupilos, Dupanloup reforçava a aprendizagem intelectual e espiritual. Nessa ênfase, ensinava os autores clássicos e os retóricos, nos quais, para ele, residia o instrumento para a transmissão do conhecimento verdadeiro.

Depois, em 1843, ingressou em Paris no seminário maior, Saint Sulpice, onde estudou dois anos de Filosofia em Issy-les-Moulineaux e três anos de Teologia no edifício da Praça Saint-Sulpice. Seu amigo Bourret dizia que Lavigerie era um pouco preguiçoso, mas reconhece que isso poderia ter sido ocasionado por sua facilidade intelectual. Também gostava de piadas, por isso importunava seu vizinho de quarto, que detestava gatos, imitando-os perfeitamente (RENAULT, 1992).

Nesse momento, começavam a eclodir revoluções que acercavam a Monarquia de Julho, a revolução de Julho em 1830 e a Primavera do Povo em 1848. Esse clima de insegurança atingiu, em fevereiro de 1848, os diretores de Saint-Sulpice, que temiam pela segurança de seus jovens. Uma nova insurreição eclodiu em Paris em junho do ano seguinte. Em função dela, Mgr. Affre não hesitou em se posicionar nas barricadas nas ruas, ficou no meio do combate, foi atingido por uma bala e morreu poucas horas depois. Lavigerie, que tinha sido ordenado diácono, participou dos ritos funerários organizados ao redor dos corpos na catedral. Esses eventos trágicos marcaram a formação dos jovens clérigos. Em 2 de junho de 1849, Lavigerie, com 24 anos de idade, foi ordenado padre pelas mãos do Mgr Sibour, arcebispo de Paris.

Nesse mesmo ano, obteve Licenciatura em Letras e se tornou Mestre de conferências, na Escola dos Carmelitas (RENAULT, 1992). No ano seguinte, doutorou-se em Letras, com uma tese sobre um escritor do século II, Hégésippe, e em 1853, obteve o doutorado em História. Dentro de seu universo eclesiástico, o objeto de sua tese foi a escola cristã de Edessa, século III, que, para a Igreja Ortodoxa da Síria, Éfrem⁸³ é considerado santo, e a Igreja católica manteve o mesmo respeito e admiração por seu trabalho como exegeta. No plano sacerdotal, durante seus doutorados, Charles Lavigerie era capelão em um mosteiro

⁸³ Éfrem (306-373) foi considerado pelo papa Bento XV, em 5 de outubro de 1920, Doutor da Igreja, que, pelo matiz de teologia prática de seus trabalhos, direciona a comunidade religiosa em momentos difíceis.

beneditino próximo aos carmelitas. Enquanto estudava as escolas cristãs, ele se aprofundou nas práticas antigas do catecumenato, aspecto que, como veremos adiante, tornou-se um dos pilares pedagógicos dos Missionários da África para a conversão dos africanos. Uma das inspirações de Lavigerie foi o escritor cristão Clemente da Alexandria (conhecido também por Tito Flávio Clemente), que viveu entre o século II e III. Clemente abordava seu público letrado com um ensinamento moral que tendia a um acordo entre a sabedoria antiga, comum a seu auditório, e os escritos evangélicos. Assim, o ateniense considerava em seu livro, *Pedagogo*, ser função do educador se ocupar da vida prática (*práxis*), assim como da excelência moral (*ethos*). Nesse caminho, ele expõe preceitos sobre a alimentação, o sorriso, a vestimenta e a sexualidade, por meio de conceitos pitagóricos de justa medida e tempo oportuno (SPINNELLI, 2002). Tais atitudes foram assimiladas dentro da concepção de formação clerical de Lavigerie, que prepararia seus atores, intelectual e moralmente, para serem inseridos em ambientes refratários aos preceitos da igreja romana, quer na Europa, quer na África.

Em 1854, Charles Lavigerie foi nomeado professor de História da Igreja, na Sorbonne, cargo mantido por ele até o início da década de 1860 (RENAULT, 1992). Nesse período, Charles Lavigerie tomou contato com preocupações político-religiosas relativas ao governo de Napoleão III e ao do papado de Leão IX. Assim, entrou em combate contra os jansenistas. Inicialmente, o jansenismo era um movimento religioso que destacava o estado pecaminoso da humanidade, a necessidade da graça e a predestinação⁸⁴, porém, sofrendo vários ataques de Roma, aliou-se à força política dos galicanismos.

Por conta do sucesso da campanha francesa no Egito, foi provocada a popularidade sobre os assuntos orientais na França. Com o auxílio de Méhémet-Ali, alto-funcionário do governo otomano, governante do Egito, foi que Champollion conseguiu decifrar os hieróglifos e nascia o ramo científico da Egiptologia. Com a proximidade da Inglaterra, França e Rússia, por conta da guerra de independência grega contra o domínio otomano, suscitou entre as potências se unirem ou se combaterem para conquistar territórios no Oriente. Assim o czar russo, Nicolau I atacou a Turquia em 1853. No ano seguinte, França, Inglaterra e

⁸⁴ Movimento religioso católico que surge na França, Bélgica e Holanda, baseado nas ideias do Bispo Cronelius Jansenius Yprensensis (1585-1638), de inspiração agostiana, Santo Agostinho. O movimento foi considerado herético por um entendimento que seria próximo ao do Calvinismo, pela bula *Cum occasione*, de 31 de maio de 1653. Dentre as teses, que persistiram até o século XIX, os jansenistas mantiveram a oposição de que a Igreja Romana detinha a verdade sobre qualquer questão e, juntamente, ao galicanismo, que o conselho de bispos deveria ter mais poder do que a autoridade papal (cf. CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2011, RENAULT, 1992).

Império da Sardenha e Otomano se uniram contra a Rússia culminando na Guerra da Criméia, que apenas terminou em 1856.

Diante da fragmentação étnico-religiosa, o Império Otomano⁸⁵ não produziu a unificação desejada, mas diferentes interpretações surgiram para reclamar domínios próprios: os franceses em defesa dos maronitas (católicos de rito sírio), os britânicos pelos drusos (segmento islâmico esotérico) e os otomanos pela igualdade religiosa. Com efeito, surgia o *l'Oeuvre des Écoles d'Orient* como um instrumento de fomento financeiro para as congregações religiosas manterem suas escolas e um seminário. Após as deliberações do *Tanzimat* e das concessões do Império Otomano na Guerra da Criméia, essa associação francesa foi imaginada por princípios humanitários para dar suporte aos católicos do Oriente. Tomando a frente da associação, em 1854, estavam: barão Cauchy, célebre matemático; Charles Lenormand, da Academia de Belas Artes; padre Gagarine, príncipe russo convertido ao catolicismo e membro da Companhia de Jesus. No período de 1854 a 1857, Cauchy assume a direção e Lenormand a vice-direção até 1859. Além desses fervorosos católicos e membros da elite outros professores da Sorbonne aliaram-se à causa da associação (L'OEUVRE D'ORIENT, 2012).

Outra função traçaria maior proximidade de Charles Lavigerie ao Oriente Médio, ilustrado na Foto 1. Ele foi nomeado o primeiro diretor da *l'Oeuvre des Écoles d'Orient*, em 1857⁸⁶, para a Igreja Católica Romana estar mais presente em territórios muçulmanos e em convívio com os católicos de ritos ortodoxos ou não latinizados. Lavigerie lembraria essa vivência com o império otomano, como frisamos a pouco, por um espírito lapidado entre debates políticos e intelectuais e de austeridade moral, mediante uma analogia de sua trajetória com a do apóstolo Paulo — isto é, uma inspiração intelectual e não emotiva — como seu caminho para Damasco. Esse é o momento de conversão em que Saulo, cidadão romano, indo para Damasco cai de seu cavalo e depara-se com o próprio Jesus que se lhe revela. Passa a ser Paulo e se tornaria o missionário *par excellence* modelo daquele que

⁸⁵ Com a queda do Império Otomano, as forças europeias e russas lutam por assumir o domínio do território da Criméia. A tentativa de reorganização política, *Tanzimat*, do sultão Abdul Majid, em modernizar o Império Otomano com traços europeus e promover uma concepção de nação sobre a diversidade étnica do império, em 1839, demonstrava a fraqueza dos vínculos sociopolíticos que caracterizavam o declínio de seu poderio. Uma das iniciativas da *Tanzimat* foi a limitação dos chefes religiosos sobre assuntos laicos, ligando estes ao governo central com os mesmos direitos civis que os muçulmanos, podendo ascender aos cargos públicos, sem o sobrepagamento de impostos aos não muçulmanos e, em contrapartida ao *status* de cidadão, a obrigatoriedade de atender ao serviço militar.

⁸⁶ Tanto para Renault (1992) quanto para Perrier (1995), Charles Lavigerie teria recebido a nomeação no final de 1856, sendo provavelmente em 1857 o ano em que assumiu propriamente a direção, como consta no sítio virtual da associação.

escolhe sofrer perseguições, traições, fome e naufrágios, sendo tudo para todos, o arauto do cristianismo entre os pagãos (cf. BÍBLIA SAGRADA DA CNBB, 2012, cap. 9).

Foto 1 – Lavigerie no Líbano



Fonte: LA SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE (PÈRES BLANCS), 2012.

Charles Lavigerie convivia com católicos de diferentes nacionalidades orientais, organizados por meio de ritos litúrgicos próprios e com os que adotavam o rito romano, denominados de latinos. Embora esses grupos aceitassem a centralidade da autoridade papal para o universo cristão, não estavam operando na mesma órbita, como uma circunscrição pertencente à Cúria Romana. É preciso considerar que, pela força do papado, a Igreja queria atrair a todos para a mesma liturgia latina, como fez Pio IX quando restaurou, em 1847, o patriarcado latino de Jerusalém. Entretanto, como apresenta Renault (1992) a posição do padre Gagarine, que conhecia bem seus compatriotas e as relações históricas da hierocracia da Igreja Católica com os ortodoxos, a união das igrejas seria possível se houvesse por parte da primeira uma confiança nos ortodoxos e preparar uma visão mais ampla do catolicismo, para que houvesse um caminho efetivo de unificação, visto que a formação de um clero integrado para esse diálogo com as comunidades passaria pela adoção de seus ritos. Corroborava Lavigerie esse aprendizado: “Le grand, je dirai presque le seul obstacle à la conversion en masse de l’Orient, c’est la peur du latinisme »(carta a Dupanloup, 21 de maio de 1862 apud RENAULT, 1992, p. 67).

Esses encontros foram marcantes para Lavigerie, que em uma carta de 2 de março de 1881, escreveu lembrando os contatos com os muçulmanos e outros cristãos em meio a batalhas políticas:

‘C’est comme directeur de l’Oeuvre des Écoles d’Orient, que je me suis trouvé, pour la première fois, en contact avec le monde infidèle. C’est en son nom que je suis allé, il y a près d’un quart de siècle, porter les secours de la charité catholique aux chrétiens de la Syrie, opprimés par les Druses ; que j’ai visité leurs villes, leurs villages, couverts de sang et de ruines ; que j’ai vu pour la première fois et aimé leur soleil qui est le soleil de notre Afrique ; que j’ai, enfin, connu ma vocation véritable. Aussi, lorsque, déjà évêque de l’un des diocèses les meilleurs de la France, je suis venu au milieu de vous, je suivais l’attrait impérieux de ma jeunesse, et je répondais à l’appel de Dieu.’(cartas pastorais de 2 marços de 1881 apud RENAULT, 1992, p. 68).

Entre 1861 e 1863, Lavigerie passou a exercer a função diplomática de auditor da Rota em Roma, que funcionaria para discutir processos eclesiásticos e civis nos estados pontificiais. Sua nomeação teve o apoio de Napoleão III, bem como a aceitação de Pio IX. Esse cargo o colocou ainda mais em contato com o poder político francês e na ascensão dentro da hierarquia católica.

Assim, em março de 1863, foi investido bispo de Nancy, o que para ele significava sair daquele ambiente sufocante e de pouco entusiasmo eclesiástico, Foto 2. Durante o tempo de seu bispado, até 1865, Lavigerie voltou a efetivar seu ímpeto de homem de prática católica: modificou a estruturação da formação nos seminários, bem como dos colégios católicos (necessidade de reformulação clerical como apontara o Concílio de Trento), visto que almejava conquistar o mesmo prestígio francês atingido pelos colégios laicos, cujo enquadramento curricular baseava-se no Iluminismo, na divulgação do conhecimento científico. Esse melhoramento da formação eclesiástica seria para ele a forma de combater o livre pensamento, e Lavigerie enfatizou uma intelectualização à maneira dos colégios laicos com menos pietismo asséptico. Essa competência intelectual dos clérigos recobriria a centralidade do campo simbólico também para os leigos intelectuais, não apenas para população pobre (cf. BOURDIEU, 2007). Como modelo organizacional, seus seminários foram estruturados na forma dos noviciados de congregação religiosa, onde os candidatos deveriam aprofundar sua vinculação identitária e espiritual à hierocracia, agregando os conhecimentos científicos da época (LAVIGERIE, 1927), à medida que o regime de internato,

enclausuramento, deveria distanciá-los dos apelos mundanos, como questões políticas⁸⁷, familiares e profissionais.

Foto 2 – Bispo Lavigerie em Nancy



Fonte: LA SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE (PÈRES BLANCS), 2012.

Durante esse período, o arcebispo de Tours, Mgr. Guibert, fez uma campanha em todas as dioceses da França para reconstruir a igreja sobre a tumba de São Martinho, destruída durante a Revolução. Em meio às angústias e perdas nessas batalhas, podemos afirmar que foi estratégico utilizar a reconstrução da igreja de São Martinho, amplamente venerado na França, para reagrupar a população em torno do poder clerical. Esse santo era bem conhecido no país, sendo um de seus traços o protetor dos santos soldados, como retratado em monumentos a ele: vestido de soldado sobre um cavalo. Nascido em 316, na Hungria, antiga Panônia, filho de um tribuno e soldado romano, São Martinho converteu-se ao cristianismo e foi para Galícia, onde fundou o primeiro mosteiro no país e do Ocidente, próximo a Poitiers. Ele promoveu um movimento missionário para cristianizar as cidades próximas, que o haviam

⁸⁷ Como será observado no Vicariato de Niassa, havia uma cobrança dos superiores gerais do instituto aos missionários que, estrategicamente, estivessem a par das políticas coloniais e que deveriam orientar os africanos a obedecerem-nas, já que, para o funcionamento dos vicariatos e postos, os missionários operariam por preceitos católicos, universais, e estes poderiam se adequar à administração britânica. Porém, essa atitude de ponderar entre a proximidade aos nativos e aos administradores coloniais fez surgir tensões distintas, de acordo com os bispos dirigentes, fato que se pode comprovar quando comparamos a trajetória do Bispo Joseph Dupont com a do Bispo Mathurin Guillemé.

escolhido como bispo. Considerado como um santo confessor⁸⁸, morreu em 397 em Candes, França. Durante a Idade Média, tornou-se muito popular como símbolo de caridade e evangelizador incansável. Aproveitando o pedido de Mgr. Guibert, Lavigerie escreve uma carta sobre a vida do apóstolo dos gauleses em torno das circunstâncias que a Igreja Católica havia passado durante a Revolução. Os métodos de São Martinho parecem-lhe apropriados para serem reativados: a adaptação do monasticismo do Ocidente originado no Oriente, com a criação de abadias e a evangelização por meio de uma doação incansável ao bem estar comunitário; mesmo como bispo, São Martinho manteve uma vida monástica em companhia de seus monges, que continuaram as peregrinações para difundir a fé cristã e agindo de forma exemplar.

Charles Lavigerie fez questão de estar na inauguração da igreja, no dia 11 de novembro de 1866, dia de São Martinho, e na noite seguinte teve um sonho considerado revelador. Ele conta que havia sido levado para um país desconhecido, onde homens de pele escura falavam uma língua que lhe era estranha. (RENAULT, 1992; PERRIER, 1995). Comparativamente com sonhos de santos católicos e populares, o de Charles Lavigerie foi simples, até imaginativamente pobre, sem detalhes e sem enredo. No entanto, isso reforça nossa tese de que os esquemas que se fizeram presentes na trajetória de Lavigerie e de seus missionários corresponderam às intencionalidades de observância e vigilância da hierocracia do final do século XIX, sofrendo embates constantes à sua autoridade social por movimentos racionalistas resistentes aos apelos fantásticos, que a Igreja insistia em usar para atrair a população ao devocionismo mariano.

Esse sonho teve um efeito na sua trajetória, por alinhar as experiências eclesíásticas de Lavigerie no Oriente Médio à sua futura nomeação para o arcebispado em Argel, como porta de entrada ao continente dos homens de pele escura, como ilustra sua posição daquele que cuida do sofrimento alheio, na Foto 3. Esse processo interpretativo foi possível a partir da posição ocupada nas circunscrições eclesíásticas, não apenas como um ator religioso, mas de alguém que se tornaria responsável por grande parte da catolicização na África Central. Ademais, o sentido atribuído ao personagem deste sonho, São Martinho, comum ao imaginário devocional europeu, respondia pela centralidade que alcançaria os esforços de

⁸⁸ São Martinho foi canonizado antes da instalação da Congregação para as Causas dos Santos, que fazia parte da Sagrada Congregação dos Ritos que tratava de questões sobre os rituais e a canonização de santos, fundada em 1588, pelo Papa Sisto V. A proclamação de algum personagem como santo era pelo efeito da veneração população em torno dele. Por isso, no período Pré-Congregação, a canonização poderia seguir o ímpeto da veneração de mártires — morrendo em nome dos preceitos cristãos — e de confessores — os que teriam tido uma vida virtuosa, de acordo com os princípios cristãos sem sofrer martírio, por exemplo, caridade com os pobres, cuidados aos doentes entre outros.

Charles Lavigerie refletidos nas ações dos futuros missionários da África, como mais adiante explicaremos.

Foto 3 – Arcebispo Lavigerie, Argel



Fonte: LA SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE (PÈRES BLANCS), 2012.

O Papa Pio IX nomeou-o Arcebispo de Argel, em 1867, quando ele tinha, então, 41 anos. Desde sua nomeação no *l'Oeuvre des Écoles d'Orient*, estreitou-se a relação de Lavigerie com a população árabe, para responder, em nome de Roma, ao auxílio material e espiritual dos cristãos do Oriente Médio: abriu orfanatos, escolas e hospitais. Um homem da *práxis*, como diria Clemente, ou tudo a todos, como Paulo apóstolo. Como colônia francesa, a Argélia estava sob o auspício de Napoleão III, que, como toda a França, alimentava certa intransigência em relação aos clérigos. Todavia, foram estes que cuidavam da população para cumprir sua identidade cristã de salvação universal. Por isso, o coronel Hanoteau, comandante superior do Forte-Napoleão (atual *L'Arbaa nath Iraten*), buscou auxílio na ação pastoral do Arcebispo Charles Lavigerie para abrir hospitais entre a população cabila, com a condição de que seus padres se abstivessem de todo proselitismo religioso (RENAULT, 1992; PERRIER, 1995).

Tendo inculcado a vivência eclesiástica como absoluta para a humanidade, ou seja, implicada em questões socioeconômicas e políticas como sua trajetória o havia traçado, Lavigerie se fez presente institucionalmente na Argélia. Isto significou, nas palavras de Sanchis (2009), sobre a postura católica institucional, o paradoxo da atitude monolítica da

verdade católica e natural diante da necessidade da população de quem o arcebispo reconhecia-se pastor.

De uma forma paralela, o massacre dos cristãos pelos turcos foi reinterpretado no cotidiano argelino. Surgiram assim os confrontos políticos com o Governador Geral da Argélia, Mac-Mahon. Durante os dez anos de seu arcebispado — início em 1867 —, Lavigerie presenciou flagelos sofridos pela população: o cólera, vindo do Oriente, fizera quase 90 mil vítimas; em um ano, a escassez de chuvas causou a morte de 20 mil por fome; em busca pela sobrevivência, a população migrou à procura de comida e, como resultado, propagou o cólera e o tifo. A administração colonial não conseguiu produzir medidas adequadas e, provavelmente, carecia dos meios e interesses para conter tantas calamidades; no entanto, como medida política, filtrava essas informações ao Senado francês. Utilizando o poder da imprensa, o arcebispo clamou pela solidariedade da população francesa em favor dos argelinos. Depois de explicar a situação degradante aos redatores-chefes, de acordo com Perrier (1992), Charles Lavigerie lançou seu apelo:

‘É para elas, para essas pobres crianças, que solicito a caridade das almas cristãs e generosas. É imprescindível recolhê-las. Nossas boas irmãs aceitaram de bom grado esta obra de misericórdia. Faltam-lhes recursos e a mim também. Antes de solicitar a caridade alheia, dei tudo o que possuía. Agora receberei com gratidão tudo o que a caridade mandar a Argel, para onde voltarei amanhã’. (p. 32).

Lavigerie, na posição de responsável cristão, o Cristo encarnado, divulgou em sua viagem à França os flagelos da colônia, mediante discursos pastorais e entrevistas em jornais, como na *Gazette du Midi* (apud RENEULT, 1971a). Em função disso, deu-se início a um embate declarado entre ele e Mac-Mahon. Este fora obrigado a explicar a situação argelina ao Senado e, sob o argumento de exagero, procurou desacreditar as informações dadas pelo arcebispo na França, acusando-o de proselitismo. Criado em um ambiente de debates e de enfrentamento de opositoristas ao catolicismo romano, Charles Lavigerie respondeu às duas principais acusações do governador que lhe eram feitas, como expôs Perrier (1995):

‘Uma é de ter levantado, em primeiro lugar e muito cedo, o véu que escondia aos olhos da França as infelicidades da Argélia. Se isso for um crime, é meu...

‘A outra é ter exercido inicialmente e reclamado a seguir publicamente... um direito que é meu, porque da Igreja e da verdade, isto é, a liberdade do apostolado cristão, fora o emprego da força e segundo as regras da sabedoria

e da prudência, a liberdade do devotamento, da caridade do sacerdócio cristão junto aos árabes. Se isso for uma falta, Senhor Marechal, sou culpado de tê-la cometido e volto a cometê-la ao solicitar a liberdade do Evangelho na Argélia. Peço-a, se é necessário, da forma que ela existe nos países infiéis, sem proteção de quem quer que seja, e aos únicos riscos e perigos do que a exercitarão'. (p. 37).

Para mitigar o conflito, Napoleão III envia uma carta obrigando o arcebispo a se limitar a moralizar os colonos europeus⁸⁹, e outra, ao governador, a disciplinar os árabes, 3.000.000, fragmentados em tribos (RENAULT, 1971a).

A Argélia, para Lavigerie, era a porta aberta para a catolicização da África, não somente para as populações do Norte, mas também em direção ao interior do Sudão, nas regiões descritas pelos exploradores europeus que começavam a adentrar nas regiões próximas ao Vale do Rift, tanto ao Sul, desde o rio Zambeze, quanto ao Norte em busca da nascente do Nilo.

Em viagem a Roma, ele solicitou à *Propaganda Fide*, em junho de 1867, a criação de um vicariato apostólico sobre o Saara e o Sudão ocidental, para que pudesse administrar. Porém, para esse tipo de administração eclesiástica seria necessário um número maior de clérigos presentes em diferentes postos e não apenas uma virtualidade de missão. Por isso, Leão XIII erigiu nessa região uma prefeitura apostólica, por ser caracterizada como um estágio inicial, nomeando-o delegado apostólico da Santa Sé, para representar diplomaticamente o catolicismo em todas as questões, bem como ascender à hierocracia local.

A formação eclesiástica, não apenas na França, mas em toda a Europa, ecoava modificações profundas. Uma das causas era a necessidade de reconquistar territórios perdidos pela Reforma Protestante, no Velho e Novo Mundo. Para combater os opositores, comumente denominados pela Igreja Católica de *Anticristos*, Charles Lavigerie também participou do Concílio Vaticano I, 1869-1870. Dentre essas medidas da reforma, havia fundado, em 1868, três institutos para estabelecer um clero católico sólido na África, a partir do mundo árabe e islâmico. Em menos de dez anos de criação de seus institutos, iniciou o envio de caravanas, a partir do Norte para o interior da África.

No mesmo ano do envio da segunda caravana, em 1881, foi nomeado administrador apostólico da Tunísia. Dentro da hierarquia eclesiástica, alcançou a nomeação de Cardeal em 1882. Dois anos depois, 1884, conseguiu a autorização para a restauração da Basílica de Cartago, um projeto pelo qual havia ansiado, como sendo a reconstrução do catolicismo

⁸⁹ Devemos frisar ser inadequado o uso do termo colono, pois dos 218 000 europeus, sem contar militares, apenas 20% dedicavam-se à agricultura (RENAULT, 1992).

antigo na África.

Lutando contra o domínio reformista, diante da campanha humanitária contra o comércio escravagista da África, Lavigerie assumiu a direção da Associação Internacional Africana (AIA) entre os anos de 1888-1889, em vista de informações recebidas de seus missionários no interior africano sobre a continuidade do comércio humano. Após a conferência de Berlim, constava em sua ata o livre comércio no Congo e no Níger como sendo a porta aberta para a legalização dos interesses exploratórios das Coroa de Leopoldo II e da Companhia Real do Níger, delineando os interesses econômicos por detrás da associação (AJAYI, 2010).

Após ter passado a direção dos institutos masculinos e do feminino, e mesmo com sua saúde prejudicada, Lavigerie participou da Conferência Antiescravagista em Bruxelas em 1890, e aproveitou para brindar em homenagem à República Francesa, por compreender que a luta clerical resistente ao novo governo apenas acentuava o sentimento anticlerical na Europa. Algo que, para a Eclésia francesa e na Cúria, ainda era inadmissível. Todavia, sofrendo a tensão dos embates no campo político e religioso diante da posição que assumia, e que tinha inculcado em sua trajetória, o Cardeal Lavigerie precisou suportá-los. No final, com artrite crônica e após um infarto, em 26 de novembro de 1892 morreu Charles Lavigerie. Simbolizando sua dedicação, foi considerado pelos Missionários da África como o pai espiritual dos africanos do Maghreb, do Sahel e subsaarianos, ele foi enterrado na cripta da catedral reconstruída de Cartago, na Tunísia.

A trajetória social de Lavigerie, entendida dentro da fronteira eclesiástica, era o reflexo dos esquemas culturais católicos emoldurando os eventos significativos e possíveis, pessoal e coletivamente, descritores das intencionalidades do papado de Pio IX e Leão XIII, que lapidaram as escolhas do clérigo e fundador dos Missionários da África (BOURDIEU, 1996).

3.4.1 Os institutos masculinos católicos de Charles Lavigerie

O cenário de disputas por territórios coloniais e o envio de missionários cristãos não católicos à África contrabalançou a primazia do cristianismo da Cúria Romana. Um encontro em Paris influenciou as práticas católicas africanas. De passagem pela França, Daniel Comboni, em 1864, havia concluído seu plano de evangelização africano e o discutiu com Lavigerie quando visitou a diocese de Nancy. Além de trazer informações sobre a vivência missionária entre as tribos sudanesas e as dificuldades da vida social, o missionário notou que, para ser eficaz, a evangelização da África deveria ser realizada pelos próprios africanos, pelo

projeto, por ele mesmo firmado, de “regeneração da África pela própria África” e consoante o projeto romano expansionista de formação de um clero nativo (SCHERMANN, 2006; COMBONI, 1871). Segundo Renault (1992), Lavigerie era menos confiante que Comboni na evangelização africana feita pelos missionários europeus, por isso ansiava por instituir a *ecclesiae* africana.

Em uma tentativa para estabelecer um domínio a partir da sua experiência como missionário, Daniel Comboni enviou à *Propaganda Fide* um plano para a evangelização africana, *Piano per la rigenerazione dell' África*, 1871, o mais importante texto de Missiologia⁹⁰ do séc. XIX. Nele podemos encontrar a visão africana sobre a *Nigrícia*, como ele denominava a África em seu plano, predominante no imaginário católico. Em termos de cartografia, Comboni manteve o modelo geográfico corrente, desde Al-Idrisi, de situar a África ao Norte e a Europa ao Sul e mencionar as ocupações territoriais católicas predominantes nas regiões costeiras. O missionário vislumbrou para a península africana, como ele a chama, a reprodução do seu poder eclesiástico, subdividindo os territórios em vicariatos, prefeituras apostólicas e dioceses, sob a responsabilidade dos institutos católicos. A forma apresentada por Comboni foi:

- Setentrionalmente, um vicariato no Egito, a comando dos padres menores observantes, outro na Tunísia, aos padres menores capuchinhos; uma prefeitura apostólica em Trípoli, e outra no Alto Egito, confiadas aos padres menores reformados, e a de Marrocos, aos padres menores observantes da Espanha;
- A poente, vicariatos de Senegâmbia, Serra Leoa e Guiné, aos padres do Espírito Santo e Sagrado Coração de Maria; e de Daomé, às Missões Africanas de Lion; prefeituras apostólicas de Senegal e Congo, confiadas aos do Espírito Santo e do Sagrado Coração de Maria; e as de Corisco, Ano Bom e Fernando Pó aos da Companhia de Jesus;
- Ao meio dia, o vicariato dos distritos orientais e ocidentais do Cabo da Boa Esperança, de responsabilidade dos missionários do Reino Unido, e o de Natal, aos Oblatos de Maria Santíssima Imaculada, de Marselha;
- A oriente, o vicariato de Madagascar, confiado aos da Companhia de Jesus; a prefeitura apostólica de Zanguebar, aos padres do Espírito Santo e do Sagrado Coração de Maria; a prefeitura de Nossibé, Santa Maria e Mayotte, aos da Companhia de Jesus, e a das ilhas de Seychelles, aos padres capuchinhos de Sabóia;

⁹⁰ Missiologia ou Ciência da Missão é a área da teologia prática que investiga o mandato e o trabalho missionário cristão.

- Por fim, a nordeste, a prefeitura apostólica da Abissínia, aos padres da Congregação da Missão, e a das Gallas, aos capuchinhos da França.

O missionário, com os relatos das experiências de evangelização na África, descritos pelos diferentes institutos, aferiu haver dois problemas relativos à implementação católica: por um lado, a região era insalubre para os missionários europeus, de pouca resistência às intempéries e doenças; por outro, os africanos enviados à Europa para sua formação clerical, no seu retorno, pouco conseguiam implantar na realidade africana. Por uma postura de sinceridade de servo da Igreja, Comboni apontava sua humilde sugestão de “Salvar a África com a África”. Para ele, os institutos deveriam estabelecer casas de formação eclesiásticas para homens e mulheres africanos, libertando-os do degradante fetichismo espalhado por toda a África. Embora a proposta fosse um avanço na formação clerical, Comboni dirigia-se ao foro eclesiástico por traços católicos compreensíveis da *Nigricia*, para limitar os traços ininteligíveis. Corroborava o missionário o apelo à complementariedade moderna: os cristãos civilizados, de um lado, que salvariam os selvagens fetichistas, de outro. Como afirmou Cabaço (2009), os negros não eram infiéis como os mouros nem traidores como os judeus, mas selvagens.

O desafio da evangelização africana reafirmava a posição de refração católica aos muçulmanos. Para Comboni, esse era o maior perigo à vida dos missionários para converter os novos fiéis à fé católica por meio dos direcionamentos da Eclésia. Assim a alteridade da *Nigricia* compunha-se de: clima inóspito e doenças inadequadas à saúde dos europeus e dos missionários; selvageria aberta aos maus costumes do corpo, ao fetichismo e à limitação intelectual; e necessidade de orientações de Roma para levar a cabo o expansionismo a todas as populações para conseguir sobrepor-se ao Islã. Como expressou Comboni (1871) em seu plano:

[2781]⁹¹ Como a índole e o carácter dessa raça é muito variável e inconstante, consideramos oportuno e necessário que a S. Congregação da *Propaganda Fide* autorize os vigários e prefeitos apostólicos de legítima jurisdição a decretar frequentes visitas apostólicas às missões e cristandades estabelecidas no interior, com vistas a corrigir, fortalecer e melhorar as condições do Catolicismo naquelas perigosas terras, onde amiúde um egoísmo e fanático furor do Islamismo corrompem e desfazem a obra do sacerdócio cristão; e onde o teor de vida, o clima e outras especiais

⁹¹ Tipo de referência utilizado no próprio Plano de Comboni, em sua 7a. edição.

circunstâncias contribuem para enfraquecer, a par do corpo, o espírito, e a afrouxar a disciplina eclesiástica, com grave perigo da fé. Com essa finalidade enviariam missionários europeus idóneos (sic), que sem risco absoluto da vida, pela razão antes exposta, poderiam levar a cabo com grande proveito a sua importante missão.

Diferentemente do ímpeto de Charles Lavigerie, o instituto de Daniel Comboni passou a enviar seus missionários a outros continentes: América e Ásia, expandindo assim o catolicismo, da mesma forma que outros grupos missionários. Mesmo com essa disputa inicial sobre os territórios africanos entre Charles Lavigerie e Daniel Comboni, como será logo observado, ambos os institutos desenvolveram um centro católico de formação sobre o islamismo no Cairo, Egito.

Após algum tempo instalado na Argélia, já arcebispo, Charles Lavigerie recebeu a proposta de um jesuíta, Padre Ducat, de organização uma sociedade religiosa de padres e irmãos leigos, para atender as crianças em escolas e orfanatos, os doentes em hospitais e idosos em asilos. Com o tempo, mas no interior das comunidades muçulmanas, tentaria estabelecer o catecumenato. Padre Ducat intitulou essa sociedade de *Missionários de Nossa Senhora da África* (RENAULT, 1992). No ano seguinte, o noviciado foi aberto, em 19 de outubro de 1868, com o número mínimo de cinco jovens que, logo em seguida, foram acompanhados por mais doze. O arcebispo conseguiu montar uma pequena equipe para formá-los: o padre jesuíta Viven para desenvolver o espírito missionário inaciano e de obediência, e o padre sulpiciano Gillet para cuidar dos estudos teológicos. O pedido era para que eles conduzissem a formação, a ponto de seus futuros missionários serem capazes de se adaptarem aos costumes locais – roupa, comida e alimentação – e terem a obediência e a abnegação para reproduzirem o ímpeto paulino, *se faire tout a tous*, de se fazer tudo a todos. Todavia, dos chamados à vida missionária na África, por razões pessoais, adaptação aos superiores e dificuldades financeiras desde o início, apenas quatro chegaram ao final do noviciado: Charles Finateu, Léon Bouland, Félix Charmetant e Francisque Deguerry (RENAULT, 1971a; RENALT, 1971b).

Pela experiência na reforma dos seminários franceses, o Arcebispo empenhou-se na instrução do clero na Argélia. Uma de suas exigências era que seus seminaristas se comunicassem com os árabes em árabe. A língua árabe era introduzida no seminário menor, correspondente ao ensino médio, juntamente com o italiano e o espanhol, as duas populações em maior número. Este tipo de atitude compreendia a manutenção da religiosidade em Argel. Surgiu assim o seminário de El-Biar, 1868, nas montanhas de Argel, mudando-se logo em seguida para Maison-Cairrée, o quartel general do grupo no continente africano. Lavigerie,

conjuntamente a esta fundação missionária, também criou mais dois institutos: dos Irmãos e das Irmãs, com a meta do desenvolvimento da agricultura e de hospitais. (cf. KINAMBO, 2010)⁹². O primeiro fundiu-se aos Missionários da África, diferenciado pela formação sacerdotal, e tornou-se o suporte técnico dos postos africanos para sua construção, manutenção e sustento (RENAULT, 1992, CEILLEIR, 2008). O instituto das *Irmãs Missionárias de Nossa Senhora da África*, ou *Irmãs Brancas do Cardeal Lavigerie*, fundado em 1869, elegeu em 1882 sua primeira superiora geral, irmã Maria Salomé (PERRIER, 1995). A devoção mariana que se apresenta no nome de seus institutos não deve ser lida como um pietismo popular aderido à Igreja por meio das aparições, porém pelo fortalecimento atrativo ao poder papal trazido à tona pelo dogma da Imaculada Conceição. Um traço que reluzia contra o movimento racionalista francês por seu fundamento baseado tanto na fé quanto no poderio papal, duplamente reforçando a fronteira com os reformistas. Também essa devoção, praticada pelos atores religiosos, caracterizou uma peça importante de sua vestimenta: o rosário com contas pretas sem feixes, usado apenas por padres (e não por irmãos), único diferencial em relação à veste masculina da população muçulmana do Maghreb, contrastava com o hábito branco, razão pela qual surgiu o predicativo de *Pères Blancs* e *White Fathers*⁹³, assim como *Soeurs Blanches* e *White Sisters*. (É mister enfatizar que tem sido comum, nos trabalhos sobre esse instituto e dele próprio, haver uma nota explicativa justificando esse predicativo, como se descartando um atributo eurocêntrico em contraste com as populações negras). Por outro lado, essa devoção mariana era executada segundo um esquema de observância às prescrições e um instrumento de disciplina da vontade própria. Subsequentemente, rezar o rosário⁹⁴ era uma prática de observância católica, a reprodução do lugar da tradição católica romana na salvação da humanidade e não mero apelo emotivo — como acontecia em peregrinações e romarias ao santuário de Lourdes, Fátima ou Aparecida do Norte pelos leigos, em sua maioria, em busca de um benefício mundano. No *Directoire* de

⁹² No volume VI, da Coletânea, versão brasileira, há uma contradição sobre o ano de fundação dos Missionários da África, Padres Brancos. Enquanto na página 10, A.F. Ade. Ajayi, o editor do volume atribui o ano de 1863 — nesse ano o fundador, Charles Lavigerie, era bispo de Nancy, França —, na página 313, I. N. Kinambo corretamente atribui o ano de 1868.

⁹³ Além dessa designação, no início, eles também eram chamados de Missionários da Argélia ou Missionários de Lavigerie.

⁹⁴ De acordo com a tradição, o rosário surgiu como forma de os grupos mendicantes poderem rezar, assim como faziam os monges letrados, que rezavam 150 salmos diariamente, 150 orações. O rosário é formado por 20 dezenas divididas em 5 partes diferentes, cada qual possuindo 5 dezenas. O conjunto formado pelas dezenas agrupa um Pai Nosso, 10 Ave-Marias, 1 Glória ao Pai e 1 Jaculatória. A Igreja incentivou esse tipo de oração no século XIX, principalmente por Papa Leão XIII. A origem do rosário é atribuída entre os séculos XII e XV e no XVII ficou estipulada a divisão em 3 mistérios.

1938, capítulo XI, artigo II, parágrafo 2, inciso 7, reforçava-se a necessidade de rezar com o rosário:

7. Chapelet ou Rosaire. – Le chapelet et le rosaire se récitent le plus souvent en parituclier. Lorsqu’il arrive de le réciter plusieurs ensemble, on fera bien de ne pas négliger l’énoncé des mystères à méditer.

Dentre os objetivos do instituto dos padres, que seria repetido no instituto dos irmãos e das irmãs, estava a vida apostólica para estabelecer o catolicismo no continente africano (SOCIÉTÉ DES MISSIONNARIES D’AFRIQUE, 1938a, art.2), complementado pelo art. 4:

C’est à l’évangélisation des indigènes de l’Afrique que tendent toutes les fondations et toutes les oeuvres de la Société. Si donc elle accepte l’exercice du saint ministère auprès des fidèles européens ou des communautés religieuses, ce sera ou comme moyen d’entrer en relation avec les infidèles, ou comme conséquence de la charge d’âmes qu’elle assume dans les pays à Elle confiés par le Saint-Siège⁹⁵.

A aceitação da autoridade de Lavigerie, como realização do chamado divino pessoal, foi crucial para que o instituto não viesse a sucumbir diante da franca ascensão do fundador na hierarquia católica, visto que a nomeação das posições hierárquicas era assimilada a partir da vontade divina, assim como a catolicização africana e a luta humanitária antiescravagista.

Seus orfanatos acolhiam crianças vindas de situações de mortes dos pais por guerras ou epidemias⁹⁶ e do comércio escravagista. O último era um dos focos a ser atingido pelos missionários até o início do século XX em solo africano, pela compra direta de crianças e adultos, para os libertarem. Em uma carta ao padre Deguirre, em 04 de abril de 1881, Lavigerie diz que o Ministério das Relações Internacionais de Londres acusava os missionários franceses, Missionários da África, de praticar a escravidão. Caso isso fosse comprovado, seria uma vergonha às missões frente ao cristianismo e à civilização. Por isso, caso ele, Lavigerie, soubesse de algum caso, o missionário seria sumamente excomungado. A diretriz era a de comprar crianças e adultos o máximo possível e libertá-los logo em seguida. Essas tensões foram o efeito da posição ocupada por Lavigerie nas circunscrições católicas, da mais abrangente — relativa ao catolicismo romano representado pela *Propaganda Fide* — à menor, de seus institutos. Embora ocupando duas posições de destaque, as circunscrições de

⁹⁵ “É à evangelização dos indígenas da África que tendem todas as fundações e todas as obras da Sociedade. Se assim ela aceita o exercício do santo ministério entre os fiéis europeus ou entre as comunidades religiosas, assim será ou como um meio de se relacionar com os infieis, ou como consequência dos cuidados das almas que ela assumiu nos países a Ela confiados pela Santa Sé” (Tradução nossa).

⁹⁶ Sobre outros estudos da implicação histórica e cultural de doenças, como a varíola, na África podemos citar a pesquisa da Profª. Dra. Claude Lépine sobre a varíola no Danxome (2000).

seus institutos deveriam operar em torno de seu poder simbólico de fundador.

Externamente às circunscrições, sem a gravitação dos esquemas de homogeneização católica, as Coroas europeias já haviam enviado às regiões centrais da África exploradores para perscrutar as possíveis riquezas do interior. Por detrás do projeto colonial de Leopoldo II, estava Henri Stanley (HOCHSCHILD, 1999), correspondente do jornal New York Herald e que, em 1869, partiu em busca do renomado missionário escocês e explorador David Livingstone, que há seis anos havia desaparecido. Supostamente, Stanley encontrou-o às margens do lago Tanganyika, em Ujiji, em 1871. Leopoldo II, em 1876, organizou uma conferência geográfica em Bruxelas, a fim de desenvolver um movimento de exploração que coordenasse as iniciativas europeias de exploração em proveito de diferentes países. Sob seu auspício estava a *Association Internationale Africaine* (AIA), sendo usada a bandeira humanitária contra a escravidão africana. Porém, esta deixou de ser uma ação a acontecer, para servir de pretexto exploratório do trabalho forçado das populações africanas. Além disso, pela predominância dos iluministas (livres pensadores) e reformistas, Charles Lavigerie sentia haver uma hostilidade contra a Igreja Católica (RENAULT, 1971a; 1992). De outra forma, ao invés da atração à Eclésia, as ações da conferência da AIA estavam em torno dos interesses de divisão territorial para a exploração das potências. Charles Lavigerie, arcebispo de Argel, acreditou que deveria incitar o envolvimento de Roma na conquista de novos territórios e levantar a bandeira antiescravagista. A luta antiescravagista, de apelo humanitário, e a expansão dos territórios católicos, de apelo papal, afluíram para o desenvolvimento dos institutos missionários na África Central. Assim, Lavigerie propôs à Santa Sé⁹⁷, simultaneamente a Daniel Comboni, como apresentamos o plano deste anteriormente, o pedido para ser instituído quatro novos vicariatos apostólicos na África Central: dois na África Setentrional, estendendo-se às missões de Daniel Comboni, e outros dois, na África Meridional.

Na luta contra a predominância do poder das Coroas reformistas na AIA pelo continente africano, Lavigerie redigiu um *Mémoire Secret*, informações que expressou em seu plano de ocupação católica, Mapa 2. Nele apresentou a posição intencional da AIA, dominada por não católicos e liberais e, desejando manter três vicariatos à sua mão, embora reconhecesse a importância das missões combonianas no Soudan, *África Francesa do Oeste*, juntou a este *Mémoire Secret* assinaturas de seus missionários, dispondo-se a partir imediatamente para a África Central. Outro elemento que compunha o *Mémoire* era a

⁹⁷ Termo usado em Relações Internacionais para se referir ao comando central da Igreja Católica pelo bispo de Roma, o Papa.

proposta de formar jovens africanos na arte da medicina (LAVIGERIE, 1927; RENAULT, 1992).

Lavigerie programou, em 1876, uma caravana com três missionários para começar seu projeto no interior africano. Partiram de Timboctu até Mtlili, conduzidos por Tuaregs. Porém, devido a confrontos coloniais e tribais, os missionários foram executados pelos condutores. No séc. XIX, havia quatro eixos principais, na maioria ocidentais: o primeiro, à oeste, entre o Níger e o sul de Marrocos, para Wadam; o segundo, ao centro, de Timboktu para In-Salah e de Touat, donde se abria em grandes entroncamentos, um para Marrocos, outro para Ghadamès e Trípoli (Líbia); o terceiro, de Trípoli a Kano (ao norte da atual Nigéria), passando por Ghadamès e Ghat; e, o quarto, de Trípoli para Bornou, para Fezzan e as salinas de Bilma (RENAULT, 1992). Em 1878, dois anos após o assassinato da primeira caravana, Lavigerie organizou uma segunda caravana. Agora partiria da costa leste africana, no porto de Mombasa, para atingir o interior do continente. Depois de três meses de marcha, chegaram às margens do Lago Vitória e se instalaram em Buganda (PERRIER, 1995).

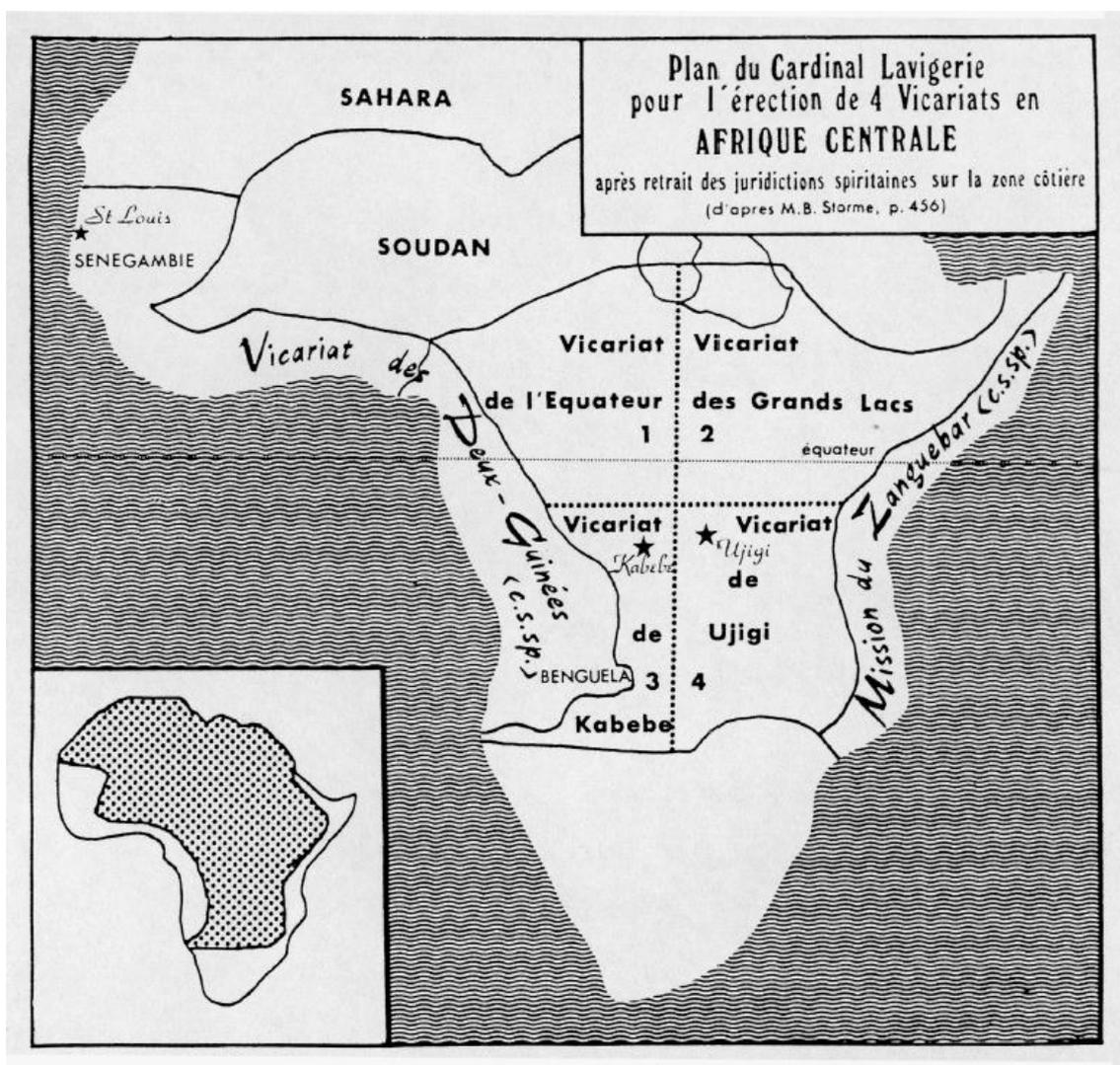
Seu plano de evangelização enfrentaria um abalo com o assassinato de duas caravanas: a primeira caravana no Saara, em 1876, composta pelos padres franceses Pierre Bouchand (1848-1876), Philippe Menorte (1850-1876) e Alfred Palmier (1848-1876), e a terceira caravana na África Central, em Rumonge, em 1881, ainda contando apenas com padres franceses: Gaspar Morat (1853-1881), Alexis Pouplard (1854-1881) e Louis Richard (1846-1881). (Em Ajayai, vol. VI, compreendendo a circunstância externa às circunscrições, afirma-se que foram mortos três “Padres Brancos”. Todavia, para a leitura externa, a diferença da posição eclesiástica não é ressaltada. Enquanto os dois primeiros eram padres, o Sr. d’Hoop era um irmão auxiliar, tendo uma função distinta, de proteção e auxílio ao bem estar dos padres missionários. Os auxiliares, inclusive, tinham permissão de portar arma de fogo para defender todo o grupo, principalmente os missionários. Lavigerie asseverou essa fronteira entre seus missionários e os irmãos auxiliares ou, como os identificou, de irmãos armados⁹⁸. Para os missionários, suas armas eram: oração, devoção e o espírito de fé (LAVIGERIE, 1927, p. 38), como Lavigerie já havia recomendado a prece de Nossa Senhora da África, em uma carta a todos os membros, em 25 de dezembro de 1876. Outro traço que desloca o

⁹⁸ Charles Lavigerie (1927), mesmo dizendo não ter uma posição definida sobre os missionários portarem armas, não vê qualquer problema se forem os irmãos auxiliares. Isso demonstra a clareza das fronteiras, para Lavigerie, sobre quem pertencia às circunscrições e quem não pertencia. Em algumas cartas, ele ponderou ser o uso das armas de fogo exclusivamente para os irmãos resguardarem o bem estar dos missionários: carta 43, abril de 1880 dirigida aos padres da África Equatorial; carta 62, 24 de março de 1883, ao Padre Guillet no Tanganyika; carta 72, 4 de junho de 1884, ao Padre Coulbois. Dentre esses irmãos, capitão Joubert era o que se destacava nesse período.

auxiliar, assim com os demais, é não constarem na lista dos missionários considerados mártires pelo instituto⁹⁹).

Provavelmente, devido ao sucesso da segunda caravana enviada não pelo norte, mas pelo Oceano Índico, em 1878, que conseguiu atingir os grandes lagos de Uganda, foi possível equilibrar o moral tanto de Lavigerie quanto dos jovens candidatos, futuros missionários, recebendo a notícia em 1881 de outro assassinato. Essas mortes foram interpretadas como doação completa por causa da ignomínia das almas africanas, por isso não se poderia desistir.

Mapa 2 – Plano de Lavigerie



Fonte: VASQUEZ, 2007, p. 171.

⁹⁹ Veja o sítio virtual francês do instituto: peres-blancs.cef.fr/assassines.htm

O panorama social das colônias refletia o esgotamento econômico europeu, revestido de conflitos religiosos. Os principais impérios coloniais não católicos eram: Inglaterra, Alemanha, Bélgica e Holanda. Nos diários dos missionários, da Niasalândia, podemos ler o apelo à expansão territorial católica no início do séc. XX. O missionário François Godineau, em 14 de outubro de 1913, escreveu sobre o domínio da *Dutch Reformed Church*¹⁰⁰ e da *London Missionary Society*¹⁰¹, no território da Rhodésia do Norte: “The whole country is occupied by the Protestants!”. O expansionismo dos impérios católicos necessitava conquistar novos territórios no interior do continente, por isso *Propaganda Fide* fomentou a ação das comunidades religiosas missionárias masculinas e femininas, por intermédio das Coroas europeias católicas, para o envio de seus missionários (jesuítas, franciscanos, salesianos, combonianos, consolatas etc.) (HANNECART, 1991).

Na África Equatorial, o caminho das caravanas para o interior do continente tinha sido uma iniciativa das próprias populações africanas: os Nyamwézi, da região de Tabora até Zanzibar, e os Yao, às margens do lago Niassa até Kilwa. Assim, havia dois eixos principais. Partindo de Kilwa até as margens do lago Niassa, as caravanas seguiam de botes a três pontos: Mponda ao sul, Kota-Kota a oeste e Karonga a norte. Este último dirigia-se para Mambwe e Kituta, ao sul do Lago Tanganyika, até voltar a encontrar os outros dois primeiros, num dos mais importantes centros comerciais e políticos do interior da África, Kazembe, a sudeste do Lago Mweru. Esta rota seguia até o Atlântico, cruzando todo o continente até o porto em Loanda¹⁰².

A outra rota possuía mais entroncamentos. Partia de Bagamoyo, em frente à ilha de Zanzibar, para levar as caravanas até Tabora. Deste ponto, abria-se em três entroncamentos: um até Buganda, ao norte, contornando o Lago Vitória; outro à Ujiji, à leste, às margens do Tanganyika, e pela travessia de bote à outra margem, rumava para Kisangani, próximo às cataratas Stanley e o terceiro, à sudeste, que reencontrava a rota de Kituta para Kazembé, ver

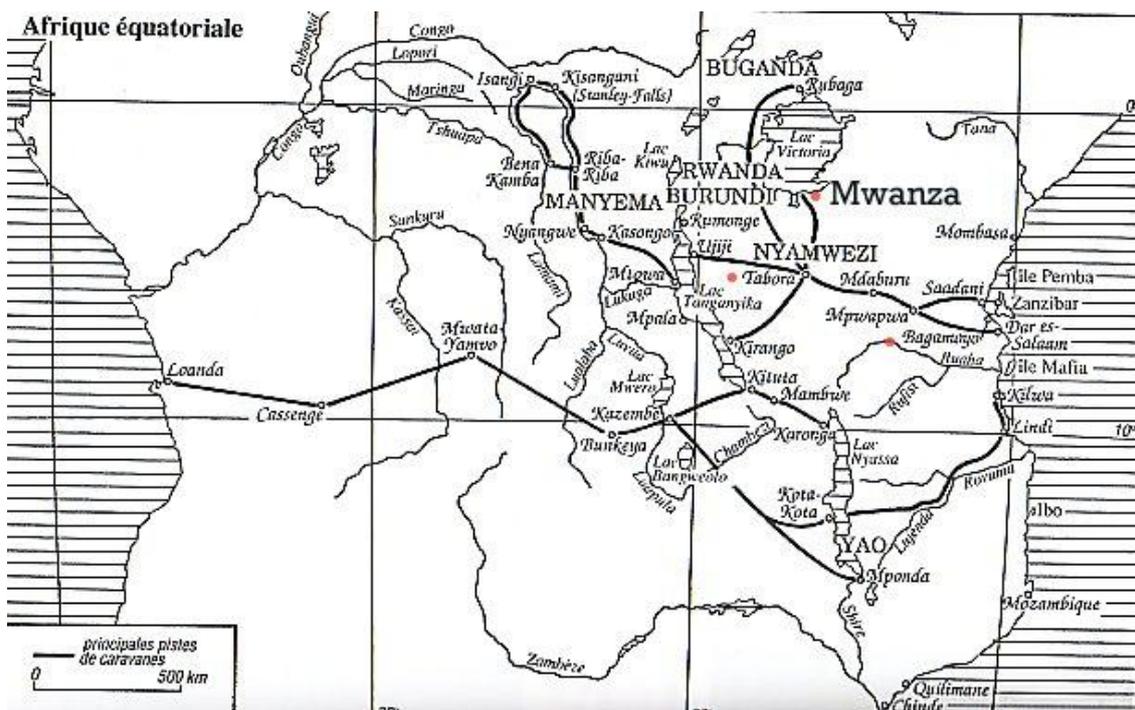
¹⁰⁰ Esta Igreja era mantida pelos *Boers*: termo para se referir aos holandeses colonos distintos dos ingleses, *Afrikanners*, na disputa por territórios na África do Sul, no séc. XIX.

¹⁰¹ Esta Igreja tinha a seu favor o missionário e médico escocês David Livingstone para a conquista da Rhodésia do Norte para os ingleses, representados por uma empresa de exploração mineral da África do Sul, *British South Africa Company* (BSAC), que era disputada com a Coroa Portuguesa. A importância desta empresa colonial fora expressa na denominação da região, Rhodésia, em referência a Cecil Rhodes, seu presidente.

¹⁰² Esta rota já havia sido traçada pelos comerciantes e missionários jesuítas portugueses, desde o séc. XV; e também pelo general português, Gamitto. A Coroa Portuguesa tentara manter o domínio comercial dessa rota, porém perdeu-a, definitivamente, quando um missionário e médico escocês, David Livingstone, ajudou a *British South Africa Company* (BSAC), no final do séc. XIX, a conquistar o território de Kazembe até a costa leste para (ROBERTS, 1973).

Mapa 3. (RENAULT, 1992; SHORTER, 2006). A principal rota de escravos, da África Oriental, provinha de Kilwa até o eixo de Niassa. As populações atravessadas por essas caravanas, dominadas pelos árabes, eram: Yao, Angoni e Bemba. Dentre os principais feudos liderados por chefes árabes, destacou-se o de Hamed ben Mohammed el-Murjébi, conhecido pelo nome de Tippu Tip, que exerceu um grande impacto na África do séc. XIX.

Mapa 3 – Caminhos das caravanas na África Equatorial



Fonte: RENAULT, 1992, p. 348

Para organizar seu instituto, Charles Lavigerie escolheu auxiliares para ocupar a função de Vigário Geral. Esse cargo existiu até que, definitivamente, o fundador se afastasse do comando, para deixá-lo caminhar a partir de outra centralização. Ocuparam essa posição: Padre Francisque Deguerry (1874 a 1880), Padre Jean-Baptiste-Frézal Charbonnier (de 1880 a 1885), Padre Leonce Bridoux (em um curto período, entre 1885 e 1886), depois, novamente o padre Padre Francisque Deguerry (de 1886 a 1889) e, por fim, o Mgr. Léon-Antoine-Augustin-Siméon Livinhac (de 1889 a 1894) (GCATHOLIC, 2011). O processo sucessório na eleição de Léon Livinhac representou uma nova etapa organizacional do instituto (SHORTER, 2006). O peso das opiniões do fundador era importante, todavia sem o mesmo efeito que antes. Assim é que, a partir de Léon Livinhac, até a década de 1950, os esquemas operados pela circunscrição do instituto resguardaram a centralidade administrativa sobre os superiores gerais. Como afirma Claudia Mattalucci (2009), depois desse período o conselho

superior passa a desempenhar essa função como uma forma compartilhada de poder. Quanto ao poder de centralidade dos superiores gerais, devemos frisar que a convergência das categorias sobre o heroísmo católico fora norteadas para os esquemas do *habitus* eclesiástica, atraídos para modelos míticos de Jesus, dos apóstolos Pedro e Paulo e da Virgem Maria. Houve essa reprodução modelar sobre Charles Lavigerie e Léon Livinhac: um, a trajetória eclesiástica convertida em carisma institucional, e outro, a sedimentação do catolicismo africano, respectivamente. Baseando-nos em Pierre Sanchis (2009), podemos afirmar, que a Igreja concreta foi sendo transportada para a África subsaariana com sua estrutura, seus símbolos, sua metafísica e seus atores.

Antes da escolha de Léon Livinhac como Superior Geral, em 1886, Charles Lavigerie escolheu para assisti-lo na organização do instituto o Padre Francisque Deguerry que, aos 27, anos foi escolhido no primeiro Capítulo Geral. Porém, devido a diferenças de opiniões com o fundador, com quem tinha uma relação muito próxima, que oscilava entre o companheirismo e a subserviência, o Padre estava insatisfeito com as atitudes do fundador sobre suas decisões no instituto. Possivelmente, pelo pouco que é sabido, foram esses conflitos de ordenança que levaram o Padre Deguerry a pedir sua dispensa do cargo de Vigário Geral e de seu vínculo com o instituto, no Capítulo de 1889, o que lhe foi garantido pelo conselho. Nesse Capítulo, novamente o Cardeal Lavigerie apresentou seus escolhidos para compor o conselho em voto. Conhecedor da lei canônica que não lhe outorgava o direito de impor sobre os membros a decisão do voto, Lavigerie apelou para o sentimento de sua posição paternal, sua dedicação e sua preocupação com o futuro das missões, tendo em vista seu estado doentio. Nesses termos, Charles Lavigerie investiu no missionário Léon Antoine Augustine Simeón Livinhac (1846-1922) seus anseios:

I have realized yet again that the Very Reverend Father Deguerry who is at present carrying out the duties of Superior General, is insisting that he be relieved of these responsibilities. I may also say that among the missionaries who are members of the present Council, or Superiors of important houses of the Society, there is, in my judgement, so far no one who possesses in the necessary degree the qualities needed in a Superior General in our actual circumstances. I have therefore thought it a duty to indicate to you the person who is the best equipped to carry out this office in the Society. He is Bishop Léon Livinhac, Bishop of Pacando, Vicar Apostolic of Nyanza.

Esta passagem foi retirada por Ceillier (2002, p. 36) dos *Minutes*, breves relatórios das discussões do capítulo de sua primeira sessão. É mister ponderar que o reconhecimento do pertencimento ao instituto devia reforçar traços de uma comunidade idealizada de acordo com

a centralização do catolicismo (ANDERSON, 2005), deixando de lado as arestas, as incongruências pertencentes a sua história; à vista disso, a figura de Francisque Deguerry como responsável geral foi um aspecto pouco mencionado, às vezes subtraído como de menor importância diante do modelo exaltado de Charles Lavigerie e Léon Livinhac. Sua atitude de deixar os Missionários da África não foi vista de forma tranquila pelos membros, tanto que vários apelos a Deguerry¹⁰³ foram realizados para que retornasse, porém em vão (RENAULT, 1992).

Por outro lado, uma estratégia, para descaracterizar esse tipo de evento da história do instituto, era reforçar os trabalhos dos membros desligados como fator determinante para a missão lavigeriana. Se a abnegação da vontade pessoal era um reforçador do catolicismo, atitudes contrárias eram vistas como máculas individuais ou apego às preocupações mundanas. Porém, em uma atitude na forma de sinceridade e obediência, a experiência do companheirismo e de subserviência às regras do instituto, Padre Mercui escreveu, depois de trinta anos da saída, sobre Deguerry e outros missionários, reposicionando o olhar do instituto sobre esses missionários pela égide do heroísmo católico, pois a força deste argumento deslocava o foco da recusa do sacrifício, subserviência e abnegação, como se fosse restrito à circunscrição do instituto, para o traço de uma ação divinizada, já que no instituto esses missionários agiram a serviço da fundação do grupo, e os conflitos motivadores da saída não precisavam ser evidenciados.

Young confrères who never knew those who have gone before us, including the Cardinal, sometimes think of themselves authorized to pass disrespectful judgements on those whom unfortunate circumstances caused to leave the Society: Charmetant, Deguerry, Prudhomme, Labardin, Roger, Bresson, Leroy, Chardon, etc. If those who pass these unfavourable judgements had a more exact idea of the dedication shown by those men, and if they realized how much the Society owes them, they would be a little more careful in passing judgement. (apud CEILLIER, 2002, p. 41)

Sobressaiu, nesse ínterim, a figura de Léon Livinhac e de sua trajetória missionária para exaltar os eventos anteriores à sua nomeação de Superior Geral, sendo reforçado posteriormente pelas narrativas acadêmicas de missionários do instituto — Renault (1972; 1994), Perrier (1995) e Shorter (2006; 2007). Aos 27 anos, Livinhac foi ordenado padre; depois, aos 36, nomeado Vigário Apostólico de Victoria-Nyanza, Uganda, e bispo, aos 38

¹⁰³ No sítio virtual gcatholic.com, relacionados aos Missionários da África, o nome de Francisque Deguerry não possui link algum sobre sua vida após ter saído do instituto. Mesmo em outro sítio *Dictionary of African Christian Biography* (DACB) (www.dacb.or) Padre F. Deguerry não é mencionado.

anos. Com sua experiência dentro do instituto e com o apoio aberto de Lavigerie, foi eleito superior dos Missionários da África aos 46 anos e, aos 75 anos, concomitantemente, arcebispo de Oxyrynchus, Vaticano. Os dois últimos cargos foram conduzidos por ele até aos 76 anos, quando morreu. Com exceção à ordenação de padre, todos os outros cargos eram temporais, podendo ser destituídos ou renunciados pelo clérigo, permanecendo vinculado à, ou como dito, em comunhão com a Igreja. Os cargos e títulos eclesiásticos têm um efeito emblemático em seu campo, assim como ocorre com o poder simbólico no campo político, com os títulos de nobreza e, no militar, com a carreira e condecorações (BOURDIEU, 2007; DURHAM, 2010).

Para complementar o argumento da reconstituição da trajetória dos modelos heroicos, seguindo o que o instituto fez sob os comandos de Charles Lavigerie e Léon Livinhac, por meio de traços ligados aos interesses de perpetuação do papado, observamos na encíclica *Ad Catholici Sacerdotii*, promulgada por Pio XI em 20 de dezembro de 1935, o uso do mesmo recurso:

26. The experience of twenty centuries fully and gloriously reveals the power for good of the word of the priest. Being the faithful echo and reecho of the 'word of God,' which 'is living and effectual and more piercing than any two-edged sword,' it too reaches "unto the division of the soul and spirit"; it awakens heroism of every kind, in every class and place, and inspires the self-forgetting deeds of the most generous hearts. All the good that Christian civilization has brought into the world is due, at least radically, to the word and works of the Catholic priesthood. Such a past might, to itself, serve as sufficient guarantee for the future; but we have a still more secure guarantee, 'a more firm prophetic word' in the infallible promises of Christ.

Léon Livinhac, na posição de Vigário Geral e Bispo, de 1889 a 1894, foi eleito pelo Conselho Superior, em 1894, o Superior Geral do instituto e permaneceu nesta posição até sua morte em 1922, de acordo com as disposições católicas de reproduzir por determinadas posições centrais a autoridade em termos vitalícios. Seu sucessor foi Padre Paul Voillard, de 1922 até 1936. Em seguida, Joseph-Marie Birraux, também com o cargo de bispo, permaneceu no cargo de 1936 até 1947. Por fim, o Mgr. Louis-Marie-Joseph Durrieu, que conservou a governança do instituto de 1947 até 1957 (GCATHOLIC, 2011). Nesse período, apenas o Padre Paul Voillard e o Mgr. Joseph Durrieu deixaram a posição de Superior Geral antes de falecer.

O acúmulo de cargos e a senioridade no instituto corroboraram a concepção de ascensão burocrática de Weber (1947; 2004). Mesmo com as eleições do conselho superior, os

esquemas culturais tendiam à reprodução pelo efeito da força centrípeta institucional, isto é, a homogeneidade dos interesses prevalecia. Os Conselhos Gerais mantinham a função de eleger os Superiores Gerais e modificar as normativas do instituto, Constituições e Diretórios, conforme avaliavam a necessidade. Esses conselhos contavam com os que ocupavam posições centralizadoras na organização da instituição, nos vicariatos, prefeituras e postos, assim como com os responsáveis pela formação dos futuros padres e irmãos. Logo, a indicação de missionários para ocupar posições necessárias à aproximação dos interesses do instituto, a seu turno, polarizaria as intencionalidades dentro das circunscrições para a escolha de seus superiores em direção a um mesmo vetor. Isso não significou ausência de tensões. Alguns traços pareciam ser cruciais nesse período: nacionalidade francesa e ter ocupado cargos de destaque como assistente geral, vigário apostólico ou coadjutor na África Central ou do Oeste, como Joseph Durrieu.

3.4.2 O processo de construção da identidade missionária

Após ter passado a direção dos institutos para seus primeiros superiores, Lavigerie manteve certo domínio sobre as intencionalidades missionárias, enviando cartas aos superiores, participando de reuniões gerais e influenciando na escolha de Livinhac. Por um lado, o aspecto afetivo de sua relação com os conselhos superiores tinha efeito direto sobre todos eles, senão a maioria, em consequência de seu convívio em Argel. De outro, as circunscrições eclesiásticas depositavam no poder centralizador da autoridade a sintonia da obediência. Isso não significou que tudo o que era desejado pelo fundador e cardeal era, subsequentemente, acatado. Certamente não. Divergências e imposições, como ocorridas com o primeiro sucessor, Padre Deguerry, como vigário geral, que abandonou o instituto não foram as únicas. Nos postos africanos, algumas de suas proibições não tinham efeito, como as de caçar, fumar e beber bebidas alcóolicas, nem a prescrição do uso da capa eclesiástica sobre o hábito. Contudo, a posição ocupada na história dos Missionários da África reproduzia os esquemas católicos, que tornavam a lembrança de sua presença, suas falas e seus escritos um marco definidor da identidade do próprio grupo. Outrossim, Charles Lavigerie tornara-se o perpétuo modelo *par excellence* de autoridade para o ideário formativo, eclesiástico-espiritual, de seus institutos. Tanto assim que o instituto preservou a imagem de Charles

Lavigerie com as vestes de cardeal, de barba branca longa e de olhar imponente, solene¹⁰⁴. Essa posição modelar, forjada pela dialeticidade de sua trajetória eclesiástica e pessoal, perpetuava o amor católico pela África, árabe, muçulmana e negra, tornando-se a órbita para os atributos necessários de um futuro missionário da África ser reconhecido no interior das circunscrições católicas e se reconhecer como tal (BARTH, 1990; SANCHIS, 2009).

Não menos revolucionária e durável em seus efeitos foi, à mesma época, uma outra cruzada religiosa que atingiu outras partes da África, a saber: a campanha empreendida pelos missionários cristãos. Ainda que as primeiras tentativas de se implantar o cristianismo nas regiões que se estendiam ao Sul do Sudão Ocidental remontem à época das explorações portuguesas do século XV, mal se encontravam traços desta religião na África ao final do século XVIII. Todavia, isto se alteraria radicalmente a partir dos últimos anos daquele século, mais particularmente durante as primeiras cinco décadas do século XIX. Sob o efeito principalmente do despertar, na Europa, do espírito missionário, devido essencialmente à obra de John Wesley e pelo aparecimento dos ideais antiescravocratas e humanitários inspirados pelo radicalismo e pelas revoluções americanas e francesas, os esforços realizados para implantar e propagar o cristianismo tiveram o mesmo dinamismo, senão a mesma forma conquistadora, que a onda islâmica que se alastrou no Sudão Ocidental. (BOAHEN, 2010, p. 78).

Para conseguir o reconhecimento local, os Missionários da África precisaram inculcar ações do catolicismo romano, na medida em que traços locais eram retirados do cenário das relações entre missionários e nativos. Como escreveu Charles Lavigerie à primeira caravana enviada à África Equatorial, em março de 1878, exortando-os a falar com os africanos a respeito das grandes verdades compreensíveis ao espírito humano, sobretudo sobre a existência de deus, a punição e recompensa *post-mortem*, além de apresentar os grandes atos da cristandade com um apelo ao lado sobrenatural da religião, como milagres e benefícios da oração e dos sacramentos (LAVIGERIE, 1927, p. 80-81):

[...] Il faut leur parler de religion em commençant surtout par les grandes vérités qui sont accessibles à l'esprit de tous les hommes et que S. Paul a définies en disant : *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (S. Paul ad Hebr. XI, 6). L'existence de Dieu, les châtements et les récompenses de l'autre vie doivent donc tout précéder. Ensuite on leur parlera de Jésus-Christ, de l'Eglise et des principaux actes du culte chrétien, tout cela brièvement, simplement, de façon le faire impression sur leur esprit[...] C'est surtout le côté surnaturel de la religion, ses miracles, ses prodiges, les merveilleux effets de ses prières et des ses sacraments qu'il faut exposer ; et j'oserai dire que pour une si grand oeuvre, il faut soi-même

¹⁰⁴ Em todas as casas dos Missionários da África há esse modelo de retrato do Cardeal Lavigerie, inclusive nas biografias que François Renault e Joseph Perrier fizeram sobre ele, e nos sítios virtuais dos institutos masculino e feminino fundados por ele.

avoir assez de foi surnaturelle pour compter sur l'intervention directe de Dieu et oser lui demander des miracles. De la foi, beaucoup de foi, c'est tout ce qu'il vous faut pour leur obtenir. Soignez vos malades avec foi, parlez-leur avec l'autorité de la foi, commandez hardiment au démon de vous céder la place : vous aurez bientôt thriomphé de lui. Il est comme ces méchants qu'il inspire : audacieux devant ceux qui tremblent, et lâche devant ceux qui ont le courage qui vint d'en haut. Pour bien pénétrer de ces vérités et les voir comme en oeuvre, la lecture de Saint François Xavier serait très utile. Je recommande à chaque supérieur d'en emporter un exemplaire et de faire lire en lecture spirituelle. (1927, carta 33, março de 1878, sessão II).

Para tanto, a hierarquia da Igreja deveria ser reconhecida pela autoridade de seus atores. Um novo conjunto de traços hierárquicos lido, de início, pela proximidade das relações entre chefes e súditos, as quais eram agregadoras da totalidade de *bazungu*, agentes coloniais, exploradores e missionários do século XIX, passaria a caracterizar outras interações, surgindo novos interesses e traços distintos ao do parentesco ou do clã.

O estabelecimento dos postos tornou-se uma referência às populações que buscavam algum tipo de abrigo não disponível na tradição. Isso determinou a importância de alguns grupos sobre os demais, aos olhos cristãos. Onde havia pouca perspectiva de a missão prosseguir ou se ela estava em lugares insalubres, os missionários e agentes coloniais eram retirados pelos superiores, para se instalarem em outros locais. Nesse sentido, grupos que se aproximaram dos interesses dos missionários e dos agentes coloniais em determinadas regiões desempenharam um papel crucial para destacar sua língua, seus costumes e sua posição colonial em relação aos seus vizinhos. Kalinga (1985) afirma que, na região norte do Niassa, os atores da *African Lake Company* (ALC) e os missionários da *Dutch Reformed Church* (DRC) haviam inicialmente se proposto a trabalhar com diferentes tribos, mas, diante das dificuldades de comunicação com a língua, adotaram os Angoni (Ngoni) como os nobres selvagens e, aos olhos estrangeiros, como o parâmetro conciliador da história, política, religião, economia e língua, sobre o qual todos seus vizinhos teriam sido originados. O autor argumenta a dificuldade para saber se foram os britânicos que impuseram esta visão sobre as populações ou se os Angoni os influenciaram a serem adotados como o protogrupo para o projeto expansionista ocidental. Conforme Ogot (1980) assevera, a ocupação colonial da África era baseada nas descrições dos exploradores Livingstone, Burton e Stanley, entre outros, que partilhavam das mesmas disposições de lucros ocidentais.

Por outras influências, o cristianismo missionário foi responsável por corroer a vida nos vilarejos africanos. Se, por um lado, o Evangelho trazia consigo elementos tangíveis como o algodão de Lancashire, as casas de barro vermelho, livros e a medicina ocidental,

também elementos intangíveis foram impostos ao africano: o individualismo, a escola formal, valores da classe média, habilidades mercantis e a ambição (FIELDS, 1982).

A complexidade da escravidão adveio de a AIA e as Coroas lutarem contra o comércio escravagista em sua enviesada exposição dos muçulmanos como responsáveis, e não os intermediários. Os indivíduos resgatados eram inseridos em novos grupos ou voltavam à região de origem, fato pouco comum pela distância; dessas inserções houve a formação de novos orfanatos e escolas, tanto no interior da África como em sua costa, acreditando os missionários serem tais estabelecimentos uma das soluções para tratar seu atraso mental e tecnológico. Doações externas incentivaram essas ações humanitárias como solução, mas não havia a preocupação de modificar a relação de exploração econômica das populações — isto é, a criação do trabalho forçado em fazendas, na extração da matéria-prima¹⁰⁵ e na convocação compulsória para as guerras ocidentais (HOCHSCHILD, 1999; ROBERTS, 1973; OSTERHAMMEL, 2005). A proximidade das Coroas com Lavigerie, e vice-versa, deve ser refletida quanto a interesses políticos que, obscuros, aparentavam vantagens humanistas. Em uma carta a Guillet e aos missionários do Tanganyika, em 24/03/1883, Lavigerie diz que Leopold II pediu-lhe para abrir um posto em Karema, manifestando seu apreço pelo trabalho do então erigido Cardeal (LAVIGERIE, 1927, p. 246). Se seus resultados eram restritos, também criavam novas formas de inserção dos locais à modernidade. Entre os casos tratados nos arquivos dos Missionários da África de Segou, 1899, encontramos o refúgio de um jovem escravo, Simon Alfred Diban Ki Zerbo, em um posto missionário; no diário esse jovem foi assinalado pelo nome de Dji Bana. Ele converteu-se ao catolicismo, casou-se e um de seus filhos foi o político e historiador africano Joseph Ki Zerbo¹⁰⁶, membro do comitê organizado pela UNESCO para preparar a coleção de História Geral da África, em oito volumes, respondendo por seu primeiro volume, *Metodologia e pré-história da África*, 2010, lançado em 1981. Sua importância é assumida pelos movimentos de liberação colonial da África e por levantar a tese, nas universidades africanas e no hemisfério Norte, de que a África tinha história, abrindo espaço para o desenvolvimento de pesquisas pelos próprios africanos.

No ano de 1869, o arcebispo Lavigerie tinha como ações principais da sua Sociedade: o estabelecimento de missões, orfanatos e catecumenatos, a criação de mais duas

¹⁰⁵ Durante nossa pesquisa nos arquivos dos Missionários da África, encontramos mineradores brasileiros cujo salário era o dobro dos zambianos.

¹⁰⁶ Para a Cúria Romana, Alfred Simon Ki-Zerbo representou a entrada do cristianismo no Burkina Faso. Há uma fotografia, nos arquivos dos missionários, em que ele é recebido pelo Papa Paulo VI juntamente com seu filho, Joseph Ki Zerbo, e as autoridades eclesiásticas africanas. Referimos a esse fato curioso pelo papa ter dado seu assento para Simon Alfred ocupá-lo no momento da fotografia, como ação estratégica de humildade reforçada pela Igreja a todos os povos (WHITE FATHERS, 2010).

congregações coadjuvadoras (irmãos e irmãs), a dispensa com medicamentos para os membros e para comunidade externa, a hospitalidade e o culto divino. Acreditava Lavigerie ser o modo mais eficaz de introduzir o cristianismo no meio indígena, já que era difícil conseguir vocações para se aventurar na África tendo a sua frente dificuldades de todas as sortes. Dessa forma, seria melhor criar um clero indígena, habituado ao clima e às condições existentes — ações oriundas do plano de Comboni (1871). Para isso, quanto mais crianças fossem instruídas no catolicismo, mais propensas estariam a ajudar no plano da construção do Reino Cristão na África. Esse anseio na formação do clero indígena deveria, tanto para a Cúria Romana quanto para Lavigerie e seus sucessores, ter o cuidado de incorporar os órfãos na formação eclesiástica, pois se julgava que as dificuldades do passado, como escravo, e a incertezas do futuro, sem a centralidade da família, poderiam gerar complicações religiosas, por lhes faltar disposições morais, intelectuais e familiares (LAVIGERIE, 1927).

Adaptando-se às necessidades urgentes da base desse reino, era necessária a atuação missionária em duas áreas: saúde e aproximação cultural. Por isso, Lavigerie criou em Malta um instituto de formação de médico-catequista para assistir os postos. Em sua maioria, os jovens enviados tinham sido resgatados da escravidão, destacando-se em habilidades intelectuais e disciplinares nos orfanatos. Esse projeto de Lavigerie refletia sua crença moderna em um dos principais pilares da introdução do cristianismo na África Subsaariana. Discordamos de Shorter (2006), quando tenta explicar a razão de apenas dez dos quarenta jovens enviados a Malta conseguiram aproveitar em profundidade as habilidades ofertadas pelo instituto, pois para o autor a ausência da vivência familiar os impediu de seguirem as instruções e os fez abandonar o trabalho com os missionários para se casarem. Sem a formação eclesiástica como realizada nos seminários, seria difícil aos jovens desenvolver esquemas de abnegação e obediência próximo ao que ansiava o instituto. Em 1896, poucos anos após a morte do fundador, os superiores do conselho da Sociedade resolveram fechá-lo. Eles estavam convencidos de que o melhor seria investir na preparação de professores-catequistas africanos, que ajudariam os missionários, por não serem estrangeiros africanos como os médicos-catequistas¹⁰⁷. Os professores-catequistas, perante a pressão dos missionários, incorporavam os esquemas católicos e o expandiam tão bem quanto os próprios missionários, como afirmou o Mgr. Joanny Thévenoud em Ouagadougou (RAPPORTS

¹⁰⁷ Um dos resíduos dessa situação, até a década de 1990, comentado pelos missionários durante a formação seminarística, era o fato de jovens missionários africanos, às vezes, sentirem certa refração das comunidades católicas africanas, por serem vistos como negros que deveriam compreender a língua e a cultura local, e não agirem como um estrangeiro. Possivelmente, em centros urbanos essa atitude refratária seria menor tendo em vista uma maior concentração de migrantes e imigrantes africanos entre as comunidades católicas.

ANNUELS, n.24,1927-1928, p. 166). Em geral, os catequistas preparavam a população com instruções sobre a doutrina católica e para o batismo, alguns localmente, outros em *outstations* (postos com infraestrutura básica, que dependiam da visita dos missionários e dos catequistas para realizar a evangelização); também eles socorriam em caso de doenças e mortes. Os cuidados missionários com os doentes deveriam, sem exceção, atender a tantos africanos quanto possível, cuidando das mulheres em público para evitar escândalo (acusação de o missionário se envolver afetiva ou sexualmente com uma africana; por isso, onde havia irmãs católicas, as enfermas deveriam ser a elas enviadas) e, no caso das doenças vergonhosas, sexuais, os homens somente receberiam o medicamento para eles mesmos se medicarem (SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE, 1938b, art. II).

Se, por um lado, os catequistas respondiam pela permanência de traços culturais católicos em vastas regiões, cuja abrangência impossibilitava os missionários de visitá-las mensalmente, por outro, também devem ser vistos por mitigar a cultura local, visto que, ao realçar a cultura católica como a única solução para os problemas mundanos e futuros, diminuía os bens simbólicos locais, inclusive da autoridade dos chefes. Se estes impunham aos súditos taxas e trabalhos forçados, os catequistas serviram de exemplo, por desobedecer. Em alguns casos, como em Unyanyembe, os catequistas foram acusados de deslealdade e levados à corte de Tabora, porém absolvidos pela administração colonial germânica (RENAULT, 1992; SHORTER, 2006). O tratamento e a preparação dos catequistas dava-lhes condição de introduzirem o catolicismo de uma forma proximal a seus compatriotas.

3.4.2.1 O legado da experiência católica no mundo árabe e islamizado

Como vimos pela trajetória católica de Charles Lavigerie, considerando o paradoxo de sua experiência no *l'Oeuvre des Écoles d'Orient*, a fundação dos institutos católicos em Argel, a reforma da Igreja de Sant'Anna em Jerusalém e o início da construção de uma Basílica em Cartago e sua posição eclesiástica na hierocracia até o cardinalato (SANCHIS, 2009), o mundo árabe e islâmico, com suas diversidades regionais e religiosas, tornou-se o germe da ação católica que seria reproduzida na Zâmbia. Se, por um lado, as ações refratárias à conversão ao catolicismo aparentavam minimizar a abrangência da inserção dos institutos, por outro, a experiência do diálogo inter-religioso credenciou suas ações como modelo católico de tolerância e perseverança, isto é, o ideal paulino de vida missionária diante do meio hostil a seus ensinamentos. Nesse sentido, o missionário deveria se ater a estar presente entre os árabes, falando a língua árabe, vestindo-se como eles, comendo com eles. Para tanto,

era necessária a contínua autovigilância, para que espelhasse a vivência do catolicismo romano sem o conforto da correspondência social, como ocorria nas paróquias europeias.

A forma que Charles Lavigerie havia encontrado, para responder às necessidades do Maghreb, foi instituir escolas, orfanatos e hospitais para atendimento imediato. Esses espaços tiveram destaque para a elaboração dos *Rapports Annuels*, que se tornaram uma categoria fundamental para a interpretação do tipo de abordagem católica nos postos missionários espalhados tanto no Maghreb, na África do Oeste, como na África Central.

Outro aspecto constitutivo da história do instituto foi ser o centro formador inicial de todos os Missionários da África e de manter, até a década de 1950, seu noviciado na *Maison-Cairrée*. Isso significou que, antes de os candidatos serem enviados aos postos do interior africano, suas ações estavam sendo avaliadas pelos superiores entre as populações do Maghreb.

Com efeito, foram surgindo em Argel os sinais diacríticos desse instituto católico. Enquanto um sinal possuidor de um mesmo valor que outros na cultura eclesiástica, com uma identificação coletiva para designar o tipo de ação católica que representa – haja vista que, pelo caráter vinculativo romano, o surgimento de novos grupos com traços culturais específicos deve ser legitimado pela Santa Sé —, os sinais diacríticos representam a particularidade de um carisma ou, como aparece nos documentos eclesiásticos, uma índole própria:

Assim, a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo. [...]. (CUNHA, 2010, p. 238).

Por isso, podemos caracterizar a marca da índole própria ao fundador ou carisma do grupo eclesiástico pela convergência das disposições estruturantes nas quais o grupo se realizou catolicamente.

Outro evento importante nas ações dos Missionários da África foi a criação, em 1926, em Túnis, do *Institut des Belles Lettres Arabes* para instruir os religiosos implicados em territórios islâmicos e árabes. Esse, com o tempo, tornou-se um centro de formação católica sobre o mundo árabe até que, em 1997, sob a governança da Prefeitura da Congregação para a Educação Cristã, dos Missionários da África e do instituto Comboniano do Egito, tornou-se o *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica* (PISAI), 2012, responsável pela cientificidade católica a respeito das temáticas árabes e islâmicas. Como já dito, Charles

Lavigerie acompanhou as ações católicas nesses territórios. Esta inserção do catolicismo no território islâmico deve ser entendida pela concepção da inculturação shorteana de fidelidade dual: à fé católica e à cultura em questão. Portanto, isso significou o manuseio de ações humanitárias — cuidado com populações nas áreas de educação e saúde — mediando a reprodução do catolicismo.

Outra ênfase que observamos pela história desses missionários é o traço do heroísmo, caracterizado pela morte por assassinato enquanto praticavam o catolicismo. Isso se tornou um marco na história do instituto, quando, mesmo antes de conseguir a autorização da *Propaganda Fide* para organizar o expansionismo na África Central em 1878, Lavigerie preparou uma segunda caravana, com três missionários para irem ao interior do continente, via Saara. A primeira e a terceira caravanas, antes que chegassem ao destino, sul do Sudão, tiveram seus membros, também com três missionários em cada uma, mortos no deserto por seus próprios guias. Inferimos que, mais que um ato contra os católicos, esses assassinatos podem ter ocorrido por motivações políticas, já que todos os missionários mortos eram franceses e seus guias estavam sob o jugo francês. Independente das motivações que os levaram à morte — pois, como Renault (1971; 1992) apontou, eram alegações sobre os eventos —, as disposições católicas, pela força centrípeta do *habitus*, atraíram para a órbita católica a compreensão de sua ocorrência. Para a história do grupo, ainda são eventos cruciais para rememorar, e ritualizar, o chamado divino para uma vida de sacrifício e abnegação, pelo ideal de expansão católica, podendo ser percebido seu efeito nas histórias daqueles que aderiram ao grupo em conformidade a essas histórias recontadas pelos mobilizadores de candidaturas de jovens, nos encontros pessoais ou nos noticiários católicos e obituários.¹⁰⁸ Uma propaganda dolorosa às famílias e aos companheiros missionários, já que, por operar em uma lógica divinizada, ressaltava atitudes otimizadoras dos esquemas culturais das circunscrições do instituto, diferenciando a intensidade entre os jovens que queriam se tornar membro ou os que já faziam parte da rotina de inculcação¹⁰⁹.

¹⁰⁸ No site oficial dos Missionários da África é possível ter a cronologia daqueles que morreram por conta de seu trabalho missionário. Também em suas *newsletters* semanais há, nas primeiras chamadas, as notícias obituárias. Uma revista do instituto, *Petit Echo*, tem apresentado um obituário tendo como moldura o direcionamento de uma interpretação missionária da vida do membro retratado.

¹⁰⁹ Dentro dessa última, na circunscrição do instituto, a vigilância dos candidatos por parte dos superiores fazia essa força aglutinadora ser diferente da vivência dos legitimados, irmãos e padres, quando a autovigilância ocorria a partir do *status* de membro efetivo. Especificamente, a segurança de ser membro possibilita ao ator religioso assumir posições que antes poderiam ser julgadas impróprias pelos superiores, mesmo que estes viessem a exercê-las. Diante do perigo da expulsão por conta de uma inaptidão para se tornar membro do instituto católico, julgado por seus superiores, o candidato aprendia que em todo momento deveria ser vigilante de suas ações, seus pensamentos, seus sentimentos, suas falas em face de seus superiores, colegas de formação ou do mundo externo conhecedor de sua candidatura. Logo, a autovigilância católica seria enraizada durante os

Por outro lado, é relevante mencionarmos que, nas narrativas normativas, a presença do mundo árabe pouco aparece retratada sob a observância diante das populações subsaarianas, de seus chefes, de seu paganismo e dos poderes coloniais. Como frisou Bento XV, na encíclica *Maximum Illud*, em 1919, sobre a posição central da Igreja, como verdade para o mundo e o trabalho árduo dos missionários em terras distantes:

71. Porque ¿qué dificultad, molestia o peligro puede haber capaz de detener en el camino comenzado al embajador de Jesucristo? Ninguno, ciertamente; ya que, agradecidísimo para con Dios por haberse dignado escogerle para tan sublime empresa, sabrá soportar y aun abrazar con heroica magnanimidad todas las contrariedades, asperezas, sufrimientos, fatigas, calumnias, indigencias, hambres y hasta la misma muerte, con tal de arrancar una sola alma de las fauces del infierno.

Se a pastoral entre as populações do Maghreb era restrita, um serviço católico que deveria ser silencioso, foi nesse ambiente que os futuros missionários aprendiam a ser apóstolos e a lidar com a refração das populações para onde seriam enviados, na África negra. Parece assim, que o noviciado no Maghreb, para aqueles que seriam enviados para a África subsaariana teve uma função propedêutica pelo pouco intuito pastoral que seria desenvolvido com os árabes, mas culminando, de uma forma estrutural, no PISAI (*Pontificio Instituto di Studi Arabi e d'Islamistica*) para maximizar os jovens que permaneceram no Maghreb e no Oriente Médio, ou em outras regiões do Oeste africano e do Leste, onde haveria uma maior ênfase pastoral entre as populações islamizadas e árabes.

3.4.2.2 A comunidade internacional de Charles Lavigerie

Os Missionários da África, em seus primórdios, faziam parte de uma tradição religiosa cuja burocratização tornava comum a utilização de arquivos e registros sobre seu funcionamento, para o acompanhamento de quais ações poderiam ser legitimadas. Nessa mesma linha, os registros, como cartas e relatórios utilizados entre Lavigerie e seus missionários, criavam uma identidade que deveria ser preservada, para que qualquer adequação exigida nos postos pudesse operar como traço agregado à instituição. Embora essa concepção possa parecer algo fixo ou estagnado, compreendemos que seu significado institucional era o da continuidade, isto é, o mesmo grupo institucional que, por circunstâncias

anos de formação, resultando em um ator religioso apto a reproduzir o catolicismo mesmo sem a presença de seus superiores, por ser reconhecido e se reconhecer continuamente como tal, mais do que apenas uma função executável durante alguns momentos do dia ou da semana.

diferentes necessitava se adaptar para manter sua existência de acordo com sua função religiosa (ANDERSON, 2005). Nesse sentido, alguns traços culturais relativos às ações de educar os africanos, até as primeiras décadas de 1900, eram uma das formas de subsidiar economicamente as missões, mas não as principais; por isso, deixar de ter o domínio das escolas pode ter sido uma dificuldade para os missionários que ali estavam acostumados e construíram seu vínculo identitário na ação educacional. Para o instituto, a decisão de mudança de práticas e de remoção de missionários de um posto para outro era uma questão de estratégia para a sobrevivência sua, exemplificando a racionalidade da burocracia apresentada por Weber (1947). Por meio desta interpretação, poderemos analisar as pressuposições sociais e econômicas do instituto, que constituíram os direcionamentos do tipo de ações designadas a seus atores pelas autoridades internas, em relação aos órgãos eclesiásticos da Congregação para a Propagação da Fé e a função das narrativas em relação a suas práticas.

A compreensão da Igreja Católica Romana como produtora de valores de reconhecimento e de autoafirmação, normas e anseios, um capital simbólico próprio — de acordo com suas prescrições e proscricções durante a formação de seus atores e da distribuição de seus cargos — correspondeu à estruturação de uma burocracia religiosa. Seu funcionamento burocrático adequava-se às negociações diplomáticas do século XIX, relativas à partilha da África. Inclusive cargos como o de Núncio Apostólico passaram a representar os interesses diretos de Roma com poderes eclesiásticos e diplomáticos durante convenções e tratados. A partir do trabalho de Weber (1947), podemos compreender a presença de elementos nacionalistas, a primazia da racionalidade, distribuição de cargos por características de experiência, relação entre superiores e subalternos, hierarquização do poder e dos diferentes órgãos em sua execução, separação de territórios e relação com determinados cargos para a representação da autoridade eclesiástica. Tornava-se prescritivo, como em outros organismos sociais ou estatais, a utilização de narrativas documentais como instrumento de verificação das ações religiosas no que tangia a sua legitimidade vinculativa ao papado. Esse tipo de cobrança era exigido sobre todos os poderes católicos, independente, de sua circunscrição.

Charles Lavigerie compreendeu a necessidade de enraizar a hierocracia regrada em seus próprios seminaristas, já que seus missionários seriam lançados em disputas simbólicas com muçulmanos, fetichistas, reformistas e agentes coloniais, sem esquecer o desafio que representavam as línguas, costumes, doenças e fome, como traços cotidianos da África. Deste modo, o arcebispo escolheu a rigorosidade da iniciação inaciana para delinear a construção da identidade católica, com um padre jesuíta, um sulpiciano e um lazarista no início do instituto

de Lavigerie, cada um com um carisma: fé, sacerdócio e humildade, respectivamente. O iniciante deveria perder sua própria cultura para, mediante a nova identidade, compreender a cultura do outro. O contato direto com a alteridade levaria o futuro missionário à “temível experiência”, de abandono identitário ao mundo e apego absoluto ao catolicismo, movido para traços culturais vinculados à instituição (PERRIER, 1995; AGNOLIN, 2006), que corresponderiam à visão lavigeriana de não mudar os africanos para se parecerem europeus, como assim desejava a *Association Internationale Africaine* (AIA); mas, ao contrário, o ator modificar-se-ia intencionalmente, sacrificando toda sua vida exterior, para o africano não precisar destituir-se de seus hábitos materiais e assim aderir à verdadeira fé (LAVIGERIE, 1927). Nesse sentido, enquanto sinal diacrítico, a internacionalização da Sociedade dos Missionários da África deve ser entendida em termos de cultura com aspas, como matriz formativa para proporcionar uma heterogeneidade mundana, que Lavigerie acreditava ser missão da Igreja (CUNHA, 2010). Pela experiência constante da alteridade cultural, línguas, nacionalidades, costumes etc., o postulante seria forçado a criar significados vinculados ao catolicismo, para ser agregado a tal universalidade: “*Il n’y a pas ni juif, ni grec, tous vous ne faites qu’un dans le christ*”¹¹⁰, versículo que Lavigerie usava como mediação exortativa para que missionários e futuros missionários minimizassem os centros de atração externos às circunscrições para estabelecer um pacto simbólico com a população.

O noviciado do instituto concentrou postulantes da Bélgica, Alemanha, Itália, Holanda, Suíça, Malta, Luxemburgo, Espanha, Áustria e Canadá. Prever a disputa entre as potências coloniais rivais, associada aos preconceitos trazidos pelos postulantes em relação a seus vizinhos, durante a formação, era de extrema importância à formação. Nessa situação o candidato aprenderia a manter o convívio internacional fomentando uma única identidade – a católica romana — nos postos africanos (PERRIER, 1995). Minimizar a história individual, em prol desse universalismo, disciplinava o noviço a se remodelar no heroísmo católico: paciência, obediência, humildade, catolicismo incondicional e sacrifício pessoal. Assim, em 1890, com as particularidades políticas, a fé católica e uma irmandade universal deveriam ser internalizadas como um sinal superior à vida mundana. Lavigerie recomendava, em 29 de junho de 1890, à nona caravana enviada à África Equatorial, que:

Sans doute, il faut aimer d’abord sa propre patrie; c’est la loi de la nature. Mais il faut savoir s’élever au-dessus de cette loi et confondre toutes les nations dans le même amour: c’est la loi de l’Évangile, qui ne vas pas contre

¹¹⁰ “Não há nem judeu, nem grego... pois vocês são todos um em Cristo Jesus” (BÍBLIA SAGRADA DA CNBB, 2012, Gálatas, capítulo 3, versículo 28).

la nature, mais qui l'élève à une sphère plus haute, la sphère surnaturelle à laquelle Dieu nous appelle (1927)¹¹¹.

A vida comunitária, além de ser uma característica identitária obrigatória, postulava-se como um direito de todo membro da Sociedade nas circunscrições eclesiais, dando-lhe condições de fazer parte dessa órbita divina, sobrenatural. Como uma forma de proteger os preceitos do fundador e assegurar a reprodução dos esquemas católicos em qualquer posto africano, a *Constitution* de 1938, artigo 3, reforçou a regra de que nunca um posto deveria ter menos de três membros:

Jamais, dans aucun cas et son aucun prétexte quel qu'il soit, les Missionnaires ne pourront être moins de trois ensemble, Pères ou Frères, dans leur diverse résidences. On refusera, plutôt que de manquer à cette règle, les offres les plus avantageuses, les plus urgentes, et l'on renoncera plutôt à l'existence de la Société qu'à ce point capital¹¹².

Para continuar com esse esquema ativo em todas as casas, os missionários avigoraram uma concepção da família celeste durante a formação dos seminaristas contra o apelo ao individualismo, para que os postos missionários e as casas de formação não se parecessem a casas de hotelaria, mas uma comunidade cristã. O Superior Geral do instituto, entre os anos de 1936 a 1947, Mgr. Joseph-Marie Birraux, em uma carta de 3 junho de 1942, fez esse pedido aos responsáveis pela casa de formação: para instituir uma vida comum, por meio da humildade, subordinação e amor aos superiores e aos outros membros de convívio. As orações em comum, refeições, atividades, estudos e práticas missionárias, com o intuito de desenvolver a santificação mútua, seriam ações para manter o convívio por um ideal de Jerusalém celeste na Terra. Pelo trabalho de Goffman (1975), podemos entender que o individualismo ou o particularismo em uma sociedade de vida apostólica poderia ser um perigo se tal instituição tivesse como um de seus sinais diacríticos a vida comunitária. Nesse caso, o interesse deveria ser estritamente subordinado ao da Sociedade e, por ela, todas as ações deveriam ser vinculadas, para se conectarem à hierocracia. Se tomarmos por base o conceito de Benedict Anderson (2005) sobre a comunidade imaginada, devemos inverter, parcialmente, o aplicado para a nação. Esta não teria a pretensão ou interesse de todos os

¹¹¹ “Sem dúvida, é preciso primeiro amar a própria pátria: é a lei da natureza. Mas é preciso saber se elevar acima dessa lei e confrontar todas as nações nesse amor: é a lei do Evangelho, que não vai contra a lei da natureza, mas que se eleva a uma esfera mais alta, a esfera sobrenatural para qual Deus nos chama” (tradução nossa).

¹¹² “Jamais, em caso algum e sobre algum pretexto qualquer que seja, os Missionários poderão ser menos de três juntos, Padres ou Irmãos, nas diversas residências. Negarão, ao invés de violar esta regra, as ofertas mais vantajosas, mais urgentes e renunciarão a existência da Sociedade ao invés deste ponto capital.” (tradução nossa).

povos se juntarem a ela. Diferente era o projeto dos atores eclesiásticos que, por ser imaginada como ideal, perpetuou e expandiu esse propósito nos postos missionários. Com o tempo, pelo número de casas de formação, os diversos postos pela África e o conhecimento real de todos falecidos, a concepção da comunidade apegava-se à homogeneidade do carisma, ao invés das ações de seus membros.

A formação de seus atores deveria reforçar nos seminários seus ditos e escritos, para que o jovem fosse impregnado do projeto lavigeriano e reconstruísse, de acordo com este, uma identidade vinculada ao instituto católico. Figuram-se como fontes narrativas as cartas de Charles Lavigerie aos diversos postos e aos superiores de seminários e vicariatos, sendo o texto-mor dessa identidade as *Premières instructions aux Missionnaires de l'Afrique Equatoriale* de 1878, carta 32, que, se de um lado é agregador da memória do grupo, de outro, minimiza os confrontos pelos quais foi produzido: as disputas territoriais católicas com os combonianos perante a *Propaganda Fide*, disputas com autoridades coloniais reformistas de Leopoldo II pela governança da luta antiescravagista e o desconhecimento do funcionamento do reino de Mtéça, rei de Buganda. Essas instruções tinham o caráter de guiar, animar e assegurar o sucesso do seu projeto expansionista entre os *indigènes* do interior africano.

Pouco antes de enviar a carta, em janeiro, Lavigerie tinha enviado o *Mémoire Secret* sobre seu interesse nas jurisdições do interior. Depois de receber a autorização da *Propaganda Fide* para enviar seus missionários, em 24 de fevereiro, puderam embarcar em Marseille para Zanzibar os missionários Padres Livinhac, Girault, Barbolt, Lordel e o Irmão Armans, rumando para o interior, na região do Pró-Vicariato do Nyanza. E para o de Tanganyika, os padres Pascal, Delaunay, Dromaux, Augier e Deniaud (este último já havia desembarcado no mês de março). Charles Lavigerie repete a eles as prescrições e setores proscritivos pelos quais seriam cobrados: “sejam mártires, e não Robinsons”. O texto autoinstitui-se por uma autoridade dupla: da centralidade de Lavigerie e de suas normativas serem justificadas por trechos bíblicos efetivos na circunscrição do instituto. Esse texto está dividido em cinco partes:

I – disposições espirituais: fidelidade inviolável à letra das regras do instituto. A santificação das almas dependeria primeiramente da própria santificação, posto que as disposições espirituais mantinham a atenção dos missionários sobre suas atitudes, uma autovigilância. Por isso, era uma atitude extremamente antagônica ao missionário, um sacrilégio, não obedecer aos superiores, arruinando a missão, como havia sido provocado na desobediência do homem a Deus no paraíso, o pecado original de toda a humanidade;

II – ser verdadeiramente um pescador de homens. Tomando o livro de João, cap. 17 e versículo 17, Lavigerie identifica sua autoridade com a de Jesus: “Eu consagro-Me por eles, a fim de que também eles sejam consagrados na verdade”; e em Mateus, cap. 28, versículo 19: “Portanto, ide e fazei com que todos os povos se tornem meus discípulos, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (BÍBLIA SAGRADA DA CNBB, 2012). A forma para se chegar ao espírito dos africanos seria pelas verdades acessíveis a todos os homens, instigando a fé demonstrada pelos antigos patriarcas, como Noé e Abrãao, que abnegaram de sua vontade para fazer aquilo que seria loucura aos olhos dos homens, como o apóstolo Paulo havia escrito aos Hebreus, cap. 11 (BÍBLIA SAGRADA DA CNBB, 2012). Essa crença residia na propriedade metafísica do cristianismo, como verdade universal que, por já ter estado presente na África, entre os séculos II e III, por Tertuliano e Cipriano, seu poder atingiria a alma dos africanos.

Para que os africanos, para a concepção lavigerieana, se sentissem atraídos ao catolicismo, os missionários deveriam agir como uma família e serem atenciosos também com as populações locais, para que todos percebessem que a união manifestada pelos católicos seria melhor do que a que eles tinham. Além disso, outra estratégia para atingir os negros era com aspectos religiosos, que tomavam como sendo as grandes verdades acessíveis ao espírito de todos os homens: primeiro dizer sobre a existência de deus, a punição e a recompensa da outra vida; depois, e brevemente, para causar uma boa impressão, falar sobre Jesus Cristo, a Igreja e os principais atos do culto cristão. Deveriam evitar desenvolver um discurso racional ou filosófico, mas enfatizar o lado sobrenatural da religião, seus milagres, seus prodígios, os maravilhosos efeitos da oração e os sacramentos. É possível que a pastoral africana seguisse as narrativas devocionais e hagiográficas, apelando ao espírito fantasioso que também atraía a população europeia. Embora as atitudes culturais, como a poligamia, eram o grande obstáculo à assimilação da verdade católica, os atores deveriam conquistar primeiramente a confiança dos chefes e se esforçarem em todo momento possível para aprender a língua indígena.

A aprendizagem da língua indígena era imprescindível para a conversão dos africanos. Supondo a distância cultural entre seus missionários, seria mais adequada e eficiente a criação da base do clero local. Por isso, fundar uma escola de médico-catequista, com os jovens africanos em Malta, como pedido à *Propaganda Fide*, seria imprescindível. Lavigerie acreditava em dois critérios básicos para a seleção dos alunos: terem por volta de 12 anos e serem extraordinariamente inteligentes para a aprendizagem moral e científica. Essa cautela seria, como ele afirmava, condizente com a prática de conversão ilustrada por Mateus, cap.

12, versículo 20: “Não esmagará a cana quebrada, nem apagará o pavio que ainda fumeja, até que leve o julgamento à vitória” (BÍBLIA SAGRADA DA CNBB, 2012). O instituto de Malta não perdurou após a ausência de Charles Lavigerie: depois de 2 anos de sua morte, em 1884, o Conselho Superior decidiu fechá-lo, avaliando os custos e a viabilidade real do interesse dos nativos em colaborar com a proposta expansionista. Diante das informações que chegavam dos exploradores, o fundador acreditava reinarem na África sociedades bárbaras, sem religião, e infiéis, muçulmanos. Para Cabaço (2009), a denominação de infiéis era atribuída apenas aos muçulmanos que, monoteístas, adotaram uma fé falsa. Entretanto, nos escritos de Lavigerie não está claro se apenas os muçulmanos eram definidos como infiéis ou se também o paganismo da África negra seria visto da mesma maneira. Em auxílio à inserção dos missionários nos territórios do interior, ele incentiva-os a lerem as obras de Stanley, Burton e, principalmente, Livingstone, para conhecerem e verificarem o que acontecia na região para onde haviam sido enviados.

Quanto à presença dos reformistas, como dos agentes da Sociedade Internacional de Bruxelas e os missionários, o tratamento deveria ser cordial e caridoso, porém prudente, significando resguardar a distância deles. Lavigerie determina, assim, não se estabelecerem próximos aos institutos laicos ou heterodoxos; deveriam ficar, ao menos, com 120 km de distância, nem permitir-lhes fixarem-se em seu território, pois esse poder ele, Lavigerie, havia recebido na posição de delegado da Santa Sé, desde 1868;

III – cuidados para com a saúde. Os missionários deveriam cuidar para manter o hábito e serem prudentes ao receber indígenas em suas tendas, o que já estaria diferenciando das missões do Maghreb, pois essa prática era proibida aos muçulmanos. O sucesso da missão: pesquisar para se fixarem em lugares saudáveis e populosos. Explorar o país, mas não viajar sozinho. As casas devem ser como das pessoas ricas e honoráveis, ao modo do país, assim como a alimentação, de acordo com o país. Impedimento de caçar, mas permitir que os negros caçassem para eles. As vestimentas poderiam ser modificadas de acordo com o país, porém que guardassem o rosário, símbolo de sua pequena sociedade. Essa aparente flexibilidade de Lavigerie é ratificada, provavelmente pela formalidade do cardinalato, mas que ele procurava entender a partir do que seus missionários descreviam sobre o meio ambiente no interior do continente africano. Escreveu em 1883 ao padre francês Bridoux, quando esse era o Vigário Geral, reclamando de o Conselho não ter acompanhado seu pensamento sobre o uso das paramentas católicas em todos os postos missionários. Ele falava do uso que caracterizava a identidade eclesial de seu instituto: gandourra, rosário, chapéu e chéchia, que, em uma

região tropical, além de pouco prático, era prejudicial à saúde dos missionários que percorriam dias em regiões úmidas próximas aos aquíferos e em meio às florestas.

O superior deveria fazer com que houvesse a constância do diário, com informações convenientes às principais circunstâncias, o qual, depois, de revisado, poderia servir para ser publicado a serviço da honra da Igreja e da missão;

IV – missionários eram pesquisadores de almas, e não estudiosos. Os relatórios não deveriam ultrapassar 20 minutos descrevendo a cultura e a geografia local. Comparativamente aos escritos dos exploradores, seria uma rica fonte de informações sobre a África Equatorial;

V – aos superiores manter a união nas comunidades pelo conselho semanal, prescrito pela Constituição. A substituição do superior seria por aquele que o Conselho indicasse ou, salvo caso em que não houvesse previsão como doença, momentaneamente pelo mais velho da missão;

Essas instruções traziam a força centrípeta do *habitus* católico, pois o fundador exigia de seus missionários que as lessem durante os retiros mensais, como leituras espirituais para direcionarem a vigilância da missão sobre pensamentos ou estados de ânimos contrários ao propósito do expansionismo, maximizando sua posição catalizadora; era necessário que cada um deles tivesse uma cópia escrita de próprio punho. Reforçaria, com essa atitude o sentimento de pertença ao grupo, de vínculo ao papado e de luta em nome da salvação dos homens em terras distantes.

Nas outras *Instructions aux Missionnaires*, Charles Lavigerie enfatizou a importância de seus missionários fazerem um diário cotidiano sobre o que vivenciavam, desde suas tentativas de conversão até dados culturais. De uma forma mais pontual, em 1879, depois de já ter algumas notícias do andamento da missão, Lavigerie compõe a *Nouvelles instructions aux Missionnaires de l'Afrique Equatoriale* (carta 37) e descreve seis regras para a confecção dos diários no item IV, tendo como um dos elementos o modelo dos diários de David Livingstone e Henry Stanley. Essas regras eram:

- 1) serem descritivos e tornarem-se interessantes aos leitores europeus, mesmo industriais e comerciantes, como feito pelos exploradores;
- 2) ao escrever sobre a história das populações, investigarem semelhanças que apontassem para a união da humanidade, como descritos pelos Santos Livros — Bíblia, hagiografias e tratados religiosos — e os ensinamentos do cristianismo; também apresentar descrições geográficas que poderiam ser obtidas de viajantes;

- 3) as observações científicas deveriam ter um espaço reservado para sua exposição. Dois padres da próxima caravana haviam sido instruídos e receberam os instrumentos para fazer tais anotações, para que fosse executada regularmente a normativa de Lavigerie. Essas observações deveriam seguir as técnicas científicas, com bússola, barômetro, microscópio e um pouco de atenção — embora não tivessem sido treinados para isso, com um pouco de dedicação e tempo, tais técnicas poderiam ser aprendidas, através de livros elementares dos padres dos postos;
- 4) apresentar detalhes pitorescos sobre os costumes, a morte e a alimentação dos africanos;
- 5) a fé deveria ser demonstrada nos diários, para caracterizar a escrita do missionário, e não de um Robinson (DEFOE, 2010), isto é, um aventureiro. Essa narrativa missionária deveria ser compreensível para todos que se interessassem e ter o efeito de compadecê-los do trabalho missionário, vendo-o como um sacrifício divino para a melhora da vida dos africanos;
- 6) além de escrever os diários regularmente, estes deveriam ser enviados aos superiores na Argélia, e não aos agentes coloniais em Zanzibar ou a particulares na França.

Com esse trabalho, todos que se interessassem pela África poderiam usufruir das informações enviadas, após a avaliação dos superiores. Novamente, na terceira *Instructions aux missionnaires de l'Afrique Equatoriale*, em abril de 1880, carta 42 (LAVIGERIE, 1927), agora com vistas à continuidade da missão, Lavigerie, no capítulo IX, reforça o pedido de que eles lhe enviassem as informações dos diários, para auxiliar o trabalho dos futuros missionários que se juntariam a essas missões.

Analisando-os, observamos haver uma coesão intertextual entre os diários sobre determinados traços: a) relativos ao público ou foro eclesiástico: uso de termos e petições em latim, orações e apresentação de termos nas línguas locais ou de usos coloniais, como *boma*, que se referia à sede administrativa colonial; b) quanto aos temas: informações sobre caravanas e visitas de exploradores, viajantes, agentes coloniais, chefes locais e superiores católicos, menção sobre ações dos reformistas, motivos de mudanças de local, procura de local para se instalarem, batismos, lições de catequese, tratamento de doenças, epidemias, caças, fome entre outros.

Os postos missionários, com exceção do local onde o superior regional residia, quanto mais distantes ou isolados estivessem, menos informações recebiam dos superiores que estavam situados na casa geral, denominada de *Maison-Cairrée*, em Argel, e de seus familiares na Europa, posto que o serviço postal no interior africano era falho e manipulado pelas autoridades coloniais (cf. SHORTER, 2006; MIDDLETON; MILLER, 2007). Assim, as

decisões dos superiores na Argélia sobre nomeações e mudanças poderiam demorar meses para chegar a seu destino, da mesma forma os relatórios e diários tão aguardados dos postos.

3.4.2.3 A ênfase na aprendizagem da língua local

Outro elemento similar apontado por Benedict Anderson (2005) correspondente aos Missionários da África referia-se à utilização de uma língua própria. Para a prática missionária, a língua era o instrumento de mediação para o campo simbólico eclesiástico ser assimilado pela cultura africana, nas colônias. Internamente ao instituto, a língua oficial dos documentos e da formação foi o francês; depois, a partir da década de 1940, pela instalação dos postos missionários ter ocorrido, desde 1891, em territórios britânicos e pelo fato de os missionários, juntamente com os reformistas, dirigirem a escolarização dos nativos, o inglês foi incorporado na política do instituto¹¹³ (GRAY; BIRMINGHAM, 1970; GARVEY, 1993; HINFELAAR, 2004; HOBSBAWN & RANGER, 2008). Porém, de suma importância para o instituto era o domínio da língua nativa do local para onde o missionário havia sido enviado. Desde Charles Lavigerie, os superiores avaliavam o desempenho pessoal do missionário pelo domínio da língua local, como se fosse a correspondência ao chamado de deus para o ator.

Segundo o texto de Ivan Page, o arquivista do Arquivo Geral dos Missionários da África, em Roma, Itália, até 2009, em uma série intitulada *History Series n. 7: Learn the Language to spread the Word: the linguistic work of the Missionaries of Africa*, publicada pelo próprio grupo em 2007, detalham-se línguas africanas sobre as quais os missionários se debruçaram e produziram dicionários bilíngues e gramáticas, e nas quais escreveram histórias bíblicas e livros catequéticos para os nativos aprenderem a ler e escrever e para a aprendizagem dos missionários alocados em novos postos.

Este outro sinal diacrítico, a aprendizagem da língua local já era exigência em Argel, pois Lavigerie determinara o ensino do árabe no seminário, três vezes por semana, para os futuros atores se comunicarem efetivamente com a população. Com o tempo, a língua cabila também fazia parte das exigências a seus seminaristas durante os períodos de férias. Mais tarde em 1890, o Padre Ludovic Girault (1853-1941), participante das primeiras caravanas para Uganda, ensinava a língua swahíli aos seminaristas em Maison-Cairrée. Como Lavigerie recomendou em suas instruções à primeira caravana à África Equatorial, ele esperava que os

¹¹³ No final do século XX o instituto passou a priorizar a aprendizagem das duas línguas, francês e inglês, na formação de seus missionários. Por isso, é possível encontrar dentre os missionários mais velhos os que dominam apenas uma delas.

missionários, em um prazo de seis meses pudessem ser fluentes na língua local e assim utilizar apenas ela entre os missionários.

Knowledge of the native tongue is indispensable for preaching; it is therefore necessary that the missionaries should learn it at as well as quick as possible. Once they have been appointed to a mission, they should devote all their spare time to this study. I insist that the mission superiors take care that this most important recommendation be everywhere followed. I also wish that, as soon as practicable and in any case no later than six months after arriving in a mission, all the missionaries should no longer speak among themselves anything but the language of the tribe in whose midst they reside (LAVIGERIE, 1927, p. 74).¹¹⁴

Essa recomendação se tornou uma característica do *habitus* do grupo, a ponto de o missionário ter unicamente a tarefa de aprender a língua em seis meses. Porém se o seminarista apresentasse alguma dificuldade, ele seria dispensado da Sociedade por não corresponder a esse sinal diacrítico da identidade missionária (cf. PERRIER, 1995).

A confecção do dicionário, gramática e textos religiosos estava no rol das instruções de Lavigerie, podendo o missionário ter como referência um dicionário básico de Francês ou Árabe e, ao lado de cada palavra, escrever sua correspondente na língua local. Em termos administrativos da missão, o conselho superior indicou um agente para agregar o conhecimento dos outros missionários.

Para efetivar essas ações, no início dos dois vicariatos de Nyanza e Tanganyika, haviam sido designados o Padre Lourdel, para a primeira, e o Padre Dromaux, para a segunda. No texto de Page (2007), aparece o espaço entre a pretensão para essa ação e a realidade, pois havia muito mais línguas entre as populações subsaarianas que a quantidade de missionários. Por outro lado, o empenho despendido nessa ação foi grande, mesmo que alguns missionários não tenham respondido como Lavigerie havia planejado (LAVIGERIE, 1927). Pela estratégia da ação coletiva, repetiam-se os esquemas eclesiais, cujo valor mantinha-se sobre a autoria institucional, e não de quem executava. Uma aparente contradição na autoria deve ser desfeita, se entendida em termos de pessoalidade. Embora haja a apreciação das ações repousadas em certos atores como responsáveis por assinar as narrativas, isso somente ocorreu pela correspondência à ortodoxia da autoridade institucional, qual seja, ações

¹¹⁴ “O conhecimento da língua nativa é indispensável para a pregação; assim é necessário que os missionários devam aprendê-la tão bem quanto o mais rápido possível. Uma vez nomeados para uma missão, eles devem dedicar-se em todo tempo livre nesse estudo. Eu insisto que os superiores da missão cuidem para que essa mais importante recomendação seja seguida. Eu também desejo que, tão logo quanto praticável e em todo caso não mais do que seis meses depois de chegar a uma missão, todos os missionários devem falar entre si apenas a língua da tribo em cujo meio residem” (Tradução nossa).

designativas, do catolicismo. Não obstante, essas ações eram produzidas pelo caráter elusivo da cultura católica, pelo qual a legitimidade das classificações afirmava a autoria institucional, mas sem conseguir reter a produção individual; por isso, como alternativa de categorização, a instituição renomeava as ações por traços de sacrifício e heroísmo católico. Como poderemos observar no trecho abaixo, escrito pelo sucessor de Lavigerie, Mgr. Livinhac em sua missão em Buganda, em abril de 1881, ao Padre Deguerry do conselho superior:

My moments of leisure are devoted all to study of Kiganda. At the moment, at the dictation of some catechumens who are good story-tellers, I am writing down all the tales and fables which are current in this country. It's an excellent way of learning to speak the language as the native do. If you make do with picking up isolated words, you'll speak a sort of pidgin¹¹⁵ which isn't any language at all. Father Lourdel is taking care of the dictionary. I composed a small grammar a year ago. We will send you these works when we have correct them (LAVIGERIE, 1927, p. 121).¹¹⁶

Com o mesmo empenho, Livinhac escreveu depois uma gramática em Ruganda e Lourdel fez a tradução do Evangelho de São Mateus e outro dicionário. Analisando a questão, pode-se ver que o aprendizado da língua facilitava a adaptação do missionário, porém também era um instrumento da disputa contra os reformistas, visto que, quando a caravana católica chegou em Rubaga, os concorrentes já dominavam a língua e distribuía livros do Velho e Novo Testamento para a população. A bíblia toda foi traduzida pelos reformistas e publicada pela *British and Foreign Bible Society* de Londres, em 1896. Para a Igreja Católica, ainda era inadmissível que os leigos tivessem acesso aos textos bíblicos, por julgar sua interpretação um bem simbólico interno, apenas compreensível a seus atores. Se, para a caravana de Livinhac, essa disputa das narrativas era um grande incômodo, para os missionários em Kayambi na Estrada Stevenson, posteriormente, a situação foi diferente. Há mais tempo na vizinhança, os reformistas acolheram os católicos e lhes deram textos bíblicos traduzidos em Chichewa¹¹⁷,

¹¹⁵ “Meus momentos de lazer são devotados ao estudo de Kiganda. Neste momento, pela recitação de alguns catecúmenos que são bons contadores de histórias, estou escrevendo todos os contos e fábulas correntes nesse país. É uma excelente maneira de aprender a falar a língua como os nativos a falam. Se você se contentar em escolher palavras isoladas, você falará um tipo de língua simplificada (*pidgin*) que não é língua alguma. Padre Lourdel está cuidando do dicionário, eu compus uma pequena gramática um ano atrás. Nós enviaremos esses trabalhos assim que os tivermos corrigido.” (tradução nossa). O uso do verbete *pidgin* tem variantes que circundam um atributo depreciativo sobre algum tipo de comunicação, quer para designar algum conjunto de palavras utilizadas no século XIX para fins comerciais, quer uma pronúncia inadequada, quer para qualquer língua simplificada. A primeira vez apontada seria em 1826 a respeito da pronúncia de Cantão para a palavra inglesa *business* (negócio) (THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY, 1989, vol. XI, p.789)

¹¹⁶ AGMAfr. Fonds de Lavigerie C 13 – 28 Letter of 04-04-1881 apud PAGE, 2007, p. 130, tradução nossa.

¹¹⁷ *Ki* ou *Chi*: prefixo relativo à língua falada por uma determinada população: população Swahíli, Kiswahíli; população Chewa, Chichewa ou Nyanja. Esta língua é muito próxima à Nyanja usada na região da capital zambiana.

para utilizarem em sua missão. Por esses eventos de trocas de narrativas e colaboração a longo prazo, o Malauí conseguiu dividir o campo simbólico entre os atores cristãos para tecer uma bíblia ecumênica, com menor tensão de disputa, também instigada por Lavigerie. Para mencionar os colaboradores do projeto, o pastor luterano, Wendland (1998) relembra o nome de três padres católicos, J. Vermeulen, P.E. Joiline, e J. Tenthani, e um pastor reformista, E.E. Katsulukula. Os dois primeiros padres eram Missionários da África.

Em 1906, segundo Page (2007), foi publicada uma gramática comparativa, escrita pelo Padre Julién Gorju, que analisou as línguas Ruganda, Runyoro e Runyankole — as duas últimas faladas no oeste de Uganda. A escolha da língua para a confecção de dicionários e gramáticas não era tanto pela determinação dos superiores, mas dependia de fatores como posição ocupada pelo agente, localidade dos postos, quantidade de falantes da língua em relação às populações vizinhas, interesse da Sociedade etc. Dessa forma, na costa leste, na Niasalândia, e até no interior de Buganda, o Kiswahíli se tornou uma língua utilizada pelas autoridades coloniais germânicas, carregadores e comerciantes. Falar o Kiswahíli era um sinal diacrítico para o nativo destacar-se dentre outros e obter trabalho com a administração colonial. Conforme Bourdieu (2007) aponta, a arbitrariedade das escolhas dos bens simbólicos em uma circunscrição dependia do grupo legitimado como autoridade. O Mgr. Roelens do Alto Congo, em 1902, escreveu ao Secretário de Estado Belga sobre a escolha do Kiswahíli como língua de instrução para os nativos, a despeito das queixas dos diferentes grupos opositores a essa decisão. Em relação ao caso de Mdaburu, entre a costa e Tabora, com uma população inferior a 1000 indivíduos divididos em cinco línguas diferentes, o superior da missão, Padre Hauttecoeur, resolveu adotar o Kinyamwezi — considerado por ele o mais falado entre uma parcela populacional significativa — para desenvolver suas narrativas, já que muitos não conheciam o Kiswahíli.

Era possível, também, que os superiores de um determinado posto considerassem um desperdício de esforço e dinheiro imprimir narrativas para atingir poucas pessoas. O ator, movido pelo ímpeto da catolicização, poderia se deparar com essa situação e ficar impedido de organizar material de evangelização na língua local. Poderíamos, assim, afirmar que a disposição eclesial em relação à reprodução da língua, exigida por Lavigerie, dependia da arbitrariedade do superior da circunscrição. Um exemplo ocorreu com Padre De Beerst, na missão de Mpala, onde desenvolveu uma gramática sobre a língua Chitaabwa. Seu superior, Padre Guillemé corroborado pelo Padre Roelens, escreveu uma carta à Maison-Cairrée, criticando o trabalho do Padre De Beerst, por não ser de grande utilidade pelo tamanho da população Tabwa; na visão do superior, ele deveria se empenhar em Chibemba, língua

dominante no norte. Para assegurar as críticas sobre o jovem missionário, nessa carta Padre Guillemé acusou-o de usar muito mais tempo em estudos que na ação pastoral, ao invés de apenas estudar em seu tempo livre ou de lazer, bem como de o jovem missionário não aceitar críticas de seus superiores (PAGE, 2007).

Para reforçar a noção da importância desse sinal diacrítico para os Missionários da África, enquanto fator de mediação cultural de sua territorialidade, elencamos algumas línguas africanas estudadas e desenvolvidas em dicionários e gramáticas: a) da África Equatorial: Kiswahili, Kihaya, Kigwe, Kikerewe, Kinyamwezi, Kinyaturu, Kirundi, Kisuwi e Kinyarwanda; b) da África Meridional: Chibemba, Chinyanja e Chitaabwa; c) da África do Oeste e Norte: Cabila, Chaouia, Kissi, Bambara, Songhay, Khassonké, Mossi e Möré. Além desses trabalhos, dentre as 29 gramáticas e sete dicionários do texto de Page (2007) das línguas apontadas, há as narrativas do foro externo: catecismos, hinos, livros de oração e textos bíblicos também em outras línguas, como Árabe e Ruganda¹¹⁸. Por conta de tal exigência, não faltaram críticas e elogios sobre os trabalhos realizados dentre os missionários.

Apreender o universo linguístico da população contatada e construir um paralelo imaginário habilitariam o missionário a desenvolver signos similares¹¹⁹ para traduzir e atrair práticas para converter a população ao catolicismo. A escolha de uma linguagem para realizar tal conversão — de criar dicionários e gramáticas —, aponta quais atribuições estavam associadas à cultura religiosa. Em uma população ágrafa, a tradução era um instrumento necessário para construir práticas sociais cotidianas acomodadas ao catolicismo. O recorte dos dicionários bilíngues para a pastoral reconstruía as categorias eurocêntricas de religião (POMPA, 2006; MATTALUCCI, 2009), por ex., dicotomias de bem e mal, deus e diabo, virtude e vício, verdade e falsidade etc. Novos simbolismos foram criados e, quando mediados de maneira adequada, transformavam o outro em nós.

Construir novas leituras era construir novas realidades (BOURDIEU, 2007; 2008), novos espaços sociais com moralidade própria para fomentar a instauração das territorialidades. Por um lado, o ganho da tradução europeia era a conquista do espaço simbólico; por outro, a tradução etnocêntrica, a chance de o nativo ganhar notoriedade ou reconhecimento ao estabelecer vantagens mercantis ou coloniais.

Outras narrativas do foro interno observaram a importância de determinadas disposições eclesásticas nos relatórios das missões aos superiores. De uma forma padronizada, esses relatórios eram impressos e divulgados para os atores tomarem

¹¹⁸ Preferimos usar maiúscula para enfatizar a variação de línguas.

¹¹⁹ Produções cognitivas de aproximações imagéticas para classificar outra realidade.

conhecimento da situação da Sociedade. Porém, nem tudo era reproduzido, mas apenas alguns exemplos pastorais selecionados para instrumentalizar as ações missionárias dentro de um mesmo formato. Nesse sentido, os *Rapports Annuels* descreveram a situação de cada região eclesiástica a cargo dos Missionários da África entre períodos anuais — de junho a junho — e publicados no ano subsequente. As categorias utilizadas, ou poderíamos dizer, os traços de esquemas eclesiásticos normativos, concentravam-se sobre a quantidade de:

- Atores católicos: missionários incluindo irmãos;
- auxiliares indígenas: padres locais, catequistas e professores;
- população convertida: neófitos e catecúmenos;
- rituais: batismos dos adultos, batismos das crianças dos neófitos, batismos em situação de morte¹²⁰, casamentos, confissões, comunhões e confirmações;
- atendimentos escolares e aos doentes: orfanatos, escolas, hospitais, leprosários e dispensários.

Na Tabela 1, abaixo, apresentamos um quadro estatístico do período de 1928-1929 do Vicariato de Bangweolo sem demonstrar as *outstations*.

Tabela 1 – Vicariato de Bangweolo

VICARIAT APOSTOLIQUE DE BANGWEOLO. — Statistique pour l'année 1928-1929.																	
NOMS DES STATIONS	MISSIONAIRES		AUXIL. INDIGENES				NEOPHYTES	CATECHUMENS	BAPTÊMES GARÇONS	BAPTÊMES FILLES	BAPTÊMES D'ARTICLE MORTIS	MARIAGES	CONFESIONS	COMMUNIONS	ECOLÈRES		ETABLISSEMENTS DE CHARITÉ HOPITAUX, ORPHELINES, LEPRO- SAIRES, DISPENSAIRES, etc
	SEIGNEURS	PRETRES	CATECHISTES	INSTITUTEURS	GARÇONS	FILLES									BALADES ROBRES		
CHILUBULA	8	6	—	61	—	9 167	1 742	202	447	703	84	29 165	69 886	214	218	9 125	Orphelinat — Dispensaire, etc
KAYAMH	3	4	—	30	—	3 510	613	13	116	103	29	9 328	33 850	107	116	2 916	
CHILONGA	3	—	—	41	—	6 012	1 249	246	311	208	59	21 132	48 000	110	78	2 850	
CHILUHI	3	—	—	48	—	5 375	1 180	116	370	441	22	16 205	45 057	85	65	2 562	
NGUMBO	3	4	—	53	—	5 052	1 921	283	346	757	61	23 160	58 895	360	258	14 300	
CHIBOTE	3	—	—	48	—	4 913	1 074	118	357	498	35	18 094	38 891	111	65	1 429	
IPUSUKIRO	3	—	—	50	—	7 013	2 450	376	600	437	110	19 700	60 377	270	200	2 300	
KAPATU	4	—	—	32	—	4 453	587	94	269	157	54	10 993	34 175	165	48	1 750	
MALOLE	3	—	—	59	—	6 484	2 679	272	455	469	84	19 425	63 010	183	205	950	
ROSA	4	—	—	21	—	3 121	832	58	138	164	35	6 056	27 779	131	55	2 875	
PETIT SÉMINAIRE	5	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	2 023	11 816	—	—	
TOTAUX :	42	14	—	441	—	55 100	14 327	2 373	3 409	3 937	573	175 281	491 736	1 746	1 308	41 057	

Fonte: Rapport Annuel, 1928-1929.

¹²⁰ Na fotografia não há esse ritual escrito, porém em relatórios posteriores, como de 1928-1929, esse ritual já era contado.

3.4.2.4 A catolicização da África subsaariana

Como observamos, a trajetória coletiva e pessoal de Charles Lavigerie gerou um destaque na hierocracia católica a ponto dele ascender até o cardinalato: acumulou experiências em debates políticos contra os iluministas franceses, contra a situação colonial da Argélia, contra o domínio religioso dos reformistas nos territórios africanos, direcionou práticas pastorais adaptadas ao continente africano para atender as crianças vítimas de guerras e do tráfico, instruiu seus missionários como se aproximar dos chefes locais, aprender a língua local e comer o que os nativos comiam (CERTEAU, 1994; CUNHA, 2010). Toda essa articulação católica de Lavigerie foi possível graças ao que seus missionários relatavam a ele sobre as dificuldades e os conflitos que surgiam nos postos subsaarianos.

Assim, segundo o rol das instruções de Lavigerie, o missionário deveria criar ações aproximativas para, o mais rápido possível, elaborar um dicionário bilíngue e uma gramática; apreendido o universo linguístico da população contatada, o missionário construiria um paralelo imaginário para implementar traços ou signos similares¹²¹, traduzir e fomentar ações de conversão. A escolha de uma linguagem para essa ação (a língua vernácula, e não o latim) apontava para qual tipo de atribuições estava associada à cultura religiosa. Como afirmou Pompa (2006), em uma população ágrafa, a tradução era um instrumento para dominar a alteridade por meio de classificações etnocêntricas, por ex., dicotomias de bem e mal, deus e diabo, virtude e vício, verdade e falsidade etc. Novos simbolismos foram criados, tentando subtrair a alteridade indígena, heterogeneidade, a traços católicos, homogeneidade: de *musenshi*, pagão, em *katolika*, católico (OLIVEIRA, 2006). Até mesmo o caráter elusivo diante dos missionários ou da administração colonial era desejado ser convertido no de sinceridade, isto é, uma moralidade para ser aplicada a qualquer situação prática. A conversão seria uma tentativa de eliminar a tática, no dizer de Certeau (1994), por ser produto daquele que não detém o poder, a “arte do fraco”.

A conversão cristã, para ser eficiente na África, necessitou criar novos espaços simbólicos no imaginário das populações nativas. Pelo catolicismo missionário, buscava uma mediação com a cultura local. Inclusive, os reformistas da DRC (*Dutch Reformed Church*) e a da LMS (*London Missionary Society*) não tiveram uma atitude tão restritiva a ponto de negar ou tentar apagar o passado pagão dos cristãos convertidos, tanto que o propósito era divulgar e formar lideranças locais sem o anseio de soberania como o catolicismo (IPENBURG, 1992;

¹²¹ Produções cognitivas de aproximações imagéticas para classificar outra realidade.

OGER, 1991). Havia uma dialeticidade entre a chegada das missões e a alteração do cotidiano dos vilarejos próximos aos postos comerciais árabes. Estar nas proximidades desses postos era uma maior garantia de contato com a Europa, por cartas e produtos. Por outro, fomentava-se na população local novas formas de organização social. Como afirma David Cohen,

As primeiras missões eram também modeladas pelo esforço que faziam para criar colônias de escravos libertos. Que estas colônias fossem no litoral (como em Freetown ou em Bugamoyo) ou no interior (como em Masasi, Blantyre, Mpwapwa, Tabora ou Ujiji), elas buscavam se estabelecer, sobretudo, perto das rotas das caravanas de escravos e em tornar os cativos libertos o núcleo das colônias missionárias, em conformidade com a sua intenção de combater o tráfico de escravos praticado pelos árabes. De fato, estas missões se transformaram em Estados teocráticos e atraíram até mesmo os exilados políticos, escravos fugitivos e aqueles que não tinham encontrado lugar nas sociedades onde elas estavam implantadas. É, deste modo, que enfraqueceram ainda mais as sociedades já submetidas às pressões econômicas da época e reduziram, portanto, sua capacidade de se opor à instauração do regime colonial. De uma maneira mais geral, pode-se dizer que as sociedades missionárias foram igualmente as pioneiras deste regime. (2010, p. 314-315)

Desde 1878, em Tabora, 1879 em Ujiji, 1881 em Bukuni Rumonge, os missionários encontram certas limitações para reproduzir as prescrições de Lavigerie. Eles não eram os primeiros cristãos a chegar ao interior até os Grandes Lagos; por isso, a forma mais fácil de se instalar parecia ser onde os reformistas já estavam, mesmo com certas reticências mútuas. O objetivo era fazer valer a delimitação dos Pró-Vicariatos de Nyanza Victoria e do Tanganyika. *Propaganda Fide* erigiu os dois territórios provisórios em 1880, porém o primeiro obteve sua estabilidade como Vicariato Apostólico em 1883. Porém, pouco antes dessa data, novas perdas de missionários ocorreram no Saara e na África Central (ver ilustração das caravanas na Foto 4 e 5).

Foto 4 – Caravanas da África Equatorial dos Missionários da África



Fonte: VASQUEZ, 2007, p. 172.

Um exemplo de que maneira o *habitus* católico protegia suas fronteiras é a comparação entre a carta de Charles Lavigerie enviada ao padre Deniaud, em Rumonge, e a missiva enviada à mãe deste missionário após sua morte. Essa atitude discriminadora de Charles Lavigerie, sobre os que não giravam ao redor das circunscrições englobadas pelos papados, era tão inculcada que a tônica de sua comunicação era como instantânea: para nós e para os do mundo.

Sem saber sobre a morte do posto, em Rumonge, no dia 9 de abril de 1881, Charles Lavigerie (1927, carta 54) escreveu uma longa carta cobrando de Deniaud atitudes de verdadeiro apóstolo, e não como a de turista de viagem à África como lhe parecera pela última carta, vinda com os diários. Lavigerie argumentou que eles haviam sido enviados para lá para fazer valer a identidade missionária católica. Para reforçar o que deveria ser feito, Lavigerie apresentou como modelo a ação apostólica de Livinhac¹²²: cinco horas por dia de

¹²² Em três cartas anteriores a Léon Livinhac: carta 38, de 21 de junho de 1879; carta 39, de 22 de novembro de 1879; e 43, de 1º de abril de 1880, Lavigerie queixou-se de não receber notícias de seus missionários há quase um ano do embarque para a África Equatorial – 22 de abril de 1878. Os detalhes mencionados sobre a carta de Livinhac chegaram até Lavigerie, provavelmente, em julho de 1880, segundo a carta 52 de 10 de fevereiro de 1881. Teria sido em função dessa carta detalhada de Livinhac, que as instruções de Lavigerie tenderem a homogeneizar seu julgamento sobre os outros postos.

instrução catequética aos adultos, não se recusando a instruir quem quer que fosse; recomeçando o catecumenato toda vez que aparecesse um novo adulto para instruir; com zelo, eles aprenderam a língua Kiganda, a ponto de escrever com ela, e já traduziram todo o pequeno catecismo e as orações da manhã e da noite, também um livreto de gramática (silabário), para instruir mais facilmente os órfãos e neófitos. Esse trabalho dos missionários era tão valioso que estava sendo impresso em Argel. Livinhac e seus companheiros, mesmo com as dificuldades criadas pelo Rei Mutesa e seus conselheiros, batizaram um número grande de fiéis na véspera da Páscoa e de Pentecostes, do ano de 1880. Ao mesmo tempo, incrementaram o número de crianças em seus orfanatos em função da compra dos árabes e as que eram órfãs. Provavelmente pela dificuldade no serviço de correio e de os missionários não estarem escrevendo com maior frequência, Lavigerie demandou que Deniaud e seus companheiros escrevessem com maior frequência, questionando o que eles estavam fazendo dentre os infieis, porque, em dois anos e pouco, em carta alguma eles mencionaram terem pregado o evangelho ou ensinado a lei cristã aos adultos. Talvez tivessem instruído não mais que sete crianças. Propôs ações a partir de sua experiência missionária e de outros relatos dos postos: ensinar os adultos quatro horas por dia sobre a lei cristã e, como havia percebido Livinhac, dar uma cruz ou uma medalha no dia do batismo tinha um bom efeito para a penetração do catolicismo na cultura africana; também, ao dar o nome cristão aos fiéis batizados, dizer-lhes que teriam saúde e iriam para o céu, desde que seguissem os direcionamentos dos missionários. Nesse sentido, Lavigerie estava adaptando seu estudo sobre catecumenato e as descrições dos costumes das populações descritas pelas cartas de seus missionários.

Embora houvesse certa decepção com o processo lento e inicial das missões, Lavigerie sabia que dependia deles a expansão, e que essa pressupunha lidar com situações não tão comuns para os clérigos na Europa.

Como apresentamos acima, sobre as cartas relativas aos missionários assassinados, Lavigerie, embora sentindo certa decepção em função das práticas dos missionários e cobrando-os por esse posicionamento de Robinsons, para comunicar a morte deles a seus pais, estrategicamente, atribui-lhes traços do heroísmo missionário: santidade¹²³, bravura¹²⁴, modelos do cristianismo para a África¹²⁵. Observamos, assim, a diferença que acontecia, operada pelo esquema de sinceridade. Para os de dentro das circunscrições do instituto — e

¹²³ *Paterna Caritas* (July 25, 1888, cap. 05)

¹²⁴ *Summi Pontificatus* (20 de Outubro de 1939, cap. 64)

¹²⁵ *Quod Anniversarius* (April 1, 1888, cap. 04)

dependendo da informação, para os superiores da *Propaganda Fide* —, a cobrança das prescrições sobre os atores religiosos ocorriam em qualquer momento, ou melhor, em todo momento. Posto que, associada a esse esquema, estava operando a vigilância-autovigilância, manifestando-se em torno do que os superiores julgavam ser mais apropriado e de acordo com o que havia sido inculcado, de como se pronunciar sobre qualquer assunto. Por isso, o que o Padre Deniaud e os outros missionários escreviam para Charles Lavigerie era interpretado pela disposição do missionário subalterno relatar ao superior sua vida, seus sentimentos, seus planos e a ocorrência do seu cotidiano ao superior como se esse, pelo poder eclesiástico, pudesse lhe interpretar e orientar qual a melhor forma de responder à vontade divina — em um tom similar à relação proposta pela confissão dos pecados a um padre que orientaria como corresponder aos desígnios divinos. Entretanto, o companheirismo, diante dessa relação diamétrica, não pressupunha uma transparência *per se* sobre qualquer coisa que viesse a acontecer, justamente pelo receio da arbitrariedade da interpretação que esse tipo de relação pressupunha. O missionário iria adquirindo, na convivência com seus superiores, a técnica do quê, e como, algo deveria ser dito, isto é, uma experiência de como responder ao sentido de sinceridade esperado pela instituição.

Já em relação aos de fora das circunscrições, no caso da morte do padre Deniaud, Lavigerie escreveu gravitando o evento em torno do catolicismo. Aqui não se configurou uma atuação pelo esquema da sinceridade, operando dinamicamente com a obediência e vigilância-autovigilância devido à qualidade da relação. Visto assim, os esquemas caracterizavam o *habitus* católico pelos atores religiosos, com fronteiras claras entre o ego institucional e o mundo lá fora. Por outro lado, a expressão do heroísmo católico foi o que corroborou a visibilidade desejada para seu expansionismo.

Escrevendo à mãe do padre Deniaud, no dia em que recebeu o telegrama das três mortes na missão de Rumonge, Lavigerie afirmou:

Une dépêche télégraphique de Zanzibar nous apporte aujourd'hui même, la confirmation de bruits alarmants qui courraient depuis déjà quelques semaines. Votre cher fils n'est plus : avec deux de ses compagnons, le P. Augier, du diocèse de Belley, et un auxiliaire de la Mission, M. d'Hoop, du diocèse de Bruges, il a donné sa vie pour Dieu et pour ses frères.

...

[...] Nous savons seulement qu'il a été mis à mort par ces pauvres barbares auxquels il allait porter la Foi.

Ils sont donc tout ensemble les martyrs de leur foi et les martyrs de la charité fraternelle. Si nous ignorons, d'ailleurs, jusque'ici, les

circonstances précises de leur fin glorieuse, nous connaissons les sentiments que les ont menés aud-devant d'elle ; connaissons, en particulier, ceux votre fils, et je ne crois pouvoir mieux faire, pour assurer vos espérances et honorer sa mémoire, que de reproduire ses propres paroles. Elle sont en tout dignes d'un apôtre. (LAVIGERIE, 1927, p. 458-459).

Emoldurando e justificando à mãe de Deniaud o tipo de trabalho e missão ao qual ele havia sido enviado, Lavigerie reproduz, no interior da missiva, a mensagem que o padre mártir havia enviado ao príncipe católico, Léon XIII. Nesta carta, ele demonstrou os sacrifícios que estavam fazendo entre os bárbaros para convertê-los ao catolicismo e que haviam assumido essa posição, de até morrer pelas almas africanas, por se conformarem ao apelo divino em salvar essas almas. Com isso, Padre Deniaud também enfatizava ao Papa que não deveria fechar os caminhos da Igreja para África Equatorial. Por uma atitude de destaque, sua morte significava o verdadeiro cristianismo, impulsionando mais apóstolos à construção do reino cristão africano.

Entretanto, dentro da circunscrição do instituto, os eventos relativos ao assassinato dos missionários e do auxiliar, em Rumonge, foram descaracterizados como de martírio para o foro interno. Shorter (2006) encontrou uma carta escrita para Léon Livinhac, em 14 de janeiro de 1898, pelo Irmão Jerome Baumeister (1831-1898). Este irmão narrou uma versão que não ultrapassou as fronteiras eclesiásticas. Os supostos assassinos dos europeus, os guerreiros Bikari, haviam sido desafiados por Padre Dromaux, por causa de um escravo fugitivo. Padre Dromaux havia servido o exército papal dos *zouaves*¹²⁶, bem como na Guerra Franco-Prussiana. Os dois missionários, Padre Dromaux e Padre Deniaud, e o auxiliar-armado, D'Hoop, tentaram intimidar os Bikari com tiros de rifles, provocando uma batalha em que foram mortos oito guerreiros Biskari. Não satisfeitos, os missionários e o auxiliar foram atrás do restante do grupo e, em uma emboscada, os Bikari conseguiram matar os três. Dessa forma, Irmão Jerome afirmava que, ao invés de terem sido apóstolos, agiram como soldados; os europeus foram antiapóstolos¹²⁷.

¹²⁶ Em 1831, foram recrutados indivíduos berberes da tribo cabília da Zouaoua para o exército francês na Argélia. Em duas décadas, esse agrupamento contava apenas com franceses e se tornou uma elite de combate do exército francês. Atuaram na África, Oriente Médio, Europa e no México. Além disso, os clérigos contavam com o apoio de um regime denominado de Zouaves do Papa.

¹²⁷ A questão dos irmãos auxiliares armados que tinham a autorização de portar armas, não foi uma questão pacífica para o Cardeal Lavigerie.

Foto 5 - Primeira Caravana para a África Equatorial



Fonte: MAFROME, 2010.

Quando os missionários chegaram à Buganda, no reinado de Mutesa, havia uma disputa simbólica entre árabes muçulmanos que faziam o comércio dos produtos do reino até o posto de Zanzibar e a *Christian Missionary Society*.

O reino de Buganda, dirigido pelo *kabaka*, rei, Suna, impressionou os primeiros viajantes europeus (Speke e Stanley) por seu domínio sobre suas províncias e todos os tipos de decisões comerciais relativas a seu reino, que se estendia até seus postos comerciais em Zanzibar. Logo após a morte de Suna, em 1856, seu filho Mteça ou Mutesa se tornou o novo *kabaka*, responsável pelo comércio e pela abertura às negociações com a crescente presença árabe e europeia em Buganda (COHEN, 2010).

Os *kabaka* apreciavam a presença islâmica entre eles. Suna aceitou ser instruído por Ibrahim, um *Wahhabi*, puritano muçulmano (CAMPO, 2009), mas este condenou a prática de sacrifícios humanos da corte. Mutesa, inclusive, aceitou a leitura do Corão em sua corte. À medida que o islamismo passou a influenciar o cotidiano de Buganda e interferir nas relações de poder, em 1874, o *kabaka* condenou à morte um grande número de súditos convertidos ao islamismo. Esse tipo de ação teve continuidade pelo sucessor de Mutesa, Mwanga, diante de disputas cristãs entre a nobreza e a população, executando 45 súditos (23 anglicanos e 22

católicos) entre os anos de 1885 a 1887¹²⁸. (Ver Foto 6).

Com um peso diferente, dentre os mortos não constavam missionários católicos, anglicanos sim. Os assassinatos eclodiram como uma ação heroica única para o instituto de Lavigerie e da Eclésia. Ao invés de serem entendidos pelas categorias das outras mortes ao redor da missão, cuja *causa mortis* era doença, razia entre tribos e velhice, elas magnificaram a força centrípeta da Igreja Católica para expandir o efeito de seu discurso sobre os fiéis no Ocidente. Posto que, em seu campo simbólico, as mortes significavam a repetição da escolha da fé católica em detrimento da oposição do rei Mwanga, como se seguindo os exemplos dos antigos cristãos e dos santos católicos.

Com clareza dos efeitos no campo simbólico, Léon Livinhac, superior geral, em 6 de março de 1920, carta 49, escreve, após os 22 neófilos católicos de Uganda terem sido beatificados pela Santa Sé:

Cette béatification des premiers martyrs de lar ace noirete sera, em efft, um véritable événement. Elle honorera notre petite Société dont Dieu a daigné se servir pour gagner à Jésus-Christ ces âmes d'élite ; elle envouragera tous les missionnaires qui travaillent à la conversion des Noirs, et elle réjouira et excitera `la pratique fervente de leurs devoirs les chrétiens nègres, quei seront heureux et fiers de voir des frères placés sur les autels et de pouvoir les invoquer comme des protecteurs puissants dans le ciel et vien disposés à leur égard. (1960, p. 236).

A beatificação era o reconhecimento dos superiores eclesiásticos, não somente dos da *Propaganda Fide*, mas da Cúria Romana dos trabalhos dos missionários da África para a construção do catolicismo entre os negros. Nesse sentido, passava a ser celebrada como a manifestação máxima de fé, isto é, do heroísmo católico, pela totalidade da igreja, além da nascente Eclésia africana, em rituais oficiais do Ocidente e do Oriente.

Dentro das constelações de categorizações da hierocracia, em 18 de outubro de 1864, pelo papado de Paulo VI, os 22 mártires de Uganda foram canonizados, o ápice sobrenatural católico reservado para a humanidade. A prova humana de que, a partir das intencionalidades da Igreja Católica, é possível atingirem a maior posição possível no estado sobrenatural. Paulo VI, ocupando a posição de epicentro da hierocracia, dirigiu-se aos dignitários presentes no anúncio da canonização de Charles Lwanga e seus companheiros, como assim ficaram conhecidos:

¹²⁸ Durante o Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI canonizou os 22 mártires católicos, primeiros santos africanos da Igreja Católica.

Your visit, occurring on the happy occasion of the canonization of the Martyrs of Uganda, fills Our heart with joy.

We have been particularly pleased to add these new Saints to the long list of Africans who have been raised to the honours of the altar, Martyrs, Confessors, and even Roman Pontiffs, among them the African Popes Saint Victor the First, Saint Meltiades, and Saint Gelasius the First.

We thank you for your kindness in coming to represent your Dioceses at this solemn ceremony, and We lovingly bless you and your dear ones. Through your good offices, We send Our blessing to all the beloved people of Africa, especially those noble Nations represented here by the distinguished Missions from Uganda and Central Africa. By the intercession of the Holy Martyrs, We invoke upon all Our African children the choicest graces and favours of Heaven. (VATICAN, 2011).

Foto 6 – Os futuros mártires de Uganda



This Photograph was taken in Tanganyika at Bukumbi Mission (Mwanza) in September or October 1885. The 20 future Martyrs above, had gone to welcome and congratulate their newly appointed Bishop to Uganda, Msgr. Leon Livinhac.

1. Mukasa Kiriwawanu 2. Andea Kaggwa (Kaliwa) 3. Yozefu Mukasa Balikuddembe 4. Anator Kiriggwajjo 5. Mbaaga Tuzinde
6. Ponsiano Nngondwe 7. Yakobo Busabalyirwo 8. Dionizio Ssebuggwawo 9. Atanasi Bazoekuketta 10. Adolfu Mukasa Ladigo
11. Gonzaga Gonzo 12. Ambrozio Kibuuka 13. Karoli Lwanga 14. Akileo Kiwanuka 15. Bruno Soerankuma
16. Matia Kalemba Mulumba 17. Luka Baanabakistu 18. Kizito 19. Muggoga 20. Gyavira

Fonte: GOOGLE IMAGES, 2012.

Em outra carta (64), agora para o Padre Hauttecouer em 29 de agosto de 1883, o Cardeal Lavigerie ratificou a posição central do padre Livinhac na posição de vigário apostólico do Nyanza, desde 15 de junho de 1883, a quem os outros missionários da missão de Victoria Nyanza e Tanganyika deviam obediência. Reestruturou-se o Vicariato do Nyanza em três postos estratégicos: Tabora, por onde passavam as rotas do interior para a costa, outra

em Karema, como posto da AIA ao leste do lago Tanganyika, e outra no extremo sul do Lago Nyanza, em Bukumbi (cf. RENAULT, 1991a; AJAYI, 2010).

Por outro lado, quando ocorreram vínculos de trabalho nas obras dos missionários, plantações e construção de casas, do desejo de homens em se tornarem catequistas e auxiliar o processo de conversão nas *outstations*, e principalmente, a aceitação dos chefes locais, a catolicização foi eficiente e os vicariatos começaram a proliferar, como iremos demonstrar no próximo capítulo.

Em síntese, os Missionários da África responderam prontamente aos interesses romanos de se arriscarem em caravanas pelo Saara ou a partir da costa Índica até o Buganda. Sua movimentação pela África contava com o auxílio financeiro da *Propaganda Fide*, porém primordialmente por sua autorização em representar o catolicismo em regiões desconhecidas. Outrossim, o cenário de disputas simbólicas no interior das circunscrições eclesiásticas como o galicanismo e ultramontismo francês, ou externas como o enfrentamento político com o governador da Tunísia, Mac-Mahon, ou das ações refratárias ao catolicismo da Associação Internacional Africana (AIA), devem ser compreendidas pelas disposições da hierocracia depositada nas posições de autoridade atribuídas a Charles Lavigerie pela Cúria Romana. Este ator religioso intensificava essas disputas, ao mesmo tempo em que convergia na direção do apelo expansionista de Pio IX e Leão XIII os esquemas católicos para produzir três institutos missionários.

Os eventos de sua trajetória eclesiástica, desde a coordenação de *L'Oeuvre des Écoles d'Orient*, arcebispado de Argel até o cardinalato — além de suas outras posições — foram responsáveis por assimilar resíduos humanistas e exploratórios na órbita dos papados para tecer uma nova maneira de reproduzir o *habitus* católico, isto é, em ações que repetissem a força centrípeta na forma de novas circunscrições. Com os Missionários da África, conseguiu a legitimidade de Roma e o reconhecimento de seus pares à medida que determinados sinais os diferenciavam no campo religioso pela catolização das populações do Maghreb — muçulmanos berberes e árabes e cristãos europeus —, a reiteração da identidade católica acima da nacionalidade dos membros, o apoderamento de línguas africanas para tecer materiais religiosos e dicionários e conversão de grupos subsaarianos que combatessem suas práticas religiosas nativas, consideradas fetichistas. Com efeito, a oposição dos católicos ugandenses às práticas culturais do *bakaba* Mwanga provocou uma sucessão de mortes que foram incluídas no nível sobrenatural do catolicismo, a santidade: ações deslocadas para a

órbita das constelações de categorias católicas relativas à abnegação de si^{129,130}, observância da doutrina romana^{131,132} e sacrifício pessoal¹³³, já que a incorporação de modelos africanos¹³⁴ excitava o campo simbólico católico no continente¹³⁵. Dinamicamente, esses sinais diacríticos configuravam a base de seu autorreconhecimento enquanto identidade coletiva consciente — em termos de operacionalização da cultura com aspas — um carisma para cooptar novos fâmulos em seus seminários e assim expandir o número de postos africanos (CUNHA, 2010).

¹²⁹ *Summi Pontificatus* (20 de Outubro de 1939, cap. 64)

¹³⁰ *Summi Pontificatus* (20 de Outubro de 1939, cap. 40)

¹³¹ *Maximum illud* (30 de novembro de 1919, inciso 7)

¹³² *Divini Redemptoris* (19 de março de 1937, cap. 70)

¹³³ *Editae Saepe* (26 de Maio de 1910, cap. 38)

¹³⁴ *In Africam quisnam* (6 de junho de 1920) - Breves

¹³⁵ Embora a santificação de Charles Lwanga e seus companheiros ocorresse depois de nove décadas, durante o Concílio Vaticano II, em 18 de outubro de 1964, estrategicamente foi o tempo necessário para que no interior das circunscrições fosse fomentado o interesse de tornar a Igreja Africana mais próxima à sua hierocracia. As causas das mortes foram queimadura, decapitação e desmembramento.

4. Expansionismo católico: os Missionários da África na Bembalândia

A compreensão do poder simbólico da Igreja Católica, que atrai para si seus atores e os conforma em sua normativa, será analisada a partir da dinâmica das duas últimas circunscrições: pró-vicariato de Niassa e postos missionários.

Como frisado anteriormente, a legitimidade dos centros hierárquicos do instituto, isto é, sua jurisdição no campo católico, era realizada pela Cúria Romana através da *Propaganda Fide* quanto à delimitação e à atribuição dos Pró-Vicariatos e Vicariatos bem como da nomeação de seus dirigentes. Respondendo diretamente à *Propaganda*, os superiores do instituto reconduziam a relação hierárquica de forma estreita, reproduzindo-a em cada posto missionário, designando um padre superior para liderar e responder por todas as ações dos outros missionários. Acima da circunscrição dos postos e as englobando, havia um vigário apostólico nomeado por Roma, chamado de monsenhor — com os poderes de um bispo para ordenar outros padres e representando a Cúria Romana para os poderes coloniais — para administrar a evolução do catolicismo local. O dirigente do vicariato não tinha o poder de definir o catolicismo *per se*, pois, sem a estrutura de funcionamento local necessária, como de uma diocese com um bispo e jurisdição própria, ele dependia da *Propaganda Fide* para legitimar a governança católica.

A liderança dos territórios estava nas mãos dos missionários, o que provocava tensões entre os interesses religiosos da *Propaganda Fide* e do instituto. Para a primeira, a reprodução do catolicismo na África deveria refletir a forma e conteúdo latinizados, da Cúria Romana, como se estivesse inserido em um território italiano ou francês. Por parte do instituto, havia a compreensão de que as relações do período pré-colonial e colonial estavam distantes das vividas em Roma. O missionário tinha que improvisar — embora nas narrativas missionárias seja preferido usar o termo adaptar ou inculturar (SHORTER, 2006). No entanto, no início das missões, algumas práticas religiosas, como a realização de missas, não tinham sequer o mínimo das condições às quais o missionário estava acostumado: a escassez de materiais religiosos como vinho, livros e paramentas; a falta de tradição dos leigos para auxiliar a realização dos rituais; pouco preparo ou pouco interesse dos catequistas em conduzir devidamente as instruções religiosas, e o cansaço do missionário, irmão e catequista em percorrer longas distâncias a pé por vários dias entre um vilarejo e outro (e às vezes, doente) para instruir adultos e crianças. Lidando com essas dificuldades, o missionário passou a ponderar o que era crucial ou não para a realização do catolicismo. Sem as condições

apropriadas, segundo o que era possível ter à disposição, as ações missionárias correspondiam à noção de improvisação para conseguir inculcar o catolicismo na África Central¹³⁶. A experiência de práticas católicas, de forma periférica, fez parte da história dos Missionários da África, ecoando a trajetória missionária de Charles Lavigerie no *l'Oeuvre des Écoles d'Orient* e no arcebispado de Argel, bem como da trajetória dos primeiros superiores gerais do instituto em situações parecidas, dirigindo o catolicismo nos vicariatos apostólicos da África.

Entretanto, o catolicismo romano tem em sua tradição, na autoridade de sua posição social, um forte argumento para imantar a adesão de fâmulos. Se havia improvisação no início da catolicização da África Central, isso foi modificado à medida que as práticas católicas africanas tiveram condições de orbitar em torno dos papados: os missionários haviam deixado as tendas e se estabelecido em casas; conheciam a geografia e o clima da região; eram fluentes na língua local; cultivavam alimentos e criavam animais; traduziram os livros religiosos (catequese, orações e histórias bíblicas); não faltavam materiais para os rituais, vinho, paramentas e missais; tinham medicamentos à disposição; moravam em uma comunidade de pelo menos três missionários nos postos; as autoridades coloniais organizaram o serviço de correio, e — de extrema importância para o universo católico — a *Propaganda Fide* havia começado a dividir os Vicariatos. Para a Cúria, legitimar os postos missionários significava reconhecer que os esquemas católicos haviam sido inculcados no cotidiano africano. Para os missionários da África, a divisão dos Vicariatos dava ao instituto a magnitude almejada pelo fundador diante da hierocracia.

Para finalizar nosso salto histórico, que enquadrará a análise final, essa atração romana pelas ações do instituto pôde ser constatada pela carta da *Propaganda Fide*, no dia 28 de abril de 1936, enviada ao padre Birraux, em decorrência de sua eleição como Superior Geral dos Missionários da África. De início a carta legitima a eleição do instituto, pela aprovação do papa Pio XI. Em seguida, enfatiza o prestígio do instituto alcançado pelo desenvolvimento do catolicismo na África:

[...] et qu'Elle [élection du Père Birraux] toute sa sollicitude à se maintenir dans les belles traditions des fils du grand cardinal Lavigerie et à correspondre pleinement à la confiance que'a mise em Elle l'auguste

¹³⁶ Lembro-me de duas situações, no Brasil, uma no interior do Estado de São Paulo e outra no do Paraná, em que a governança paroquial estava nas mãos de missionários e foi passada ao domínio diocesano (ligada diretamente a um bispo e não por intermédio de um instituto). A população e o novo pároco, padre responsável pela paróquia, sentiram no início certo desconforto durante os rituais. A queixa da população era que antes faziam diferente com o outro padre, já para o novo pároco, o desconforto decorria de o trabalho dos missionários não ter dado a atenção necessária para a formalidade latina.

Pontife. (apud LETTRES ET CIRCULAIRES DE MGR BIRRAUX – 1936-1947, p. 11).

Nesse sentido, as regras normativas da hierocracia (WEBER, 1947), relativas ao prestígio do instituto junto ao papado de Pio XI, estavam pré-definidas pelos esquemas de observância manifestados nas ações missionárias, que eram o espelho de uma vida coerente com o chamado divino; em outras palavras, a plenitude do missionário não estava em sua intenção, mas no reconhecimento de suas ações por seus companheiros.

4.1 Os períodos da evangelização na Rhodésia do Norte

Os períodos serão caracterizados por dois eventos gerais que, sumariamente, sintetizam o heroísmo missionário: a) período exploratório: época na qual os bispos enviavam missionários para se instalarem em locais muito distantes, com algumas tentativas, recuos e negociações com autoridades locais e coloniais, até que o local do posto missionário se tornasse definitivo. Essa característica pode ser observada pela organização dos diários e do tradutor, pelo nome definitivo atribuído ao posto. Em casos como de Kalungwishi, depois de fixado o posto, eles tiveram que abandoná-lo e partir para Bangweolo, para combater a expansão reformista; b) período expansionista: caracterizado pela evolução do posto que, ao estabelecer diferentes territórios com capelas em *outstations*, compreendia que essa decisão era apropriada, podendo contar com o apoio financeiro da *Propaganda Fide* e, mesmo que os vilarejos fossem esparsos, restringiriam a influência reformista. Foi através desses dois períodos que internamente a missão da Rhodésia conseguiu justificar-se e assim ser legitimada, externamente, pela *Propaganda Fide* para a criação de novos conjuntos eclesiais na forma de pro-vicariatos, vicariatos, prefeituras apostólicas e *missio sui generis*. Esses territórios devem ser vistos com estrutura própria, quase que independentes aos territórios vizinhos, porém partilhando uma construção católica afim e vinculada à Cúria Romana, por sua legitimidade através da *Propaganda Fide* (WEBER, 2004).

De acordo com o que explanamos na Apresentação sobre os dois primeiros conjuntos de narrativas que fazem parte *per se* do período estudado, as narrativas dos missionários trazem os traços dos interesses católicos. Primeiramente, a ocupação católica foi instituída com algumas tentativas frustradas de se estabelecerem entre os Angoni, no território do chefe Mponda, ao sul do Lago Niassa; depois, ao Norte em Mambwe, que sofria as razias dos Babemba. As informações obtidas pelos missionários de viajantes, agentes coloniais e

missionários reformistas eram espargidas nos diários, principalmente pela própria falta de estabilidade regional, oscilando o centro do domínio do território entre as forças estrangeiras e nativas. Com efeito, podemos observar claramente a instabilidade das práticas missionárias, em 1891, na região do chefe Mponda, procurando por regiões menos refratárias ao catolicismo, até a instalação do posto em Chilubula, Bembalândia, em 6 de janeiro de 1899. A capacidade de resistência dos Babemba, devido à sua força bélica, contra a *British South Africa Company* (BSAC), colocava os missionários em uma posição delicada: primeiro, por necessitarem ganhar a confiança dos subchefes e chefes Bemba para iniciar a catolicização; segundo, a BSAC considerava os Babemba como uma população perigosa, assim como os Yao e os Angoni, que deveriam ser submetidos a seu jugo a qualquer custo. Essa tensão pressionava Mgr. Dupont e seus missionários a apresentar certa imparcialidade com a atitude dos britânicos. Embora os Babemba fossem um problema também para os missionários católicos, estes estavam ali para converter africanos, e não no modelo dos atores reformistas, que não tinham uma estrutura hierárquica para legitimar o desenvolvimento religioso, como impunha a Cúria Romana. Em uma tentativa de aproximação dos Babemba com Mgr. Dupont, em 1º de dezembro de 1895, no posto de Kayambi, uma delegação em nome do Chitimukulu havia sido enviada para solucionar as contendas com seus subchefes, Makasa, Chipukula e Bwana Tanganyika, que não acreditavam em seu desejo de resolução pacífica:

[...] In the evening the delegates come to our house. They but express the good will of their master. As for us we receive them as best as we can. These delegates come to beg Makasa, Chipukula e Bwana Tanganyika to come to the capital to deal with the affair. The chiefs have little confidence in their father, who could cut off their heads as he is used to do. They refused the invitation giving the rains and the urgent tilling the fields as a pretext. As for us, in spite of our desire to meet that barbarian, we make excuses, pretending the difficult of travelling during the rainy season. But the true motive is that the English are trumpeting abroad their intention to go to war against Chitimukulu next May. If we decide to be more friendly now with Chitimukulu, we could be in a false situation with the English. * This would also be true with Chitimukulu. Indeed we would not be able to protect him for many reasons, and the first is that he deserves the twentyfold punishment which the English will inflict him. In case of war we would be accused of being traitors if we do not side with them. So it is prudent to be content with fine words and to refuse to commit ourselves.

* **The English**, meaning the BSAC, stationed at Ikawa. Dupont did not want to alienate them. (KAYAMBI, p. 21, grifo do autor).

Essa data — 1º de dezembro de 1895 — corresponde à convergência de interesses católicos sob o comando do missionário Mgr. Dupont, da autorização do governador britânico

da BSAC em Blantyre, Sr. Codrington, e da concordância do novo Chitimukulu Sampa. Simbolicamente, o diarista trouxe esses eventos para perto das disposições católicas. Os missionários celebravam nesse dia a festa da Epifania, o batismo de Jesus.

4.1.1 Período Exploratório

Para introduzirmos as práticas missionárias na dinâmica exploratória, primeiro é preciso expor as tensões políticas que permearam a constituição e o desdobramento da circunscrição do Vicariato do Niassa: as disputas entre as Coroas britânica e portuguesa, a presença árabe no domínio das rotas comerciais e o domínio Bemba na região Norte da Rhodésia. Sobre esse cenário heterogêneo, o catolicismo tentava expandir a abrangência de sua hierocracia, porém, pela força dessas tensões externas aos seus interesses, foi-lhe necessário adaptar-se ao desenvolvimento das políticas coloniais. Nesse sentido, as práticas missionárias do instituto dos Missionários da África foram eficazes à medida que incorporaram elementos externos, na forma de resíduos, para serem absorvidos em sua órbita e, conseqüentemente, modelarem a configuração de seus sinais diacríticos.

Pela estratégia de imposição de interesses — políticos, econômicos ou militares —, as esferas ou zona de influência correspondiam a territórios geograficamente adjacentes a um protetorado ou a uma colônia, os quais se moldavam em função de acordos entre as potências europeias que mantinham territórios vizinhos. Essas regiões não tinham sido exploradas a contento, mas havia o compromisso de serem ocupadas dentro de um período de 20 a 30 anos (GRUNSWICH, 2006). Para Osterhammel (2005), o tipo de influência exercida sobre as colônias britânicas, que era o caso da Rhodésia, foi o de Carta Régia para exploração e ocupação, por aquilo que o autor pressupunha serem os dois propósitos dos regimes coloniais: manter a ordem e possibilitar que empresas e investidores pudessem extrair os recursos da região. O papel das autoridades coloniais, por exemplo, Charles McKinnon, coletor de impostos, diante da BSAC, era o de viabilizar terras para a exploração, cobrar impostos e apaziguar quaisquer conflitos que surgissem.

Diferentes tratados de 1800, sobre a África e Ásia, traziam explícitos os termos de interesse. Segundo o *The Oxford English Dictionary* (1989, p. 206), no verbete *sphere of action, influence, or interest*, encontramos:

A region or territory (orig. esp. in Africa or Asia) within which a particular nation claims, or is admitted, to have a special interest for

political or economic purposes.

[In]1885 [appeared the term used by] Earl Granville in Hertslet Map of Africa by Treaty (1894) II. [That letter was] A memorandum of Agreement for separating and defining the spheres of action of Great Britain and Germany in those parts of Africa where the colonial interests of the two countries might conflict¹³⁷(Dr. Livingstone's Cambridge Lectures [1860] *apud* ROTBERG, *The rise of christianity in Africa*, 1972. grifo do autor).

Com o objetivo de explorar a África, houve o financiamento de jovens exploradores, que visionavam uma realização imperial ou messiânica, na “distante” África. Com certo cuidado, podemos colocar em destaque os nomes de Cecil Rhodes e David Livingstone como personagens assimiladores do humanista britânico: a dupla tarefa de civilizar e cristianizar. Livingstone, em uma de suas lições na Inglaterra, disse: “I know that in a few years I shall be cut off in that country which now is open; do not let it be shut again. I go back to Africa to try to make an open path for Christianity. Do you carry out the work which I have begun? I leave it to you”¹³⁸. (*apud* NKOMAZANA, 1998).

Pela coletânea de Hertslet (2001)[1896], de cartas trocadas entre o Conde inglês Granville e o Cônsul alemão Münster — além de as trocadas com outras potências e de documentos oficiais da Coroa britânica —, há a carência nos acordos quanto à distinção entre a esfera de influência, protetorado e colônia. O que os definia era o interesse imperial em ser o responsável direto pelo investimento na exploração local, quando não lhe era assumidamente uma colônia. Por isso, o interesse exploratório inglês na região da África Central foi representado pela concessão da recém-criada *British South Africa Company* (BSAC ou BSACo), presidida por Cecil Rhodes, em 1889, após receber a Carta Régia¹³⁹ com a criação de uma companhia a partir de duas existentes, a *Central Search Association* e a *Exploring Company Ltda*. A Rhodésia conjugava-se entre a região norte com a Niasalândia (Zâmbia e Malauí, respectivamente) e a do sul (Zimbábue) com a Barotselândia pela esfera de influência

¹³⁷ Esfera de ação, influência ou interesse, uma região ou território (orig. esp. na África ou Ásia) dentro do qual uma nação particular declara, ou é admitida, ter um interesse especial para propósitos políticos ou econômicos. [Em] 1885, [apareceu o termo utilizado por] Conde Granville, na obra de [Sir Edward] Hertslet, *Map of Africa by Treaty*, de 1894, volume II, página 596. [Essa carta era] Um Memorando de Acordo para separar e definir as esferas de ação da Grã-Bretanha e da Alemanha naquelas partes da África onde interesses coloniais de dois países possam apresentar conflitos. (Tradução nossa). Esse acordo fora escrito por cartas, que datam de 29 de abril a 16 de junho, entre Conde Granville e Cônsul Münster, relativo às suas esferas de ações entre as duas potências em porções da África.

¹³⁸ “Eu sei que em alguns anos serei retirado do território que agora está aberto. Não o deixe fechar novamente. Retorno à África para tentar fazer uma passagem para o Cristianismo. Continuem o trabalho que eu comecei! Eu o deixo a vocês!”

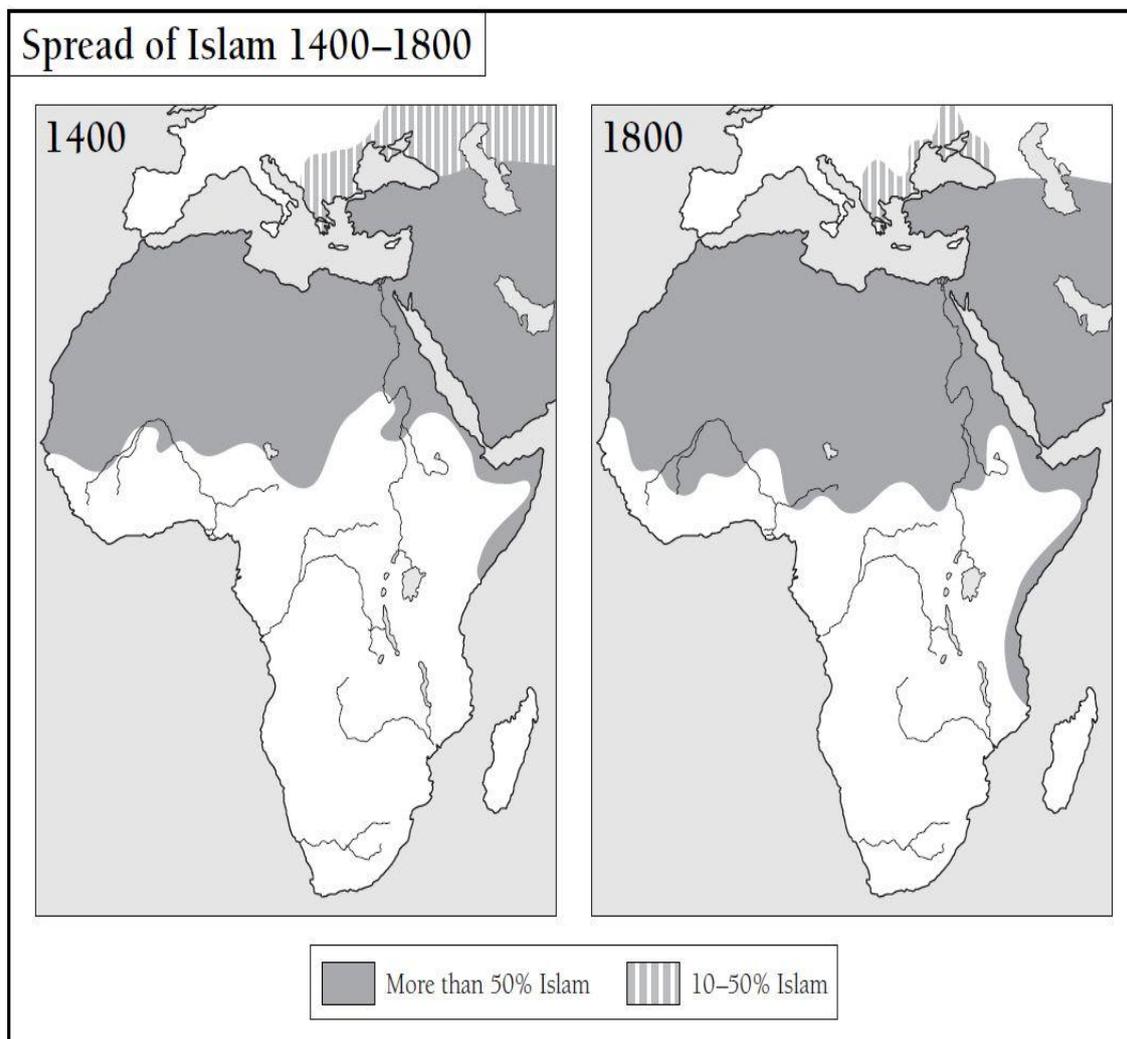
¹³⁹ Documento real de garantia de privilégios que concede direito e poder a um indivíduo, certas classes ou corporações coletivas, hoje substituído pelo registro de patente e de sociedades de responsabilidade limitada (THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY, 1989, vol. III, p. 48).

britânica. Para Rhodes, eram territórios para obter suplementos e força de trabalho de baixo custo. Devido ao interesse da ocupação por trabalhadores europeus, a BSAC espalhou na Europa notícias de achado de várias jazidas de ouro, mas após algumas tentativas frustradas de escavação, esses trabalhadores passaram a ser incentivados a se estabelecer ali na situação de fazendeiros. Em 1914, a BSAC obteve a renovação do governo britânico da concessão de exploração, mas deveria incrementar o poder político dos colonos da Rhodésia, o que incentivou a Rhodésia do Sul a conquistar o *status* de colônia com autogoverno em 1923. No ano seguinte, depois de iniciada a exploração de cobre, foi negociada a administração da Rhodésia do Norte para o Escritório Colonial Britânico, em termos de protetorado. Sob esse regime colonial, a Rhodésia do Norte manteve os direitos de exploração mineral, estradas de ferro e agricultura até 1964, quando o território conquistou sua independência e os direitos exploratórios.

4.1.2 A presença dos árabes e muçulmanos nas rotas do interior

Em Page (2005c) encontramos algumas explicações sobre o aparecimento do islamismo na África Subsaariana, por meio dos mercadores árabes. A expansão islâmica, entre os séculos VII até o XI, ver Mapa 4, tanto no norte da África como no Oceano Índico, pode ser entendida por três eventos: as conquistas militares árabes, a migração dos comerciantes árabes e o trabalho missionário *Sufi*.

Mapa 4 – A expansão do Islamismo, 1400-1800



Fonte: PAGE, Willie (Ed.). *Encyclopedia of African history and culture: from conquest to colonization (1500 to 1850)*, vol. III. E.U.A., New York: Facts On File, 2005, p. 116.

Devido à posição geográfica e às conquistas políticas, os mercadores árabes dominaram o comércio de especiarias no Oceano Índico. A estratégia de domínio foi a de não mais comprar dos mercadores locais, mas a de eles, árabes, se estabelecerem nessas regiões e fazerem a própria negociação. Pelas rotas em direção ao interior do continente, os árabes fixaram-se e casaram com mulheres locais; carregaram consigo o culto ao Corão e divulgaram-no entre os nativos (MALKKI, 1992). Uma das formas de adaptação do islamismo na África subsaariana foi o movimento *Sufi*, composto por místicos ou monges islâmicos que, a partir do século XII, conquistou vários adeptos por sua tolerância às crenças e costumes locais em conjunto com a adoção do islamismo. Em comparação, o movimento *Sufi* exercia menor preocupação para os nativos do que a expansão árabe, pois a perseguição *Sufi*

pelo movimento *Wahhabi* ocorria por aceitarem e compactuarem do paganismo local (LE GUENNE-COPPENS, 1980; LOIMEIER, 2006).¹⁴⁰

Para Renault (1971) havia dois caminhos de penetração árabe no continente: um, em direção à Niassa e outro, à Tabora. Houve diferenciações entre tais postos em função do tipo de trabalho empregado. Enquanto em Tabora majoritariamente empregavam-se escravos para o transporte das mercadorias (marfim em larga escala), o da Niassa usava homens livres. Escreveu McKinnon, em 1879: “it is a mistake to imagine that the ivory is brought to the coast by slaves. All the ivory that passes Unyamwezi is carried by free man.” (RENAULT, 1971 apud MCKINNON PAPERS, boíte 23, 1879).¹⁴¹ As condições socioeconômicas e culturais que faziam com que os africanos se tornassem carregadores e de que forma eram pagos não são mencionadas. Diante das adversidades dos nativos — fome, seca, doenças, saques dos Babemba e Angoni, maus tratos de chefes etc.—, o aderir às caravanas não pode ser considerado uma opção, mas talvez a única alternativa de subsistir¹⁴².

De acordo com os registros do missionário alemão Kraft, as primeiras incursões registradas dos Swahíli¹⁴³ e árabes no interior do continente até Buganda aconteceram em meados do século XIX, por volta de 1850, para a busca de marfim. Os comerciantes Swahíli teriam composto uma caravana de 800 a 1000 homens armados. Porém o melhor feito teria sido do árabe Ahmed Ibn Ibrahim, ao adentrar Buganda pelo Sul. No entanto, apenas na década de 1880, com os Massai, surgiu um comércio de marfim por Tabora até Bagamoyo e Saadani. Tabora seria um importante centro comercial, depois de 1842, quando os árabes alcançariam Unyanyembe e teriam que se instalar em outra localidade, em consequência de discussões com chefes vizinhos (REUANULT, 1972; CHITTICK, 1980; MALKKI, 1992).

¹⁴⁰ Entre os séculos VI e XVI ocorreram vários tipos de exportações realizadas no leste africano. Os relatos mencionam desde o comércio de peixe seco a cristais, lingotes de ferro para a fabricação de espadas e peles de animais exóticos para a Índia. Outra forma de identificação árabe, pelas buscas arqueológicas, era se pertenciam a algum tipo de ordem *Sufi*. Em sua tradição, os *Sufi* construía tumbas mortuárias cravadas com inscrições sobre sua filiação espiritual. Outra forma seria se o muçulmano fosse considerado santo, haveria rituais locais com alguns de seus traços religiosos. Ver introdução de R. Gray e D. Birmingham (ed.), 1970, em *Pre-colonial African Trade: essays on Trade in Central and East Africa before 1900*, p. 1-23.

¹⁴¹ “É um erro imaginar que o marfim levado até a costa é feito por escravos. Todo marfim que passa por Nyamwezi é carregado por homens livres”.

¹⁴² Nos primeiros diários de Kayambi, de 1891, missão essa que estava na rota comercial entre o Niassa e o Tanganyika, os missionários acolheram mulheres fugidas dos futuros maridos ou dos maridos por maus tratos, mas os chefes locais exigiam sua devolução.

¹⁴³ Os Swahili seriam populações costeiras de origem banta vivendo de Moçambique até o Quênia, formados por diferentes populações. Uma das hipóteses aceitas é a de que eles teriam sido originados a partir da expansão costeira, norte-sul, feita por kushitas pastores, provenientes da Bacia do Tana, e interagiram com bantos agricultores, entre 200 a 600 (PAGE, 2005). O primeiro registro desse grupo teria sido no *The periplus of the Erythraean Sea: travel and trade in the Indian Ocean* por volta do ano 100, por um viajante grego sobre o comércio de marfim e casca de tartaruga com árabes na região costeira da Azânia, correspondendo à África Subsaariana. Ver menções à Azânia nas descrições nº 15,16, 18, 31 e 61 (INTERNET ANCIENT HISTORY SOURCEBOOK, 2011).

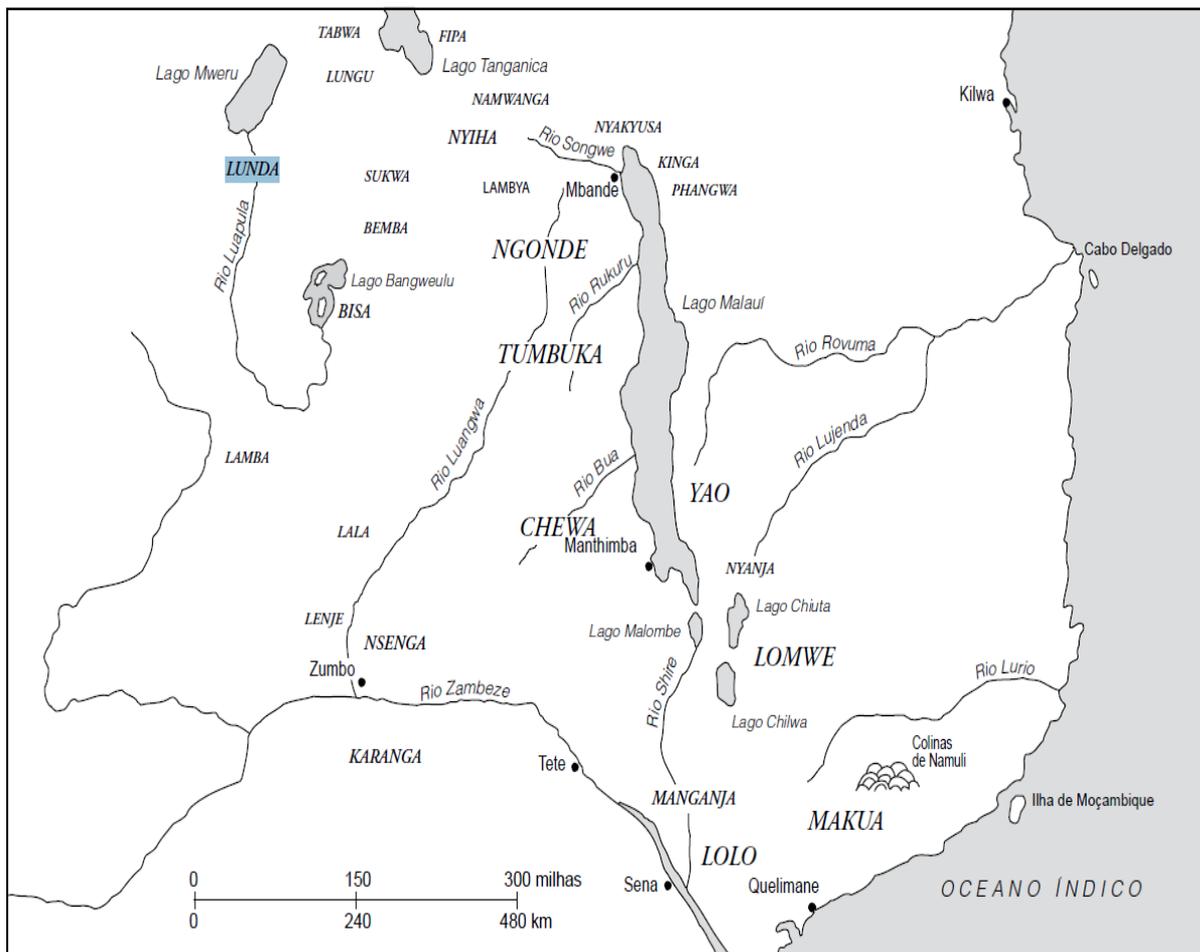
Antes da chegada dos europeus, não há registros dos árabes no interior do continente. No entanto, isso não significa que eles não desenvolveram rotas nem tivessem interpostos para buscar mercadorias para comercializar com a Ásia. Os registros ocorriam em razão do interesse dos viajantes que, antes de 1500, não haviam adentrado o continente pela Costa Leste. Porém foi com o comércio entre o interior e a região costeira, depois da chegada dos europeus, que os registros floresceram na África subsaariana.

4.1.3 A Bembalândia¹⁴⁴

Cânticos, gostos alimentares, imagens, sentimentos e tradições fornecem o arsenal simbólico responsável pela configuração de sistemas classificatórios característicos dos grupos. A troca simbólica entre os grupos bantos da África Central tiveram, como um de seus pivôs, os processos migratórios por razões ecológicas de sobrevivência. Pelos encontros dos grupos ou pela partilha de territórios próximos — por exemplo, Luapula, Twa, Bemba, Bisa —, e após um período razoável de convívio entre si, a negociação de bens econômicos e simbólicos foi realizada: por exemplo, instrumentos de guerra e utensílios domésticos incorporados com seu uso, rituais de colheita, partilha de sistemas numéricos, culto a divindades estrangeiras, sistemas de parentesco, iniciação feminina e masculina à vida sexual, importância de parentes correlatos, técnicas de preparação e uso de cerâmicas entre outros (cf. GOSSELAIN, 1999, CLIGGETT, 2000; VANSINA, 2006 KI-ZERBO, 2010) — para destacar apenas algumas equivalências de disposições culturais bantas. Ver Mapa 5 sobre a expansão Luba, Mapa 6 sobre as populações próximas aos Babemba e Mapa 8 sobre a partilha de princípios similares de iniciação feminina.

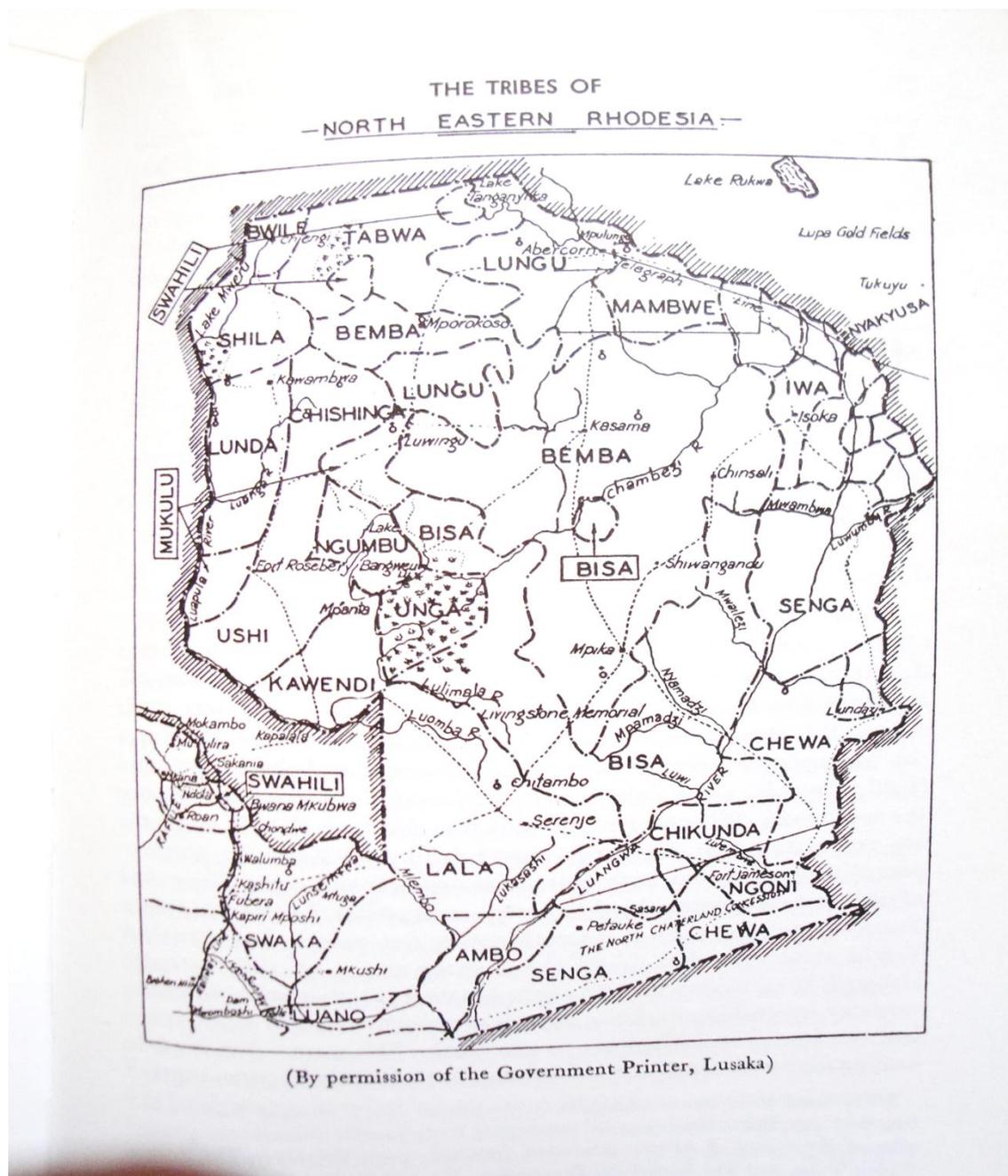
¹⁴⁴ A lenda de migração dos Babemba está exposta no APÊNDICE A.

Mapa 5 – Tribos na expansão Lunda próximas aos aquíferos do Lago Niassa



Fonte: HIRI; KALINGA; BHILA, 2010, p. 720. [Trabalho Ogot baseado em ROBERTS, 1973, p. XXV].

Mapa 6 – Populações da região Norte da Zâmbia (Rhodésia) e Malauí (Niassalândia)



Fonte: GRAY; BIRMINGHAM, 1970, p. 35.

Como afirma Roberts (1973), as tribos bantas, principalmente as que imigraram do antigo Congo (Tonga, Ila e Lenje), refletem uma maneira comum da tradição oral, sem contar com os historiadores profissionais presentes na tradição oral do Rwanda, dos estados Yoruba

e dos Wolof (LANGWORTHY, 1972; VANSINA, 2006). Pertencentes a esta tradição oral, os Babemba incorporaram esquemas de identidade sobre reinados e posições sociais partilhados entre os migrantes da savana. Este mesmo processo de incorporação simbólica em suas viagens pode ser observado por esquemas relativos à gênese consanguínea, a lutas por conquistas e à ênfase em grupos familiares da linhagem étnico-divina. Seguindo a travessia dos relatos dos exploradores a contar de 1800, os centros comerciais de maior destaque eram relativamente próximos à Bembalândia: Kazembe, do império Lunda, e Katanga, que em 1850 foi dominado pelos árabes Yeke originários dos Nyamwezi e Sumbwa (CUNNISON, 1961; ROBERTS, 1973; RANGER, 1975; TANGUY, 1983; RASING, 1996). A chefaria de Kazembe teria sido uma extensão do império Lunda de Mwata Yamvo, projetado até o leste entre Chisinga e Bisa, para comercializar marfim, cobre e escravos em Tete no baixo Zambeze e Quelimane na costa leste, como é possível encontrar nas narrativas de Lacerda em 1798, Gamitto em 1831 e comentado por Burton em 1859 (cf. ROBERTS, 1973; BURTONIA, 2011).

A chefaria do Chitimukulu, chefe supremo dos Babemba, não teria constituído comércios na mesma proporção de seus vizinhos, considerando sua localização geográfica e seu costume de *razia*. Por outro lado, sua estrutura de chefaria — política, social e religiosa — era semelhante à militar de Kazembe, Maravi e Undi, já representados nas cartografias ocidentais antes da metade de 1800, como migrantes da expansão do império Lunda-Luba, que saíram do baixo Congo e Angola e indo em direção aos comerciantes do Leste: *Twafuma ku kola, ku Masamba* (“Nós viemos de Angola, do Oeste”), e complementando seu movimento migratório, *Twaya ku Kabanga* (“Nós estamos indo para o Leste”) (HINFELAAR, 1997). A aparição dos Babemba nos mapas é simultânea à de populações circunvizinhas, Mambwe, Lala e Bisa — ver Mapa 7. Por procedimentos de categorizações estrangeiras distintas da cartografia ao longo de 1800, e dos escritos dos exploradores, as nomeações das regiões e das populações foram dissonantes. Isso revela os percursos temporais dos exploradores e a relevância de determinados eventos etnocêntricos,

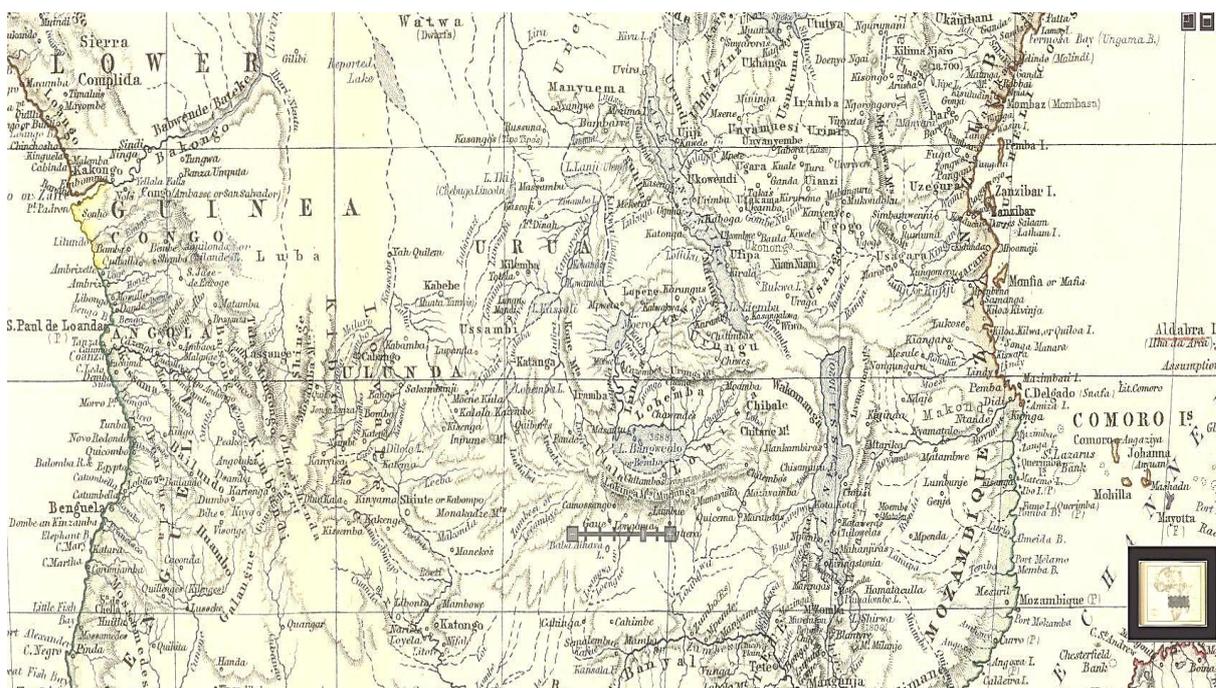
[...] Nos espaços brutalmente iluminados por uma razão estranha, os nomes próprios cavam reservas de significações escondidas e familiares [...] Esses nomes criam um não-lugar nos lugares: mudam-nos em passagens. (CERTEAU, 1994, p. 184).

Devemos notar que Kazembe, Maravi e Undi referiam-se às chefarias importantes para os objetivos comerciais dos portugueses em suas travessias de costa a costa. No entanto, outras nomeações aconteciam não pela chefaria, ou poder dominante, mas pela identificação

da população como um todo: Mambwe, Lala, Bisa e Bemba. Esse fato revela os traços de proximidade político-econômica com as populações do interior, à medida que os territórios eram nomeados pelo nome do seu chefe supremo, de acordo com sua importância para os tratados. Por isso, consideramos razoável afirmar ser o critério de nomeação revelador dos interesses europeus sobre a África, no final do século XIX. Como diria Amselle (1990), essa ação colonial correspondia às redefinições dos saberes ocidentais: a Cartografia para fins militares, a História para localizar e nomear os poderes locais e a Antropologia para justificar o modelo colonial.

No mapa a seguir, que data de 1880, já encontramos os Babemba, agora nomeados pelo nome de seu território, *Lobemba*. Nesse mapa estão demonstrados os acidentes geográficos com a respectiva altura das montanhas, como das Montanhas de Lokinga ou Bisa, as minas de cobre de Katanga, rios e lagos.

Mapa 7 – O território Bemba (Lobemba) aparecendo na cartografia internacional.



Fonte: RAMSEY COLLECTION, 2010 [1879], recorte sobre a África Meridional. (escala 1: 19.008.000)

A ascensão do domínio impingido pelos Babemba tem uma diferença significativa da efetuada pelos Kazembe. Para os grupos liderados pelo último, a organização das batalhas e das conquistas funcionava em volta da figura do rei. No caso Bemba, de outra maneira, a conquista de novos territórios e riquezas — gado, alimento, escravos e marfim — reintegrava

a identidade coletiva de predadores-conquistadores, não sobre a figura do Chitimukulu (ROBERTS, 1973). Dentre os fatores, estaria uma recente ascensão de sua posição de destaque entre os chefes Bemba, em meados do século XIX, na chefaria de Chileshe Chepela, tendo em vista uma perpetuada forma de culto doméstico, ou protoculto, celebrado dentro e ao redor do santuário doméstico, quando se dizia: *Ninshi bashamfumi tabalaisa* (Isso foi antes dos chefes supremos terem chegado!) (HINFELAAR, 1997; MAXWELL, 1983).

Podemos assim dizer que o uso desses sinais, operando em uma lógica comum e com interesses específicos, auxilia-nos a compreender o efeito do processo migratório para o sul do Lago Tanganyika bem como a apropriação de bens estrangeiros conforme a necessidade de manutenção do grupo. Comparativamente, não foi diferente na Rhodésia a importância dada aos Babemba pelos *bazungu* se reiterarmos o argumento de Kalinga (1985) sobre a escolha dos Angoni como representantes originários das populações da Niassalândia, realizada a partir de sinais diacríticos determinantes aos missionários escoceses e agentes coloniais. Isto é, se antes não havia uma ênfase sobre os Babemba nem sobre o Chitimukulu, como poder centralizador, apenas com sua resistência à ocupação estrangeira, eles se fizeram notar, gerando uma literatura colonial que seria instrumental para o destaque do grupo dentre outros (VAN BINSBERGEN, 1981; GIACOMO, 2003).

mesma proporção de importância social que feita entre os Babemba e as populações conquistadas. Apenas em 1953, quando a independência das colônias africanas passou a ser amplamente cogitada, que os nativos puderam participar na criação da Federação das Rhodésias e Niasalândia (*Federation of Rhodesias and Nyasaland*).

Relativo à expansão Bemba, Langworthy (1972) apontaria como argumento central o aspecto ecológico onde inicialmente a população se encontrava. A região do Grande Platô foi subjugada com suas tribos a partir de 1830. Se essa expansão foi ocasionada pela improdutividade do solo e por estarem no cinturão do mosquito transmissor da tsé-tsé, que os impedia, efetivamente, de criar gado, deve haver outros fatores subjacentes, reformulou A. L. Epstein (1975), que causariam a mobilidade Bemba: o aumento populacional e o comércio. Embora o primeiro fator seja, para A. L. Epstein (1975), mera especulação, tomando por base o trabalho de Richards (1956), a respeito da prática do *chitemene* — técnica de preparação do solo quando se desbastam os galhos das árvores, para empilhá-los, depois queimá-los e por fim espalhar as cinzas no solo a ser cultivado —, qualquer aumento populacional no passado, por pequeno que fosse, os teria forçado a investir em novas terras. Portanto, a expansão Bemba deve ter sido resultante de outro fator: o aparecimento do comércio como interesse coletivo (ROBERTS, 1973).

Para nos apoiar nesse fator, é necessário compreender a rota comercial em Kazembe de onde fluíram marfim, cobre e escravos para as costas. Essa rota passava nas redondezas da Bembalândia e era realizada pelos Babisa ao sul, e pelos Yeke ao norte em Katanga, quer como intermediários, quer como fornecedores de produtos de Kazembe, na costa índica via Tete. Em meados da segunda metade de 1800, surgiram as dificuldades de Kazembe IX Lukwesa em manter suas rotas para o oeste em direção a Mwata Yamvo e Angola, igualmente para o leste entre a população Lamba e Ushi em Luapula, devido à insurreição provocada por Mwanda Msiri, chefe Msiri dos Bayeke, e pelos Angoni a sudeste.

Foi com a ajuda do Chitimukulu Chitapankwa, que o sucessor de Mwata Kazembe X, chefe Kanyembo, venceu seus opositores em 1893, mas não conseguiu restabelecer suas rotas comerciais de longa distância. Crescendo pela fragilidade de Mwata Kazembe e Mwanda Msiri, dominado o seu reino deste último pelo império belga¹⁴⁵, a Bembalândia iniciou seu comércio com os árabes e os Swahili fornecendo-lhes os produtos desejados: marfim, cobre e escravos, estando a meio caminho entre Katanga e a Costa Leste (VANSINA, 2006; CUNNISON, 1961; ROBERTS, 1973).

¹⁴⁵ Msiri foi morto em 20 de dezembro de 1891 pela expedição do capitão William Stairs a serviço de Leopoldo II para se apossar das minas de cobre e do comércio dominado por este chefe.

A. L. Epstein (1975) menciona, em seu artigo, não haver uma unificação entre sistema político e militar na identidade coletiva Bemba. Os Babemba se reconhecem historicamente pela ação predatória-conquistadora; por isso seu vínculo mítico ao *Bêna Dandu* (clã Crocodilo). Pela ênfase da análise ecológica dos trabalhos de Richards (1956) e Langworthy (1972), podemos incorporar o atributo predatório-conquistador ao processo criador dos esquemas culturais que congregaram bens de autoatribuição coletiva, haja vista a rememoração partilhada sobre signos relativos às conquistas territoriais, razias e, em menor proporção, à caçada. As razias fizeram parte não somente da fase do crescimento organizacional militar Bemba, como sugeriu Epstein (1975); ainda hoje ela é evocada como signo identitário Bemba¹⁴⁶. É provável que a incorporação do sentido negativo cristão-humanista de razia tenha impedido Epstein de identificá-la como atual na estrutura da ação militar. Ele mesmo menciona que um informante Bemba, no início do século XIX, quando questionado sobre a forma de subsistência, apontou para as terras em direção à Mambwe, afirmando estar lá seu gado; isto é, pelo poderio e ímpeto de seu grupo, eles poderiam se apossar do gado dos Bamambwe quando fosse preciso. Ademais, as razias também proporcionavam a aquisição de escravos desejados por Swahili e árabes, geralmente trocados por tecidos, armas e pólvora.

No diário dos Missionários da África, Mponda-Mambwe, 1991-1895, aparece a primeira menção à razia praticada pelos Babemba ao território dos Bamambwe:

23 October 1892. There are plenty rumours of war. The people say that the Wabemba will come to attack us, with the intention of plundering our villages, kill Father Superior etc. etc. We do not believe a word of it. Yet there might be some truth in it. The Arabs and the Arungwana¹⁴⁷ have supplied the Wabemba with plenty gun powder. They might come and attempt an attack on us as they did on the English at Kituta, burning and plundering a village. For fear of a sudden attack we give some powder to our Mambwe headmen and we set a night guard for the time being. Every night two men will patrol round our boma and village. Indeed, if the Wabemba attack, that will be during night to set fire to the house (p. 29, grifo do autor)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Este sinal pode ser facilmente escutado por aqueles que se identificam como membros da nação do Chitimukulu e pela identificação feita a eles por seus vizinhos.

¹⁴⁷ Provavelmente se referindo à população Tumbuka da Niasalândia.

¹⁴⁸ “***23 de outubro de 1892.*** Há muitos rumores sobre guerra. As pessoas dizem que os Wabemba virão nos atacar com a intenção de pilhar nosso vilarejo, matar o Padre Superior, etc., etc. Não acreditamos em uma só palavra. Embora deva haver alguma verdade nisso. Os árabes e os Arungwana supriram os Wabemba com pólvora. Eles devem vir e tentar nos atacar como fizeram com os ingleses em Kituta, queimando e pilhando o vilarejo. Por medo de um repentino ataque nós demos um pouco de pólvora aos chefes Mambwe e vigiaremos a noite por enquanto. Toda noite dois homens patrulham nossa casa (ou centro administrativo colonial) e o vilarejo. Realmente, se os Wabemba atacarem, será a noite para atear fogo em nossa casa” (tradução nossa).

O uso de *A* ou *Wa*, como prefixos designativos de população, era reproduzido indistintamente pelos atores das empresas coloniais como padrão inteligível a seu foro. Considerando que o Kiswahíli era uma língua comum aos Missionários da África — constatada pela primeira caravana em 1878— e aos atores das empresas britânicas e alemãs da costa leste, foi utilizado o prefixo *Wa* no diário também para indicar a população, povo ou pessoa no plural. Outro dado relevante do registro eram as razias dos Babemba, causadas pela seca e falta de alimentos, posto que os Babemba não cultivavam terra nem criavam animais para suprir sua população. Por isso é possível acompanhar nos diários certa periodicidade de ataques, mais críticos entre os meses de setembro a abril (OGER, 1982; MANN, 1999).

4.1.4 A disputa pela região do Shiré

Se por um lado, a mobilidade ecológica levava às migrações africanas para perto dos aquíferos, onde também haveria alimento mais farto, por outro, esses locais proporcionavam a proliferação de doenças, principalmente nas regiões pantanosas (LAVIGERIE, 1927; CLIGGETT, 2000).

Como havia acontecido, desde o século XVI, as instalações portuguesas — e depois as francesas, as belgas, as inglesas e as alemãs — adentraram em porções do continente africano por meio de seus rios. Da mesma forma, no interior do continente, onde havia rios que proporcionavam a navegação, essa era uma forma de percorrer longos trechos e conhecer parte da geografia e das populações das regiões. Além disso, geralmente as caravanas europeias que adentravam o continente contavam com guias árabes que mantinham redes comerciais ao longo das rotas. Por isso, os lagos, ao longo do Vale do Rift, eram escolhidos para os postos comerciais, coloniais e religiosos. O que não foi diferente com as ocupações do Lago Niassa, tendo, em seu entorno, ao sul a bacia do rio Zambeze ligando-se ao rio Shire, e a leste o rio Rovuma no Cabo Delgado, ambos na costa índica.

Houve um desdobramento do catolicismo em consequência da primeira caravana para a África Equatorial. Em uma carta dirigida à Livinhac, em 18 de outubro de 1880, Charles Lavigerie (1927, carta 46) mencionou os planos da Santa Sé para o interior africano, em Tanganyika e mais dois, um em Unyanyembe e do Alto Nilo. Pouco tempo depois a região do Pró-Vicariato de Victoria Nyanza ser erigido como Vicariato Apostólico em 1891, sob a liderança do Mgr. Adolphe Lechaptois, que depois seria desdobrado em Vicariato de Niassa, sob a governança do Padre Joseph Dupont, que chegaria em 1892.

Assim Joseph Dupont, em 1896, foi nomeado para liderar o novo Vicariato em Niassa com mais três missionários: Padre Julien Depaillat — que assumiu a posição de superior após a morte de Padre Achile van Oost—, Irmão Antoon Verkuylen, falecido no mesmo ano, Padre Letort, Padre Cornelius Goetstouwers e Irmão Gerard Mulders (Jacques).

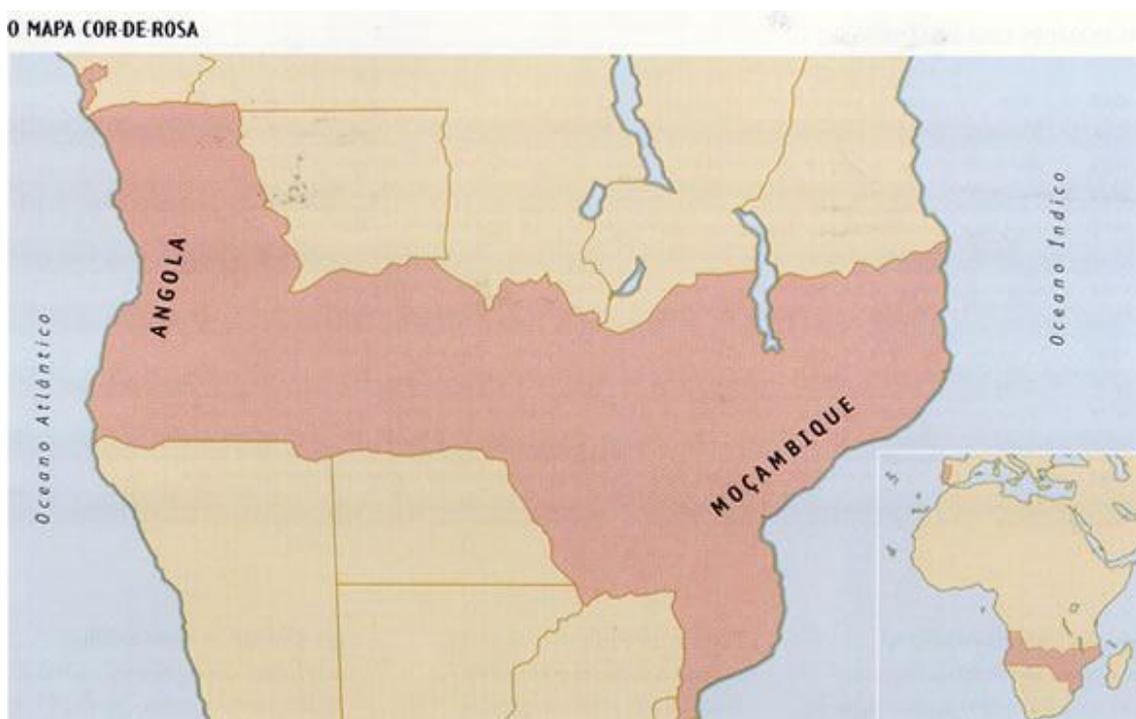
A instalação dos portugueses na costa leste africana, no século XV, com Vasco da Gama, disputava territórios com as populações árabicas. Para compreendermos a chegada e estabelecimento dos europeus na costa leste africana — pelo menos até o norte da ilha de Zanzibar e a região continental circunvizinha —, a partir do século XV, com Vasco da Gama, precisamos explicar a adaptação árabe às culturas costeiras e interioranas, com interesses comerciais e introdução do islamismo. Depois de fases imigratórias árabicas, os portugueses tentaram dominar os portos costeiros, mas, como não possuíam um contingente permanente ou suficiente para manter o domínio, fixaram-se na costa do atual Moçambique e ao longo do rio Zambeze, no império de Monomotapa, a partir do século XV. A partir dali, os lusos desenvolveram o sistema de *prazos*: territórios tributários à Coroa, mantidos pela força de trabalho escravo, além de exércitos de escravos particulares para se defenderem, contando com mestiços e imigrantes do Índico (COSTA E SILVA, 2002). Do outro lado, no Atlântico, no reino Kongo, os portugueses haviam se fixado e convertido os habitantes, até mesmo os nobres da Coroa. Das duas costas, surgiram os primeiros clérigos africanos subsaarianos. Foi a partir dessas posições que as expedições portuguesas cruzaram a África Meridional: Serpa Pinto e Gamitto (DIAS, 1944; CUNNISON, 1960; COSTA E SILVA, 2002). E no século XIX, os lusos buscaram acordos diplomáticos para ocupar a África Meridional contra as tentativas da BSAC de expandir seus territórios pelo domínio do interior africano, desde a África do Sul.

O interesse dos portugueses, através de expedições, era encontrar riquezas africanas e recobrar sua primazia pelas costas de Angola e Moçambique, tornando a região do interior sua zona de influência, como ficou ilustrada pela cartografia conhecida por Mapa Cor de Rosa — ver Mapa 9. De acordo com Anderson (2005, p. 233-4), havia se tornado um costume caracterizar a cartografia imperial conforme sua respectiva cor e, da mesma forma suas colônias, o que constituiu uma peça do quebra-cabeça político anexada à sua respectiva Coroa, criando assim o mapa-logotipo:

[...] Nasceu de uma forma bastante inocente — pela prática de os Estados imperiais pintarem as suas colônias (sic) nos mapas com cores imperiais. Nos mapas imperiais de Londres, as colônias britânicas eram geralmente vermelho-rosa, as francesas azul-roxo, as holandesas castanho-amarelo, e por

aí fora. Pintada desta maneira, cada colónia parecia ser uma peça separada de um *puzzle*. À medida que este efeito de *puzzle* se tornava normal, cada 'peça' podia ser inteiramente destacada do seu contexto geográfico. Na sua forma final, era possível retirar por completo todas as indicações explicativas: as linhas de latitude e longitude, os topónimos, a sinalização dos rios, dos mares e das montanhas, *os vizinhos* [...] (grifo do autor).

Mapa 9 – Mapa Cor de Rosa



Fonte: GOOGLE IMAGE, 2012.

Podemos observar no mapa os locais da África Meridional que melhor descreviam as regiões do interior, ao longo das bacias do Congo, Benguela e Zambeze, onde se estabeleceram o sistema de prazos. Somente no século XIX, pela iniciativa de David Livingstone e Cecil Rhodes, o interior passou a ser foco de interesse para os britânicos.

Segundo Renault (1971), depois do Congresso de Berlim, que impôs regras às negociações coloniais, Portugal tentou valer sobre as outras potências seu domínio sobre a região. Porém a região do Niassa já havia atraído os interesses britânicos, em função de diversos relatos, como os de Harry Johnston e Cecil Rhodes, exploradores e atores, respectivamente, das companhias de prospecção *African Lake Company* e *British South Africa Company*. Também houve relatos de missionários escoceses, pertencentes à *Free Church of Scotland*; de anglicanos, da *London Missionary Society* e de holandeses, da *Dutch Reformed Church*. Para esses cristãos, os árabes e muçulmanos, entendidos indistintamente, haviam se tornado um grupo a ser combatido por reformistas e católicos (FIELDS, 1982; IPENBURG,

1992; GARVEY, 1993). A Inglaterra alegava ter investido contra o tráfico escravagista árabe, que havia se alastrado por todo o interior; por isso, se realmente fosse uma zona de influência portuguesa, esta Coroa também estaria contribuindo com o tráfico. A Coroa lusa, para prevenir o avanço dos ingleses pela companhia concessionária de Cecil Rhodes, enviou o tenente da marinha portuguesa Antonio Cardoso, com um discurso inicial de levantar dados geográficos, mas com o foco de estabelecer soberania em concessões comerciais com chefes africanos. Outra estratégia utilizada foi os lusos recobrem a validade histórica da bula de Papa Urbano VII (1568-1644), em 1624, *In supereminenti*, segundo a qual o território de Shiré e seu interior estavam sob a jurisdição espiritual do bispo português de Beira, Moçambique.

Dentro das circunscrições católicas, nesse momento, Cardeal Lavigerie fazia suas visitas nas capitais europeias com o fim de arrecadar fundos para suas novas caravanas de missionários ao interior africano. Portugal sentiu ser oportuno esse apelo. A Coroa enviou dois deputados a Paris para encontrar o clérigo: o antigo ministro português das colônias De Macedo e o célebre explorador Serpa Pinto. O pedido dos portugueses vinha ao encontro das inquietações expansionistas de Lavigerie, pois apresentava benefícios para ele ajudar a Coroa portuguesa a estabelecer um posto missionário em Niassa. Com vistas a ganhar o apoio, outro representante português, Barros Gomes, nutriu a posição eclesiástica do Núncio Charles Lavigerie em favor de sua campanha antiescravagista e contra a expansão reformista na região (GRAY; BIRMINGHAM, 1970; OGER, 1991; RENAULT, 1992; GARVEY, 1993). Por questões relativas ao seu instituto, o Núncio asseverou o projeto. O interior da África Central havia se tornado arriscado para seus missionários. Por conta das batalhas entre os alemães e os comerciantes de escravos árabes, não era possível dar suporte a seus missionários no interior, Tanganyika, Congo e Uganda, que geralmente recebiam suprimentos e cartas através da rota de Bagamoyo e Dar-es-Salaam via Tabora. Após a submissão do sultão de Zanzibar, pelo tratado de 8 de abril de 1888, o domínio alemão se estendeu sobre a exploração das minas e terras, controle sobre os chefes locais e recebimento de impostos. Isso revoltou os nativos, transformando a região em palco de batalhas até o interior. As caravanas só voltaram a estar seguras quando um dos líderes nativos, Bushiri, foi preso e enforcado pelos alemães.

Após várias correspondências entre o Cardeal Lavigerie e Portugal, o contrato foi assinado em 1889. A Coroa lusa forneceria o transporte, um subsídio inicial de 50.000 francos para a instalação primária e mais 20.000 francos anuais (HANNECART, 1991). No entanto, surgiu outra tensão entre as partes, sobre o domínio das fronteiras simbólicas, isto é, hierocráticas: para Lavigerie, o domínio de Portugal seria exclusivamente civil e político sem,

no entanto, adentrar o religioso. Isso não foi aceito pela Coroa, que se remeteu à *Propaganda Fide*, pedindo-lhe a validade de tratados anteriores a respeito do padroado, e não a autonomia religiosa — que ocorreria, se houvesse a junção à Santa Sé. Charles Lavigerie enviou, então, sua oitava caravana para o novo Pró-Vicariato de Niassa: Padre Chrétien, Padre Heurtebise, Padre Mercui, Padre Lechaptois e Irmão Antoine.

Em uma remodelação dos territórios eclesiásticos, e provavelmente pela insistência de Charles Lavigerie, a *Propaganda Fide* adotou uma medida crucial para o catolicismo africano, criou o Pró-Vicariato do Niassa em agosto de 1889, governado a partir do Vicariato do Tanganyika por Padre Lechaptois, em razão de combater o número de missões reformistas em torno do lago: Cape Maclear em 1874, Bandawe em 1878, Ekwendeni em 1882, Likoma Island em 1882, Karonga em 1885 e Mvera em 1889.

O efeito da delimitação desses territórios deveria causar certa fricção entre as Coroas europeias como pretensão de ocupação, da mesma forma que tinha o artifício diplomático da zona ou esfera de influência, pois havia poucos missionários católicos na região. É nesse sentido que este termo, esfera de influência, foi aplicado para designar os limites entre as fronteiras religiosas (HANNECART, 1991; HINFELAAR, 2007).

De acordo com uma negociação entre o explorador Johnston, representando a Inglaterra, e a Coroa portuguesa, por Barros Gomes, ficou estabelecido que o limite ocidental da expansão portuguesa seria o Shiré. Em Londres, uma nova campanha se formou para conseguir os direitos sobre a região de Matambele, criando-se uma zona de influência no prolongamento da região vizinha a Mashona. Se Shiré fosse o limite, para lá seria marcada a instalação dos missionários, enviando-se à frente uma forte comitiva comandada por Serpa Pinto. No entanto, uma missão escocesa já estava estabelecida em Blantyre e reforçava a concepção britânica de que a presença católica era uma forma de Portugal subtrair a região do domínio britânico.

Para assegurar a posição portuguesa junto à caravana dos missionários, um funcionário, na função de agente colonial, também se instalou em Mponda. Chegaram a este sítio, na região do Shiré, em 28 de novembro de 1889, depois de terem aguardado quatro meses em Quelimane para os preparativos da viagem (MPONDA DIARY, 1891-1895).

O chefe local, Mponda¹⁴⁹, fazia o jogo das ofertas dos atores. Assim foi que o oficial

¹⁴⁹ O interesse em enquadrar as localidades africanas não correspondia, necessariamente, aos dos nativos. Os nomes dos postos do interior eram de acordo com sua prévia notoriedade entre as caravanas, um acidente geográfico ou mesmo um chefe local, como era o caso do posto de Mponda. Esse último fator acarreta um certo inconveniente nas pesquisas em função de os chefes mudarem os postos por conta de seca, fome, guerras, já que, dependendo do período, os mapas podem não corresponder aos eventos retratados.

português enviado para acompanhar os missionários de Lavigerie, Souza, se contentou quando, ao chegar ao vilarejo, viu erguida a bandeira portuguesa, mas, da mesma maneira, o chefe procurou contentar os britânicos da *African Lake Company*, colocando a bandeira inglesa. Também Mponda se servia do tráfico de escravos como representante do ponto extremo do avanço Yao. Souza, depois de oito meses, precisou deixar o local e se dirigir para Quelimane, deixando o espaço mais livre para o comércio entre Mponda e a companhia. No início de 1890, Lorde Salisbury exigiu que fossem retiradas todas as tropas portuguesas a leste de Shiré, deixadas por Serpa Pinto, impondo um *ultimatum* de enviar navios de guerra britânicos em toda a costa de Moçambique. Os lusos, em agosto, receberam o tratado de reconhecimento do domínio britânico. Embora sob protestos, Portugal recolheu suas pretensões e seu pessoal. Os Missionários, até junho de 1891, mantiveram o ensino do catolicismo aos resgatados da escravidão e órfãos na língua Yao, sem resguardarem os termos do contrato com a Coroa lusa (MPONDA DIARY, 1891-1895).

Desde a saída de Souza, os missionários católicos recorriam aos escoceses para suprir as necessidades de alimentação e estadia que não foram cumpridas pelo tratado. Acompanhando essa negociação, Lavigerie ficou alarmado com a condição vivida por seus missionários. Por isso, ordenou que eles abandonassem Mponda e se instalassem ao norte do lago, na Estrada de Stevenson que se conectava ao sul do Lago Tanganyika (RENAULT, 1992; MPONDA DIARY, 1891-1895).

Assim descreveu o diarista a partida:

16 June 1891. The departure takes place in very good conditions. Unfortunately we have to leave Dominic [ex-escravo que se formou em Malta como catequista-médico] behind. He does not want to follow us in spite of the advice of Father Superior [Padre Adolphe Lechaptois]. On the boat we are fourteen Europeans: three agents of the African Lakes Company, four missionaries belonging to the Free Church of Scotland, four belonging to the Moravian Brethren (one French-speaking and three sisters) and three missionaries of Algiers. In addition there is the captain, an engineer and two agents. One of the agents is going to Jumbe (Kotakota) [Nkotakota] in the hope of finding quartz there; the other two on their way to Karonga. The Scots are all going to Bandawe, their headquarters on Lake Malawi. The Moravians are heading for the north end of the lake, for Kararamuka, so do we read on their trunks. [...]. (p. 2) [grifo do autor].

Como podemos acompanhar na descrição, os deslocamentos que os missionários faziam *ab initio* eram de acordo com os interesses dos europeus. Ademais, a proximidade de relações era a maneira mais segura de se proteger contra os *indigènes* e árabes, pelo menos nessa região. Os missionários chegaram a Mambwe, ao norte do Lago Niassa, em 19 de julho

de 1891. Na entrada, em 15 de agosto, o diarista de Mambwe estabeleceu uma fórmula que seria utilizada pelos demais diaristas dos futuros postos:

15 August 1891. Feast of the Assumption, Today, under Mary's protection, we start our catechism classes. May the glorious virgin bring blessings on the mission of Mambwe. For us who for one and a half year had not been able to make an adult or a child kneel before God, it is a very sweet consolation to count already 37 Africans, of whom 27 are adults, at the prayers. [Grifo do autor].

Podemos inferir que a alegria deles em iniciar, efetivamente, o trabalho de catolicização com 37 africanos pode ter recobrado a centralidade da posição clerical para si mesma, pelo reconhecimento da autoridade dos outros missionários e da população: aquele que orienta, ensina, prega, reza a missa etc. Pela força desse reavivamento, o diarista inicia demarcando o tempo católico litúrgico: Festa da Assunção de Maria. Até esse momento, não havia a utilização tão clara do catolicismo nas demais descrições, pelo menos não através do que chamamos de fórmula: menção ao tempo católico, instrução religiosa e um discurso ao redor de sua posição de padre — como diria Charles Lavigerie, não eram Robinsons, mas apóstolos. Com esse ímpeto apostólico e acreditando no futuro de uma missão próspera, continua o diarista:

28 August 1891 [27 August 1891]. Father Depaillat returns to Karema¹⁵⁰. Our prayers and good wishes accompany him on his journey. We begin earnestly erecting our *boma*¹⁵¹, gathering material for the final constructions and clearing the grounds for cultivation. We employ from 100 to 150 men. This gives us the opportunity to begin immediately our apostolic work, with morning and evening prayers and the teaching of the fundamental truths of our religion. [Grifo do autor].

Com mais segurança em Mambwe, os Missionários da África estream as incursões para dentro do território Bemba, Bembalândia, ou poderíamos parafrasear, os missionários estavam na zona de influência dos Babemba.

Dessa forma, o acompanhamento das missões na África Central, por meio dos relatórios dos superiores de Maison-Cairrée à *Propaganda Fide* e das disputas entre as Coroas, conduziam ou não à aprovação de novos territórios. O instituto deveria apresentar uma perspectiva de desenvolvimento provável com fundos dos órgãos da Congregação para a

¹⁵⁰ Sede do Vicariato Apostólico de Tanganyika, na região centro-oeste do Lago Tanganyika, que desde 1879 instalaram esse posto junto à estação da Associação Internacional Africana.

¹⁵¹ Boma: termo genericamente utilizado na Costa Leste para definir a sede administrativa dos europeus.

Propagação da Fé, das Coroas e de doações de benfeitores. De acordo com as visões dos superiores, eram determinadas as regiões com maior probabilidade de que o projeto expansionista católico desse certo, pois era preciso considerar o montante necessário para a contratação de carregadores e auxiliares armados para proteger os missionários, para a alimentação de todos, para os medicamentos, para o pagamento de botes para atravessar rios e lagos, para a compra de terrenos, para a contratação de trabalhadores que construíssem as casas e auxiliassem nas plantações. Além do mais, depois da instalação de um determinado posto, toda a manutenção dos missionários, além do pagamento de trabalhadores e de catequistas vinha de fora, até que, aos poucos, os missionários conseguissem criar formas de subsistirem, o que teria acontecido com a missão em Kachebere, desde a primeira década de 1900, pois, com o esforço e coordenação de Irmão Willibrord, a missão produzia e vendia grãos, trigo e amendoim e tabaco (HANNECART, 1991).

Assim, o projeto de instalação ao longo do Lago Niassa tornou-se uma promessa para o desenvolvimento do Vicariato do Tanganyika e deu um sentido de santidade^{152,153}, bravura¹⁵⁴ e coragem¹⁵⁵ aos missionários mártires¹⁵⁶ no Saara e em Rumonge, Buganda.

4.1.5 A formação do Vicariato do Niassa

A estratégia para observamos a tensão nas comunidades e nos vicariatos por meio dos diários foi procurarmos por momentos de nomeações ou aberturas de novos postos. Isso nos ocorreu ao longo das leituras dos diários, pois essas situações geralmente se tornavam momentos críticos para a comunidade. Diante da tentativa do posto de harmonizar suas forças, evitando embates entre si e entre os locais, afóra a carência de tratamentos para as doenças, a saída de um membro em troca de outro dispersava os traços identitários, novamente, para fora da circunscrição, qual seja, para a sensação pessoal de impotência e submissão. Reproduzindo o sistema hierárquico como um princípio regulador da existência do ser missionário, pelo sacramento da ordem (SANCHIS, 2009), a atração positiva das atitudes de obediência — reforçada por cartas do fundador, seus sucessores, superiores dos vicariatos e superiores da comunidade — operava na órbita do vicariato, quando estavam sob o efeito das categorias católicas de heroísmo, segundo a qual a abnegação e a subserviência do missionário aos seus

¹⁵² *Paterna Caritas* (July 25, 1888, cap. 05)

¹⁵³ *Lux Veritatis* (25 de dezembro de 1931)

¹⁵⁴ *Summi Pontificatus* (20 de Outubro de 1939, cap. 64)

¹⁵⁵ *Dall'alto dell'Apostolico Seggio* (October 15, 1890, cap. 12)

¹⁵⁶ *In Africam quisnam* (6 de junho de 1920) - Breves

superiores convergiam para a idealização do projeto missionário, minimizando os conflitos provocados por ordenança regional ou auxílio aos membros de postos ante riscos iminentes (BARTH, 1990; BOURDIEU, 1992). Dialeticamente, o posto sem tal missionário precisava maximizar sua identificação por traços do instituto e minimizar a força da sensação pessoal. Para ilustrar, apresentamos um trecho do livro de Hinfelaar (2007), da série histórica dos Missionários da África, nº8, *Footsteps on the Sands of Time: a life of Bishop Jan van Sambeek*, que retrata o momento em que van Sambeek foi nomeado Vigário Apostólico do Tanganyika, posição que ocupou entre 1937 e 1946:

To leave the country of the Babemba was for van Sambeek a bit like a death sentence but nevertheless he accepted the situation with grace and after a rapid farewell to the mission stations so dear to him, he went to Chilubula and to the minor seminary in Lubushi where on December 28th he finally said goodbye to Bangweolo (p. 47)¹⁵⁷.

Embora fosse para as circunscrições católicas uma posição de prestígio, o processo de identificação do missionário não necessariamente deveria operar na expectativa de ocupar posições superiores, visto que as nomeações e a permanência dependiam de seus superiores e não da escolha dos subalternos. Como demonstrado anteriormente, no caso do Padre Deguerry, que ocupou o cargo de Vigário Geral, de 1886 a 1889, sua saída do instituto por causa de tensões em sua relação com o fundador dissipou o reconhecimento de seus pares como ele sendo um companheiro, mas simplesmente um alguém que não viveu plenamente o chamado de Deus por conveniência pessoal. Enquanto um valor identificatório, esse reconhecimento pelos pares, em momentos similares a este, mobilizava discussões que gradualmente distanciaram Padre Deguerry do grupo, corroborando o significado de Cunha (2010) sobre a cultura com aspas, posto que, para as circunscrições do instituto, os atores religiosos deveriam estar dispostos a fazer o que fosse preciso, *tout a tous*, para expandir o catolicismo, isto é, realizar a vontade de Deus por caminhos misteriosos, mesmo que lhes custasse a morte. Esse era o espaço simbólico do imaginário missionário mantido pelos esquemas do *habitus* católico (BOURDIEU, 1990; 1992). O não cumprimento desse apelo atraía para o missionário sinais como desobediência, individualismo, falta de amor ao ideal missionário ou orgulho; por isso, para recobrar o agrupamento institucional, era necessário supervalorizar ou imantar os traços vinculares à hierocracia: doação de si, salvação das almas

¹⁵⁷ “Deixar o país dos Babemba foi para van Sambeek um pouco como uma sentença de morte mas, no entanto, ele aceitou a situação com graça e depois de uma rápida despedida das missões tão caras a ele, foi para Chilubula e para o seminário menor de Lubushi, onde em 28 de dezembro ele finalmente disse adeus a Bangweolo” (tradução nossa).

africanas, chamado de Deus e Igreja^{158,159,160} verdadeira entre outros (BARTH, 1990; 2003; CUNHA, 2010).

Tomando por base os postos do Vicariato do Niassa, o sacrifício à própria vida era algo comum, tendo em vista o quão insalubre eram as condições da região, somando-se à fragilidade europeia para suportar as doenças comuns, sem medicamentos apropriados. A seguir, arrolamos uma tabela com o ano, nome do missionário, idade e posto em que faleceu (HANNECART, 1991, p. 18), como ilustrado no Quadro 1:

Quadro 1 – O sacrifício em nome da construção do Reino de Deus na África

Ano	Missionário	Idade	Posto missionário
1889	Irmão Chrétien (Christina Herman)	36	Alto mar
1895	Padre Achille van Oost	36	Mambwe
1897	Irmão Antoon Herkuylen	30	Kayambi
1897	Padre Cornelius Goetstouwers	30	Kayambi
1898	Padre Julien Delamarche	31	Kipili
1903	Padre François Monnerye	30	Chibote
1903	Padre Gerges Guyard	30	Kachebere
1906	Padre Louis Dequeker	30	Kachebere
1907	Padre Jean-Baptiste Tellegen	30	Mua
1909	Padre Emile Estèvenon	26	Likumi
1910	Padre Louis Molinier	38	Lukwe
1911	Irmão Optat (Louis Pelet)	44	Chillubula

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de informações dos diários e de Hannecart (1991).

A idade média de falecimento era de 33 anos, provocando um sentido de perenidade da vida missionária, o qual necessitava ser deslocado para as categorias religiosas de sacrifício para a santificação de suas almas e as dos africanos. Aparentemente, o número não parece significativo, salvo a idade com que morreram, mas ao ler os diários detectamos ser rotineiro os missionários serem infectados por males tropicais que os debilitavam. Ademais, a cada episódio de malária, era possível ocorrer outra morte. Dinamicamente, essa tensão — aparentemente aliviada pelo apreço do instituto à morte santificada — pode ter gerado uma

¹⁵⁸ *Ad Catholici Sacerdotii* (20 de dezembro de 1935, cap. 26)

¹⁵⁹ *Maximum illud* (30 de novembro de 1919, inciso 7)

¹⁶⁰ *Divini Redemptoris* (19 de março de 1937, cap. 70)

intensificação da fé mais do que um apreço à formalidade ritual, religião. Lavigerie (1927), em suas cartas aos Membros dos Conselhos¹⁶¹, em 1878, e depois ao Vigário Geral, Padre Birroux, em 1883¹⁶² e 1883¹⁶³, queixava-se quanto às mudanças das ações católicas, que a seu ver, eram manifestações negativas por parte de seus missionários.

[...] os atores lutam por manter definições de situação convencionais nos encontros sociais, através da percepção seletiva, do tato e de sanções, além da dificuldade de encontrarem outras codificações mais adequadas para a experiência. A revisão só ocorre nos casos em que as categorizações se mostram grosseiramente inadequadas — e não apenas porque são não-verdadeiras em algum sentido objetivo, mas porque agir em termos dessas categorias não traz nenhuma recompensa no domínio em que o ator torna essa categorização relevante. [...]. (BARTH, 2000, p. 55-56).

Lavigerie, insistindo no clericalismo, apontou que era um contrassenso católico, um pecado inaceitável por parte de seus missionários, ter hábitos como o de fumar, beber bebidas alcoólicas, caçar, não seguir os rituais em todo seu formalismo e não se trajar como um padre católico, obrigando-os a usar a douillette (manto eclesiástico), gandourra (túnica) e chéchia (tarbuche)¹⁶⁴ — paramentas próprias para o Maghreb mas não para África Meridional — ver Foto 7. Porém, mesmo o Conselho Superior dos Missionários da África não apregou essa questão, deixando Lavigerie irritado pelo descaso quanto a demonstração exterior, paramentas, católica aos gentios.

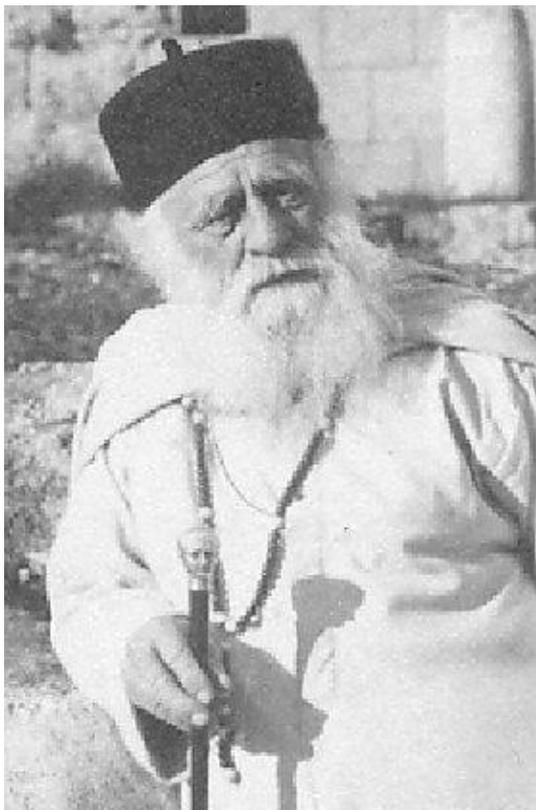
¹⁶¹ Carta 31 aos Membros do Conselho, fev/1878, p. 73.

¹⁶² Carta 65 a Birroux, Vigário Geral, 20/out/1883, p. 252.

¹⁶³ Carta 66, a Birroux, Vigário Geral, 10/nov/1883, p. 252-253.

¹⁶⁴ Carta 68 à Birroux, Vigário Geral, 4/dez/1883, p. 256-257.

Foto 7 – Paramentas dos Missionários da África



Fonte: AFRICANMISSION, p. 22.

A partir dos superiores gerais que tiveram a experiência dos postos missionários, no embate com as dificuldades do interior africano — Léon Livinhac foi o primeiro —, essa formalidade ritual, clericalismo, deixou de ser um traço imprescindível ao catolicismo missionário. Como diz Pierre Sanchis (2009):

O 'catolicismo', por sua vez — privilegiadamente na sua realização eclesiástica epônima — seria a estrutura organizacional que, mais que outras no interior do cristianismo, tentando ultrapassar essa oposição, pretende articular as duas pontas: uma 'religião' vivenciadas pela 'fé', uma 'fé' que existe em forma de 'religião' (p. 189).

Essa dinâmica entre religião e fé deve ser lida pelo sentido de sacrifício do incansável missionário, indo a pé de posto a posto. A atitude de descuido com a saúde, em nome da construção do reino de Deus, era sinônimo de bem maior para a salvação das almas africanas. Hinfelaar (2004) descreve que Padre Georges Guyard descuidara de uma gripe, em 1903, quando estava tentando finalizar as primeiras construções entre os Angoni, em Kacebere. Em

pouco tempo, a gripe evoluiu para pneumonia, levando o missionário a óbito. Assim teria escrito Padre Guillemé em seu diário sobre o jovem missionário:

He never complained, Always holding this fatigue, his privation, his sacrifices as of no account. He was ready to go out day and night for the salvation of the souls. He had won the admiration of the Administration by sopping an epidemic of smallpox. With his training as a physician he assisted the residing Europeans. His sacrifice is the cement with which God built his Church. (apud HINFELAAR, 2004, p. 50).

Em um contexto similar, depois de alguns dias sofrendo de febre devido à *black fever* ou *blackwater fever*¹⁶⁵ e mesmo após injeções de morfina por Padre Foulon, a comunidade da missão de Kayambi, em fevereiro de 1903, vê a necessidade de ministrar a extrema unção ao Padre Monneraye, avisando-o de sua condição crítica.

11th: After supper, we thought it wiser to warn Fr Monneraye that his condition was critical, and he was fully conscious when we gave him the last sacraments. Soon afterwards, the Father sank into partial unconsciousness, but without the usual death pangs that wreck the frame of those that are slowly dying. He slipped effortlessly and painlessly into death. We had almost the tangible feeling that God was waiting for him to give him the reward for the sacrifice he had made of his life. We are convinced he will continue to work for Santa Maria and achieve much more than he was able to for the short time he was with us here.

O diarista diz que Padre Monneraye apareceu na missão no dia 24 de agosto de 1902 quando eles estavam aguardando o Irmão Gabriel. A missão de Santa Maria de Kalungwishi havia sido fundada em 15 de agosto de 1900 e durou apenas até dezembro de 1903. Um dos embates do posto era com o chefe Luali, que protestava ao Sr. Johnston, administrador da BSAC, contra os clérigos estarem subtraindo o número de seus súditos. Nesse ambiente de expectativa quanto à aceitação dos nativos, o receio com a proximidade dos reformistas a oeste em Kazembe, Padre Monneraye foi de pouco auxílio em vida: seis meses na missão. Porém, operando pela doutrina católica, o diarista asseverou o padre continuar sua missão junto ao criador, como recompensa por sua vida de imolação. Um dado importante era o ciclo

¹⁶⁵ As doenças mais comuns eram varíola e malária, tendo como tratamento quinino, morfina e penicilina. Nos diários encontramos *blackwater fever*, que corresponde ao seu estágio avançado, em que o paciente urinava escuro, devido à hemólise provocada pelo rompimento dos glóbulos vermelhos no sangue até a morte por insuficiência renal. Nesse estágio da doença pouco se poderia fazer, além de amenizar a febre ou o mal estar, e rezar. É bem provável que, no final de 1894, as doenças tropicais eram tão estranhas aos missionários que, pela necessidade de percorrer dias a pé até as *outstations* e a outros postos, eles não entendessem os sintomas, acreditando se tratar somente de exaustão física. Por isso, pela infecção estar em um estágio avançado e faltar tratamento adequado, eles apresentavam uma saúde debilitada (KAYAMBI, 31/08/1894).

sazonal: o período de chuvas ia de outubro até meados de janeiro, causando a proliferação da mosca *Anopheles*, hospedeiro do vírus da malária. Na semana seguinte à morte de Padre Monneraye, foi a vez de Padre Foulon e, em seguida, Padre Salelles contraírem *blackwater fever*, mas ambos apresentaram uma rápida recuperação¹⁶⁶.

Para cobrir a região, de posto a posto, o missionário geralmente necessitava ir a pé ou, se possível, em botes, levando, entre um posto e uma *outstation*, dois dias de ida e volta¹⁶⁷. Outra forma era a machila, em que o missionário era carregado em uma rede, levado por dois carregadores. No caso do deslocamento de um companheiro doente, era a forma de poupá-lo um pouco. Porém eles preferiam caminhar. A tração por animal parecia ser mais comum na Niassalândia, onde o gado era criado, já que no norte, em função da doença do sono, próxima aos pântanos e no platô, seu manejo era muito difícil. Não podemos esquecer que os Babemba praticavam a razia nas colheitas e no gado de seus vizinhos, sem se interessar pelo desenvolvimento de uma produção própria. Os missionários ficaram um pouco mais aliviados quando adquiriram bicicletas, o instrumento de evangelização da África Equatorial, principalmente em regiões onde haviam sido construídas estradas ou as caravanas estabeleceram suas rotas. Para ilustrar essas dificuldades do início do Vicariato, reproduziremos uma descrição dada pelo Irmão Lucien (Louis Murrer) ao Padre Guillemé, sobre sua viagem saindo de Chilubula, entre o Lago Mwero e o Lago Tanganyika, próximo a Kasama, até seu novo posto em Ciwamba, a leste de Kachebere, em 1 de abril de 1903, que durou 21 dias.

[...] They set off in the early morning at 6.00 o'clock. They had already said Mass by then, and had had a light 'French' breakfast. In order not to be soaked by the morning dew, they wore canvas aprons. When they were tired they would get into a hammock for half an hour, but it was not their custom to be carried most of the journey. Around noon they set up camp, got the tent into position and prepared lunch. Sometimes they had green maize or sweet potatoes, but more often it was rice. Dried beans or game meat or fish would usually be the relish. Then they used to take a siesta on their camp-beds, and at about 3 o'clock they did their spiritual reading. The other spiritual exercises, i.e., examination of conscience, meditation and rosary had already been done as they travelled in the morning hours. When the sun was going down, they would go for a walk, or go fishing, or just explore the surroundings. They then had a cup of tea and a light supper, often simply

¹⁶⁶ Observamos quando estávamos nos EUA que os missionários que haviam passado mais tempo na África tinham uma saúde mais frágil em comparação aos que permaneceram na Europa ou nos EUA. Em dezembro de 1994, contraímos malária em visita a uma missão em que residiam vários missionários ativos e alguns aposentados. A grande maioria apresentava o mesmo sinal de fragilidade.

¹⁶⁷ No posto em Lubwe, às margens do Lago Bangweolo, o diarista escreve que Padre Dehuisseire iria fazer o *tour* entre as *outstaions* de Kasoma, Mibenge, Mwanda, Chitente, Kala, Kabanika, Musendeka, Chama e Mpanga retornando apenas depois de oito dias (LUBWE, 4/01/1915).

warning up the leftovers from noon. Then they would have a game of cards, and they gambled for matches. It was imperative that they went to bed early for they had to get up at 4.30 a.m. the following morning. (apud HANNECART, 1991, p. 15-16).

Essa era a vida missionária, até a primeira década de 1900, que empolgava os jovens e atraía-os para dentro das circunscrições: as longas caminhadas, a escassez de comida, as orações ou os exercícios espirituais como a arma do missionário (LAVIGERIE, 1927), a sesta que acompanharia a vida missionária para repor as energias, a exploração de regiões quase desertas com pesca e caça — como transposição da vida rural ocidental — e o convívio comunitário (HINFELAAR, 2004; 2007; SHORTER, 2006; 2007). Uma descrição que era comum em suas viagens, porém revestida de um espírito aventureiro, explorador, sem a descrição de alucinações que poderiam acompanhar os episódios anuais de malária, sem as disputas com os nativos ou outros cristãos, sem o horror da escravidão ou da relação de subalternos no colonialismo, nem as tensões entre os companheiros e os desmandos dos superiores; com esses últimos elementos, a vida missionária na África seria refratária ao anseio heroico do jovem católico.

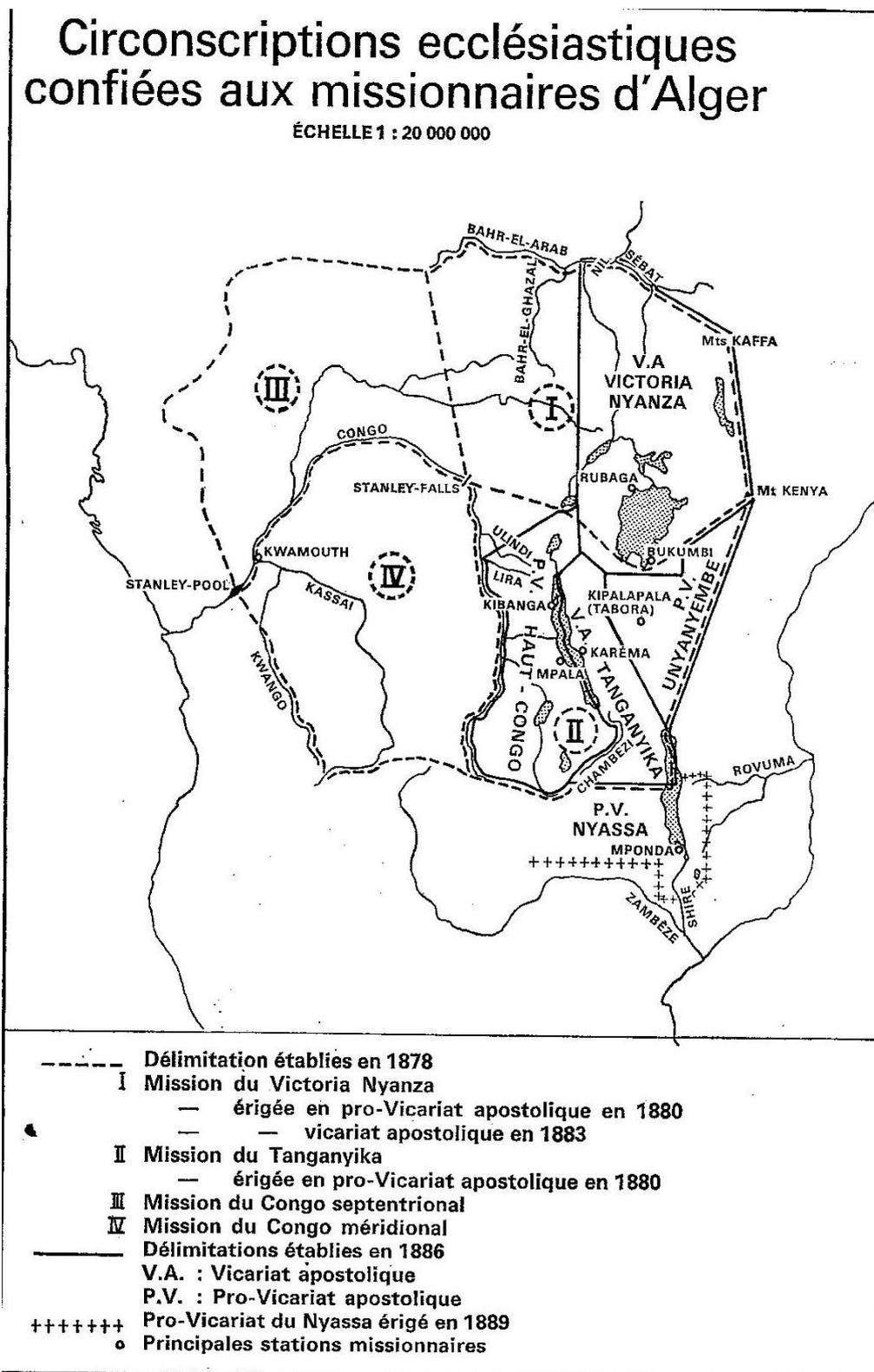
4.1.5.1 Circunscrições e atores

Para tornar o ambiente católico, além dos nomes atribuídos às missões e dos padres vestidos de branco sem saber falar inglês, mas Chibemba, era necessário que os representantes do vicariato reproduzissem a Igreja concreta (SANCHIS, 2009): implantar a circunscrição do Vicariato acima das missões e com eles desenvolver o nascimento das agremiações católicas. Quatro missionários foram capazes de catalisar as comunidades missionárias e, por elas, exercer a autoridade sobre os fiéis católicos: os bispos franceses Padre Adolphe Lechaptois (1852-1917), Joseph Dupont (1850-1930), Mathurin Guillemé (1859-1942) e o bispo holandês Jan van Sambeek (1886-1966). Por conta dos eventos no vicariato, os dois primeiros pertencem ao período exploratório, e os dois últimos ao expansionista. Nos diários e nas narrativas documentais e biográficas sobre esses missionários, como também de outras autoridades eclesiásticas, antes do nome é empregada sua posição mais elevada. Era costume, nos diários, tratá-los apenas pela posição, bispo ou monsenhor, sem mencionar seu sobrenome (HANNECART, 1991; HINFELAAR, 2006). Nesse sentido, a cultura eclesiástica poderá evidenciar os significados que essas centralidades atribuíram a determinados traços, a eleição de saberes conforme a posição lhe permitia e de que maneira, dinamicamente, subalternos do

vicariato e superiores da Maison-Cairrée resistiam ou não à assimilação de novas posturas na órbita católica (cf. BARTH, 2000) — ver a divisão feita no Mapa 8.

Compreendemos que o poder dessas centralidades gerava contrastes na pastoral missionária, promovendo situações de discussões, elusões e queixas entre os companheiros ou enviadas ao quartel-general, em Argel, o que nos faz observar a validade do conceito de cultura com aspas como um instrumento de interpretação de eventos reflexivos a respeito das tensões internas aos vicariatos para selecionar quais traços representavam circunstancialmente a identidade coletiva, assegurando melhor o pacto católico (OLIVEIRA, 2006; CUNHA, 2010).

Mapa 10 - Circunscrições eclesiásticas de Lavigerie



Fonte: RENAULT, 1971a.

4.1.5.1.1 Mgr. Adolphe Lechaptois

Foto 8 – Mgr. Lechaptois do Vicariato do Tanganyika



Fonte: SHORTER, 2006, p. 99.

O primeiro, Mgr. Lechaptois, foi escolhido pelo Cardeal Lavignerie, em 1891, para assumir o Vicariato Apostólico do Tanganyika, criado em 1886, que teve como antecessores os bispos Jean-Baptiste Charbonnier (1842-1888), por sete meses, e Léonce Bridoux (1852-1890), dois anos. O Mgr. Lechaptois, a seu turno, atuou nessa posição durante vinte e oito anos. Conviveu com o fechamento de missões no Shiré, devido aos confrontos entre portugueses e ingleses, e em Mambwe, por conta da disputa entre alemães e ingleses. O Vicariato correspondia a aproximadamente a 15.540 km². Como vigário apostólico, ele também era o administrador de Niassa, ao mesmo tempo em que fazia visitas no Vicariato do Alto Congo, do outro lado do seu posto em Karema, Lago Tanganyika, quando se desenrolavam as revoltas árabes contra o fim da escravidão. Para tornar a presença permanente, aplicava a seguinte estrutura: os postos deveriam estar organizados em uma grade compacta a cada 92 km entre si. Cada missão teria uma rede de dez a quinze *outstations*, com capelas-escolas dirigidas por um catequista. Com essa estratégia de abrangência católica, até 1914, segundo Shorter (2006), havia 10.000 católicos batizados, e metade destes catecúmenos preparava-se para a primeira eucaristia. O Mgr. Lechaptois acompanhou a chegada das Irmãs Brancas (Missionary Sisters of Our Lady of Africa – MSOLA, Irmãs Missionárias de Nossa Senhora da África), instituto também fundado pelo

Cardeal Lavigerie, em 1899. Provavelmente ponderando os benefícios trazidos ao catolicismo pela presença das irmãs, o bispo empenhou-se em fundar um instituto feminino diocesano, que ficou conhecido como Irmãs de Maria Rainha da África — aprovado por Roma em 1949 —, para auxiliar as missionárias na expansão. Entre 1895 a 1901, o Mgr. Lechaptois fundou mais cinco postos no Vicariato: Zimba, Mkulwe, Utinta, Kala e Galula (SHORTER, 2006). Esse instituto se tornava, juntamente com o seminário em Karema e o centro de formação de catequistas-professores¹⁶⁸, a intermediação entre o catolicismo e a vida africana: aceitação por parte dos familiares e a formação de autoridades africanas via cristianismo para alimentar a inculcação católica com compreensão local (cf. HANNECART, 1991; HINFELAAR, 2004). Mgr. Lechaptois foi descrito por Shorter com atributos de grande zelo, bondade com seus subalternos e simplicidade. A preocupação do bispo com o clero local o fez fundar, contando com o apoio de irmãs, o seminário em Utinta, iniciado com dois candidatos em Filosofia, em 1911, que continuaram seus estudos de Teologia no Vicariato do Alto Congo em 1913. Porém, por conta da I Grande Guerra Mundial, os dois foram ordenados padres em 1923, pelas mãos do próprio Mgr. Lechaptois, que havia sido enviado para esse último vicariato (GRAY; BIRMINGHAM, 1970; ROBERTS, 1973; OSTERHAMMEL, 2005).

4.1.5.1.2 Mgr. Joseph Dupont, *Moto-moto*

O Padre Joseph Dupont apareceu, acompanhado por mais dois missionários — Padre Schynse e Padre Merlon — em abril de 1885, na tentativa de Charles Lavigerie reforçar a força centrípeta do vicariato do Congo. Dessa vez a missão ocorreu pelo Oceano Atlântico, e os missionários adentram o continente pelo rio Congo, rumando para o posto de Nossa Senhora de Boungana, em Wwamouth, às margens do rio Kasaai. Porém, por uma supressão da *Propaganda Fide*, em função de um acordo que o Cardeal Lavigerie fizera com o instituto dos Padres do Espírito Santo, sem a devida autorização hierárquica, foi concedido a este instituto a parte do território do Congo onde Dupont e seus dois companheiros estavam.

¹⁶⁸ Segundo Shorter (2006), este centro foi iniciado em Mambwe, depois foi para Utinta às margens do Lago Tanganyika, Karema, até que finalmente entre os anos de 1912-1913 fosse para Zimba.

Foto 9 – Mgr. Dupont do Vicariato do Niassa



Fonte: MAFROME, 2010.

Os missionários de Lavigerie foram obrigados a deixar a região e retornar para França em 1887. Lá, Padre Dupont permaneceu lecionando, longe das missões. Porém, em 1891, sob sua liderança, foi agrupada a décima caravana em direção à África Central. Os missionários chegaram a Zanzibar em 30 de junho de 1891. Após sete meses de uma viagem com vários percalços, chegou Padre Joseph Dupont na sede do Vicariato do Tanganyika, em Karema, em 14 de fevereiro de 1892. O superior, Mgr. Lechaptois, encontrava alguém para auxiliá-lo no vasto território sob sua responsabilidade: o equivalente a 776.996 km². Outrossim, o Cardeal Ledochowski, prefeito da *Propaganda Fide*, responsável por sua direção, pressionava o Bispo do Tanganyika para que assumisse a região do norte da Zâmbia, tendo em vista os rumores dos missionários em Mambwe e das autoridades britânicas da BSAC a respeito dos ataques dos Babemba (PINEAU, 1937; SHORTER, 2006; BOAHEN, 2010). Com uma força considerável, e vencendo as incursões britânicas, o exército alemão minara a resistência Bemba. As informações eram distribuídas aos missionários, a partir da centralidade do vicariato, como nos relata o diarista, a respeito da derrota dos Babemba pelo general alemão Herman von Wissmann¹⁶⁹ (1853-1905) em Ufipa (ROBERTS, 1973):

¹⁶⁹ Comandante alemão responsável por romper com várias resistências na África Central e na Costa Leste (MWANZI, 2010).

18 July 1893. Bishop Lechaptois, who saw H. Wissmann at Kituta, informs us of the defeat of the Wabemba. It is providential, and we must thank the good God for it, that the Wabemba did not come to Mambwe. They were, people say, more than three thousand, and what could we do with our miserable 20 guns? H. Wissmann has killed at least 20 men. The moral impact was considerable. (MPONDA-MAMBWE 1891-1895, p. 41)[grifo do autor].

Estrategicamente, o chefe Bemba Makasa, próximo à fronteira, convidou os missionários para seu território. Assim, o conselho dos missionários decidiu fechar Mambwe e enviar Padre Dupont para lá. Em Tanganyika, o jeito militar do clérigo, que havia servido o exército francês antes de entrar para os Missionários da África, rendeu-lhe o apelido de *Motomoto*, homem de fogo.

Por outro lado, seria uma oportunidade de retirar os missionários de uma região que não prosperaria no assentamento do catolicismo. Esse foi outra lição aprendida: onde havia a predominância de interesses comerciais, pela presença contínua de comerciantes, árabes e europeus, a religião não seria um atrativo aos nativos:

27 April 1893. Mr. Bainbridge¹⁷⁰ is passing through with a caravan of ivory. I (sic) carries 4000 pounds and says that he left 10,000 at Kituta. This ivory comes from Ujiji. It is unfortunate that our mission is situated at the crossroad of caravans. Beside the corruption that always results from the coming and going of so many travelers, beside the bad example of the lack of interest in religion of the Whites (these gentlemen worship only Mammon), it is impossible to follow a course of religious instruction to the natives. They are naturally inclined to travel and they now find an easy way of life, earning much and spending little indeed a *mpagazi* (hired-hand) is always pilfering. (MPONDA-MAMBWE, 1891-1895, p. 37)[grifo do autor].

Poucos dias depois, o diarista reforça:

1 May 1893. During night a lion tried to come into our place. The donkeys saved it. At 5 am the lion was still roaming around not far from the *boma*. This morning at 7 am, earth tremor. Six men belonging to the English are recruiting men for a caravan. Today, early nobody at prayer. All these people roaming around come neither to instruction nor prayer. (MPONDA-MAMBWE, 1891-1895, p. 37) [grifo do autor].

Comparação intrigante que o diarista faz entre os perigos da presença do leão e dos ingleses em busca de carregadores: ambos estariam rugindo, isto é, desviando a preocupação

¹⁷⁰ Oficial da BSAC em Kalungwishi, próximo ao Lago Mwero.

das verdadeiras coisas divinas (SANCHIS, 2009). A passagem de caravanas e os recrutamentos dos nativos para compor as caravanas eram descritos durante o tempo em que a missão permaneceu em Mambwe. Para a tristeza dos missionários, apenas os que estavam morrendo aceitaram a verdadeira religião, um passo em direção à verdade.

Em setembro do ano seguinte, a varíola apareceu em Mambwe. Embora sem saber se seria efetivo o método de inoculação aplicado com a vacina para varíola de gado (*cowpox*), Padre van Oost, superior do posto, vacinou todas as crianças do orfanato: “4 September 1894. One of the children in the orphanage has confluent smallpox and appears to be in danger of death. We baptize him and name him Francisco.” (MPONDA-MAMBWE, 1891-1895, p. 64)[grifo do autor]. Nove dias depois, Francisco morreu e eles agradeciam a Deus por tê-lo batizado antes.

Após várias tentativas do Padre van Oost, intermediada pelo subchefe Bemba Makasa de adentrar a Bembalândia, Chitimukulu Sampa considerava ser um risco a seu domínio a submissão aos britânicos, como também prejudicaria seu comércio de escravos com árabes, devido à campanha antiescravagista dos europeus na região (MPONDA-MAMBWE, 1891-1895, 23/02/1895; ROBERTS, 1973).

Em 18 de maio chega uma carta do Mgr. Lechaptois, enviando as condolências pela morte do padre superior, Padre van Oost, em função da malária, anunciando a chegada de Padre Dupont como superior da missão, posto que, em abril, o Chitimukulu já havia dado sinais para permitir que os Missionários da África se instalassem na fronteira de seu território. Padre Dupont implementaria a catolicização dos africanos da Bembalândia e da Niassalândia, isto é, reforçaria um dos traços distintivos que, associado aos primeiros textos em Chibemba, destacaria a identidade católica dos Missionários da África dentre os outros institutos.

Provavelmente por seu caráter autoritário e impulsivo, Padre Dupont foi enviado para conciliar com o espírito guerreiro dos Babemba (HINFELAAR, 2007). Em 31 de maio de 1895, ele chega a Mambwe e lá conquista a admiração dos Babemba, por desafiar a proibição de entrada de brancos em seu território, ordenada pelo Chitimukulu Sampa Kapalakasha aos seus subchefes, além de convocar os chefes Mambwe quando havia suspeita de os Babemba os atacarem.

Depois de várias negociações entre Makasa com Chitimukulu, e do Sr. Palmer, da ALC, em Mwenzo, enviando presentes ao Chitimukulu para permitir-lhe entrar, tudo com resultado negativo, pois o chefe não queria a presença de *bazungu* em seu território, foi Mgr. Dupont quem desafiou a proibição e abriu o caminho para os britânicos:

21 July 1895. [...] But ignoring the threats of the Wabemba and unaware of the plans of the English, we boldly stepped in. everyone is very surprise and now the Wabemba openly say, ‘We wanted to frighten the Whites of Mambwe, prevent them from coming and attract Pama (Palmer), but Pama got afraid, while Bwana Tanganyika [Mgr. Dupont] did not fear anyone. He is the strongest, he is the best.’ And the tall Chilundumene to add, ‘How often was I sent to Mambwe to frighten them. But I could not prevent them from coming.’ Palmer himself had told us several times that we would do well to go into the Bemba country. Possibly he was hiding his game, thinking that we would never dare do what everyone thought to be dangerous. (KAYAMBI, 1895-1899, p. 8)¹⁷¹.

O diarista enfatiza os poderes do líder católico que superava o temor dos ingleses e até do Chitimukulu. A descrição era reflexiva à circunscrição, isto é, não se engrandecia somente Mgr. Dupont, mas a instituição, o modelo missionário que se arrisca para salvar as almas pagãs. Em 1897, Mgr. Lechaptois consagrou-o bispo de Niassa. Com *Moto-moto*, o Grande Fogo, o Vicariato de Niassa começou a abrir várias missões, com preferência nos territórios de influência Babemba, como mostra a Tabela 2.

Tabela 2 - Fundações eclesiásticas na Bembalândia do Mgr. Dupont

Posto	Nome Eclesiástico	Ano
Kayambi	Notre-Dame des Anges	1895 - 1911
Chilubula	Notre-Dame du Bon Secours	1899
Kaliminwa/ Kapatu	Saint Leon	1898; 1906
Lwitikila/Chilonga	Notre-Dame de Lourdes	1899
Kalungwishi/Bangweolo/ ¹⁷² Chilubi	Santa Maria	1900-1903; 1904

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos diários dos postos e dos *Rapports Annuels*.

Como aponta Vasquez (2007), fazia parte da normativa católica renomear os locais e as pessoas, segundo um nome de santo, ou cristão, para assim ser identificado, como estamos apresentando pelos mapas do instituto. Essa atividade missionária no norte fazia com que a população passasse a se instalar em torno dos postos. Já que era necessária a autorização da

¹⁷¹ Os missionários se estabeleceram em Kayambi, segundo a primeira entrada deste diário, em 08 de julho de 1895. Nesse sentido, os diários de Mponda-Mambwe e Kayambi se interpõem, complementando as informações, haja vista a permanência de Padre Guille até o dia 22 de julho, quando com 100 homens levou as últimas coisas da missão, enquanto os demais estavam em Kayambi.

¹⁷² Em 1903 o posto de Kalungwishi é fechado e transferido para Bangweolo, depois em 1904 retorna para Kalungwishi até finalmente se instalar em Chilubi. (essa nota está em fonte e número diferente do normal)

administração da BSAC para abrir postos, em locais onde não havia missionários cristãos reformistas instalados, ou os chefes preferiam certa distância de seu vilarejo e o que começou a acontecer foi o aparecimento de pequenas mobilizações, de súditos de chefes para fâmulos dos missionários. Um exemplo desse processo pode ser encontrado nos diários de Kalungwishi, de 1900 a 1903, em que o chefe Luali reclamava constantemente à administração contra o posto, por atrair seus súditos sem sua ordem.

O desbravamento missionário era definido pelos sentimentos de esperança (durante a viagem), incerteza (quanto à instalação) e agonia (pela resistência local em trabalhar na construção de casas ou hortas, quanto mais no atendimento às instruções religiosas). O envio aos novos postos seguia as investidas feitas pelo próprio monsenhor, como de superiores dos postos em busca de população para evangelizar. Tentando expandir em todas as direções, Mgr. Dupont enviava seus missionários para explorar as fronteiras com os Babisa, ao sul de Chilonga. Pela que consta na introdução do Diário deste posto, parece que a iniciativa de enviar missionários para lá era decorrente de rumores, e não algo concreto. Às vezes, a acolhida da população era melhor que o esperado. Obedecendo à determinação do Mgr. Dupont, três missionários foram enviados para o extremo sul do domínio Bemba: Padre Molinier saindo de Kayambi, o jovem missionário Padre Foulon e Padre Guillemé, para auxiliá-los até alcançarem o local; depois viria Irmão Jacques, ao terminar a construção da igreja em Chilubula. Assim iniciaram a caminhada: “May God guide our steps and lead us to people ready to welcome the message of peace we are bringing to them.” (CHILONGA, 14/09/1899). Porém, em busca de um novo posto, e reticentes ao anseio das populações os acolherem, sem muita expectativa, escreve o diarista de Chilonga, em setembro de 1899:

23rd When we got up this morning, we realized we left Kilubula ten days ago, and we are still on the road to our final destination. We asked ourselves whether we would reach it today. It was certainly to be the last, if we find enough people at Luchembe’s place to justify a foundation. If there was nobody, where were we to go to find our next field of apostolate? *Since we left Kilubula, we have not met more than 300 people at all.*

Em seguida, no mesmo dia, eles renovaram suas esperanças pela quantidade de moradores no vilarejo e o bom acolhimento do chefe Luchembe. Continua o diarista, na mesma entrada do diário:

Around 08.00 hours, however, our hope to see large crowds of people turns into almost a certitude as we walk around the former residence of Luchembe. There appear lots of people from all over the place, and we are grateful to God, we have apparently come to the end of our journey. Chief Luchembe comes to meet us one kilometer from his new residence. Crowds of people have swarmed up the scores of big anthills that border the path to the village and greet us boisterously. [...]. When he [the chief] sees that we have settled down, the Chief comes to pay us his first official visit. He is a young man roughly 25 years old, the eldest son of Mwandashi, Mwamba's first wife. He is taller than average, and he wears the features that are typical of the Bena Ngandu of the royal family. We must always bear in mind that Bena Ngandu are strangers who have come to hold sway over the land peopled by the BaBemba and others.

Nesse mesmo dia é descrita a chegada de Kapopo, filho do chefe Bemba Makasa, que havia estudado na escola dos missionários em Chilubula. A intimidade demonstrada entre Kapopo e os missionários demonstrava um apreço mútuo entre missionários e o clã dominante Bemba, *Bena Dandu*. O Mgr. Dupont conseguiu se aproximar de Makasa, na fronteira com Mambwe, depois com o Chitimukulu Sampa e agora o novo Chitimukulu Mwamba. Uma das estratégias foi socorrer os chefes quando eles estavam doentes, a ponto de ser visto com poderes curandeiros pelos Babemba. No dia da morte de Sampa, em 20 de maio de 1896, em Chilubula, a capital Bemba, o Monsenhor foi chamado e, segundo conta a história dos missionários, o grande chefe havia pedido para Mgr. Dupont deter o massacre que seguiria após sua morte, já que a tradição dava oportunidade aos outros chefes, possíveis sucessores, de matarem sua corte (PINEAU, 1937; ROBERTS, 1973; OGOT, 1990; OGER, 1991; HINFELAAR, 2004; SHORTER, 2006). Assim, o evento da morte do Chitimukulu é retratado nos diários de Kayambi, na respectiva data:

The old Sunsu is here with some of the village elders, sent by Makasa with an important message, Chitimukulu is dead. A great event, which means the massacre of all the people of his suite, except the members of his family. Any Bemba who sees them puts them to death. Consequently all the people who were close to the chief fled in a hurry and went to Ikawa.

Chitimukulu, though dead, will be served for a full year, as if he were alive. They bring food and drinks to find and receive his orders. Then he will be buried and his successor will be installed.

The successor is named by the main chiefs in the country. To our great surprise, Makasa states positively that Chitimukulu was discontented with his sons-in-law and is said to have the intention to make over his kingdom to us.

Vale lembrar que Chitimukulu Sampa havia sido, nas palavras dos missionários, um tirano que comandava seu território com brutalidade, justificando, a seu turno, a matança esperada. A confiança de Sampa no Mgr. Dupont teria chegado ao ponto de indicá-lo a seus subchefes para a governança dos Babemba, com o testemunho de vários outros chefes — posição que Dupont dizia não querer para si (BISHOP DUPONT'S PRIVATE ARCHIVE, s/d). Nesse sentido, não apenas Kapopo gravitava ao redor dos missionários católicos, mas o clã dominante *per se* era grato à assistência do bispo.

Porém, no decorrer de um mês depois de chegarem a Kibwa, Padre Molinier e Padre Foulon escrevem uma carta dizendo que a situação deles era crítica, como relata o diarista de Chilubula, em outubro de 1899:

23rd. A letter from Fr Molinier and Fr Foulon, dated from a place called Kibwa, certainly where the two Fathers have chosen to stay for the time being. They seem to have a hard time of it. They have no supply of any kind any more and they cannot find workers to proceed with the construction of their residence. They sound rather down at the mouth. We pray that their Angels may comfort them! We are doing our best to come to their assistance with the poor resources at our disposal.

Com *Moto-moto*, o Vicariato de Niassa começou a abrir várias missões, mas apenas na Bembalândia. Em 1897, o Mgr. Lechaptois consagrou-o bispo de Niassa. Dois anos depois, por conta de seu estado de saúde precária, Dupont precisou regressar à França e deixou Padre Mathurin Guillemé responsável pelo vicariato. Quando retornou em 1904, os Babemba haviam se dispersado sob o efeito da Carta Régia britânica, para se prevenirem de futuros levantes. Contrariando a perspectiva de seus missionários, que acreditavam estar no território dos Senga e Angoni o futuro do vicariato, o ímpeto do Mgr. Dupont fê-lo abrir uma escola de catequista em Chilubula, mesmo com o orçamento do vicariato muito baixo. Esse poder, sem um consentimento mínimo de seus subalternos na forma de reconhecimento, e provavelmente forçado sobre eles por certo período, instaurou um clima de insatisfação (HANNECART, 1991). Estando os postos distantes uns dos outros, os missionários nos postos tiveram tempo e espaço para manterem uma atitude refratária àquilo que era feito ou pedido pelo bispo. Em função das dificuldades constantes — doenças, fome, cansaço das longas viagens, mortes de companheiros e poucas notícias externas —, Dupont pode ter se tornado o bode expiatório do vicariato, isto é, catalisando para sua posição e postura as tensões dos diferentes postos do vicariato.

Embora a atitude de obediência seja um dos traços identitários dos missionários, há indícios de que os subalternos do Mgr. Dupont começaram uma campanha de reclamações contra o bispo diretamente ao Superior Geral, Léon Livinhac (cf. SHORTER, 2006). Esse mecanismo de romper a ordenança de Mgr. Dupont, silenciosamente, deixava os superiores na Maison-Cairrée preocupados com o efeito desse conflito, que seria prejudicar a operacionalização das ações católicas, já que a identificação com os traços da hierocracia estava sendo minada nos postos (BARTH, 2000).

Outro elemento contra Dupont foi o embate entre ele e o agente da BSAC, McKinnon, gerado por consequência da sucessão do Chitimukulu Sampa. O bispo alegava ter sido apontado pelo próprio Chitimukulu como seu sucessor, tendo em mãos uma carta com a assinatura de várias testemunhas. Porém, mesmo afirmando não ser do seu agrado essa posição, McKinnon via no clérigo um entrave para o domínio pleno da BSAC, enviando cartas ao governador para que fossem tomadas providências contra Dupont.

A posição que o Mgr. Dupont se colocava confrontava a sucessão tradicional dos Babemba e a autoridade colonial frente a esta população, já que o missionário havia conseguido apaziguar a fúria dos Babemba contra a administração colonial (PINEAU, 1937; OGOT, 1990; OGER, 1991; SHORTER, 2006).

‘I beg to enclose a copy of a letter sent by Bishop Dupont to Mr. A. Law, the letter speaks for itself and I consider almost amounts to high treason, so I trust you will write to the Bishop very strongly on the matter, in fact, after such a letter you should remove him from Mwamba’s, it would save a great deal of trouble, because, believe me, if there is ever any trouble over here, it will be cause by the French Fathers. The Bishop may have a letter from Major Forbes granting him permission to build, a fact I am inclined to doubt now the Bishop has proved himself so inconsistent and untrustworthy, but in any case he should have applied to you, seeing Major Forbes has resigned. I trust you will approve the propositions I submitted to you in my last letter for dealing with the Awemba¹⁷³, if you do the Bishop will very soon understand his position’ (GOVERNMENT ARCHIVES, SALISBURY, LO 1/1/9 2703 apud REA, 1964, p. 15, grifo do autor)¹⁷⁴.

¹⁷³ Termo estrangeiro equivocado para designar a população Bemba, Babemba, utilizado antes do conhecimento das línguas locais.

¹⁷⁴ “‘Eu peço que seja anexada a carta enviada pelo Bispo Dupont ao Sr. A. Law, a carta fala por si mesma e eu considero quase um caso de alta traição, por isso eu confio a você escrever para o Bispo seriamente sobre a questão, de fato, depois de tal carta você deveria removê-lo do território do chefe Mwamba; isto preveniria muitos problemas, pois, acredite, se há algum problema aqui é por causa dos Padres Franceses. O Bispo talvez possa ter uma carta do Major Forbes lhe garantindo permissão para construir, um fato que estou inclinado a duvidar agora que o Bispo provou ser tão inconsistente e não confiável, mas de qualquer forma ele deveria ter pedido permissão a você, vendo que o Major Forbes renunciou. Eu confio que você aprovará as

Charles McKinnon enviou esta carta a Codrington, sucessor de Forbes, evidenciando-se a fricção existente entre os administradores que desejavam submeter os Babemba no trabalho forçado e estes terem resistido sucessivamente. A proposição que McKinnon aponta era o envio de armas para impor a autoridade colonial.

O direcionamento das tensões internas à circunscrição do vicariato e externas, nas relações diplomáticas com a BSAC, resultou na exigência de Léon Livinhac para que o bispo deixasse a posição central em Niassa em 1910, para assumir seu bispado em Thibar (PINEAU, 1937; ROBERTS, 1973; HANNECART, 1991; HINFELAAR, 2004). Após a decisão do Mgr. Livinhac em pedir a resignação de Dupont, este lhe enviou uma carta, em tom dramático, mostrando seu descontentamento com a impedição de ficar na Bembalândia e que o rompimento da cadeia hierárquica colocava-o em uma situação de ridículo. Porém isso confirma a presença de outras formas de vigilância e controle, que fugiam as normativas mas eram eficazes para controlar membros, principalmente, se superiores.

Que a vontade de Deus seja feita, a glória de Deus procurou e salvou almas. O resto não tem importância. Estou surpreso entretanto que tal decisão tenha sido tomada e informada em público antes de qualquer coisa tenha sido me dita... Deixe ser enterrado o mais rápido possível, mas que as missões continuem existindo e salvando almas. (AGMAFR, 1910, tradução nossa).

Como afirmou Shorter (2006), o Mgr. Dupont, em seu exílio, permaneceu como uma figura venerável, quase patética e *persona non grata* entre os missionários da Angonilândia, até sua morte com pneumonia dupla em 19 de março de 1930. Por outro lado, a figura do missionário destemido e líder católico dos Babemba, como correspondendo à figura mítica Bemba *Luchele Danga*, que retornaria para curar as dores e responder às necessidades da população, não apenas resistiu aos conflitos das circunscrições, mas foi um instrumento cultivado por elas para atrair traços identitários da população à projeção social do catolicismo no campo simbólico¹⁷⁵. O enaltecimento do Mgr. Dupont para os leigos, fora da circunscrição, e pelos missionários da região Norte, pôde solenemente ser expresso, quando, em visita a

proposições que lhe submeti em minha última carta para lidar com os Awemba, se você assim fizer o Bispo logo entenderá posição dele” (tradução nossa).

¹⁷⁵ Essa afluência de tensões à centralidade do bispado de Dupont ainda pode ser observada como indicativa da fronteira entre o mundo eclesiástico e o laico. As críticas a ele entre os membros do instituto preservam a reprodução da tensão, enquanto para os leigos têm sido mantida uma visibilidade ao modelo heroico de *Moto-moto*, curandeiro, líder e corajoso. Revestido por esse heroísmo, em dezembro de 2000, seus restos mortais foram enterrados no coração da Bembalândia, Chilubula, Zâmbia, como o retorno do herói católico (HINFELAAR, M., 2003).

Chilubula, em 25 de setembro de 1927, o Superior Geral dos Missionários da África, Padre Voillard, relembrou as conquistas católicas de Bwana Moto-moto entre os Babemba (CHILUBULA, 1927). Essa citação exemplifica o manejo de determinados traços da identidade do instituto, a flexibilidade sobre a ação católica no campo simbólico do vicariato, enquanto cultura com aspas dos Missionários da África:

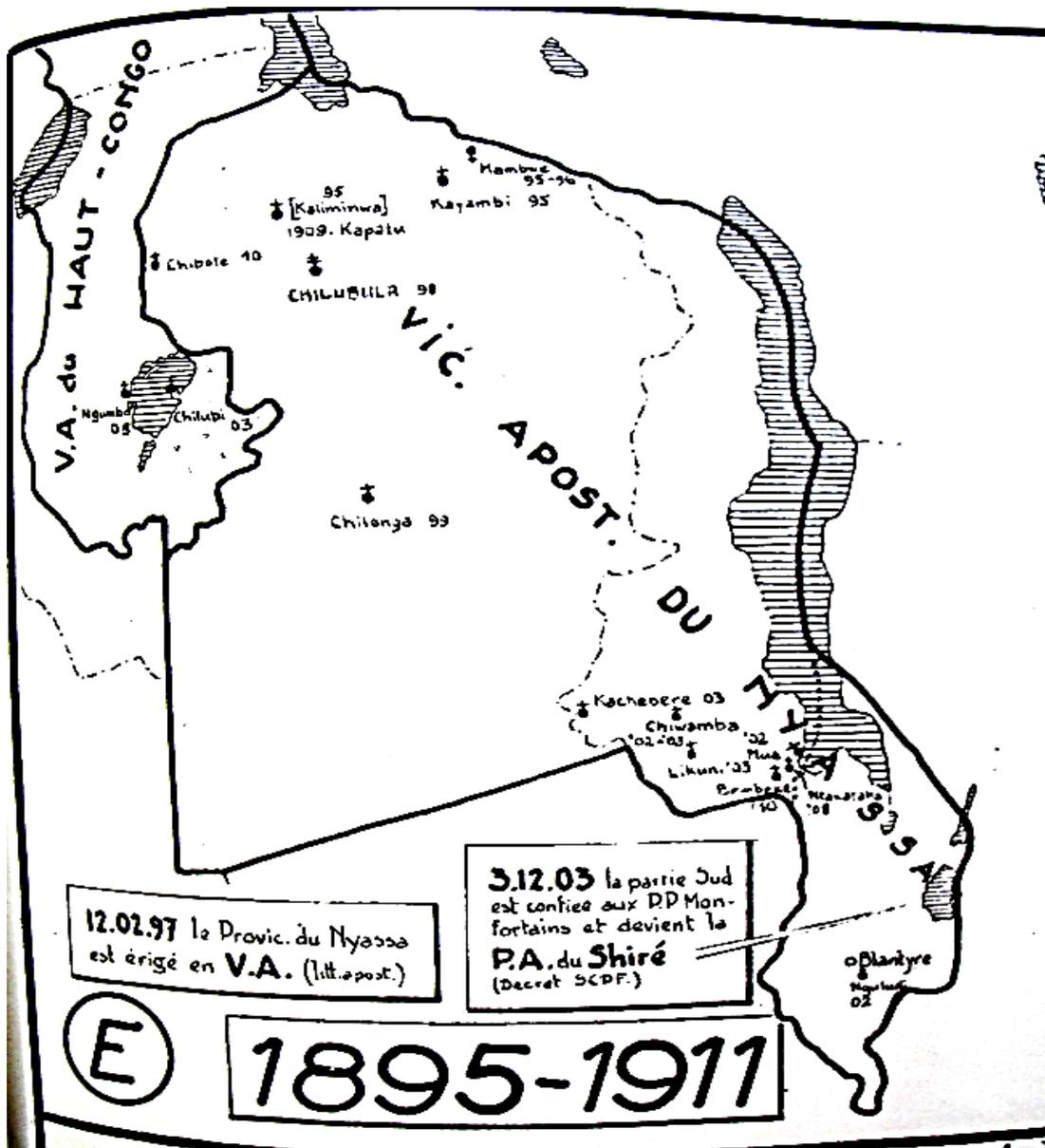
25th: Sunday. We celebrated a Solemn High Mass in front of a congregation that had never been so numerous. Fr Tessier, Rector of the Junior Seminary, gave the homely. He simply retraced the historical development of the Catholic Church in Chilubula Mission, starting with the coming of Bwana MotoMoto and his involvement in the internal affairs of the Ituna through the request of Chief Mwamba. Bishop Dupont chosen as successor of Chief Mwamba by the dying Mwamba. Bishop Dupont looking around for a suitable place for the Mission Station of Ituna. Bishop Dupont coming across the hill dominating the Lwombe and the Lukupa, and pitching his tent there saying ‘This is Chilubula = the Salvation’. The elderly people listened with nostalgia. The present Chief Mwamba, a nephew of the great Mwamba’s, was there in front of the group listening attentively. The whole congregation listened with rapt attention to what was in fact fairly recent history. It was really a summary of Salvation in this part of the continent, the story of Chilubula. The Superior General of the missionaries was there to testify by his presence that the story was to continue indefinitely into the future. No wonder that the general atmosphere was one of rejoicing. That is why, at the end of the religious service, we were treated to a rare spectacle: some 60 elderly people fell spontaneously into a ‘malaila’ dance, which is the traditional triumphal dance of the warriors back from a victorious war. For two hours, thousands of people were given to admire traditional festivities that have gone out of fashion. In the afternoon, all the Chiefs and headmen who were present at Chilubula, were summoned to an official reception; they were over 80 all together. Chief Mwamba was their spokesman for this occasion, insisting on the idea that Fr Voillard as Superior General of the White Fathers, was their father, and they were his children, and that his brief passage among them was a blessing. The day before, Fr Voillard was taken for a quick tour around the Seminary, the Convent of the White Sisters, the schools, the headquarters of the catechists, on the understanding that he would see them more thoroughly on his way back from the visit of the mission stations of the West. It is this visit that was to be prepared immediately.

Esta longa citação é construída sobre um fio condutor semelhante ao da lenda migratória Bemba. Embora com poucos personagens, eles são determinantes da chegada e da instalação do Mgr. Dupont, batizando esse novo local por Chilubula, redenção ou salvação, o marco da construção do catolicismo nessa região — ver a extensão do Vicariato e seus postos no Mapa 9. A permissão do Chitimukulu para que ali se instalasse poderia ser lida como o próprio espírito do *Bena Dandu*, clã crocodilo, que estava chamando para perto de si *Luchele Danga* para guiar seu povo novamente. Para atestar a veracidade do poder Bemba e do Mgr.

Dupont, os velhos dançavam *malaila*, dança da guerra, lembrando o *status* guerreiro Bemba. Como os autóctones haviam feito sido dominados pelos Babemba, agora era a vez destes se submeterem a supremacia da Igreja verdadeira. Assim o Chefe Mwamba se colocava na posição filial frente ao superior dos Missionários da África, Padre Voillard, não apenas com representando um grupo católico, mas o poder do papado.

Contrastivamente, as categorizações católicas podem ser percebidas pela fronteira simbólica Bemba, à medida que sinais diacríticos dos nativos, como a razia, a importância da patrilinearidade e o incesto, são suprimidos da história católica, posto que lhes faltava a “experiência-próxima” banta (GEERTZ, 2009) para conseguirem compreender a importância desses elementos como um Bemba o vivencia. Assim como o diarista suprime as disputas travadas pelo Bispo e McKinnon, e o Bispo e seus subalternos, causando sua retirada da Bembalândia. Já a assimilação de nativos na história dentro da circunscrição católica passou a ser possível com a formação do clero local.

Mapa 11 - Vicariato Apostólico do Niassa – 1895-1911



Fonte: ATLAS DES PÈRES BLANCS, s/d

4.1.5.1.3 Período expansionista: Mgr. Mathurin Guillemé¹⁷⁶

Confiando na capacidade administrativa do Padre Mathurin Guillemé, Livinhac escolheu-o como sucessor para dirigir o Vicariato de Niassa. A experiência do clérigo nos

¹⁷⁶ Preferimos manter a ordenação número dos subtítulos, por conta dos atores e não dos períodos, para efetivamente demonstrar que o período expansionista foi o desenvolvimento dos eventos anteriores e não uma ruptura na hierocracia.

quatro anos do afastamento de Dupont colocou-o em contato com a situação do vicariato, a ponto de abrir postos na negligenciada Angonilândia, como vemos abaixo.

Tabela 3 – Primeiras instalações de postos missionários por Mgr.e Guillemé no intervalo de 1899 a 1904

Posto	Nome eclesiástico	Ano
Mua	Notre-Dame de la Merci	13/09/1902
Kachebere	Notre-Dame de la Garde	10/05/1903
Ciwamba/Likuni	Notre-Dame de la Délivr.	1/07/1903
Kambwiri¹⁷⁷	?	24/06/1904-01/1905
Nguludi	?	1902-1903

Fonte: Elaborada pelo autor a partir de dados obtidos nos Rapports Annuels e nos diários de postos próximos.

Sua primeira experiência missionária foi na mesma caravana de Livinhac, em Bagamoyo. Com o auxílio de fundos dos setores da Santa Infância e de São Pedro Claver, vinculados à Congregação para a Propagação da Fé, como o era *Propaganda Fide*, ele realizou o pedido de Lavigerie de compra de 1500 crianças escravizadas, atitude muito criticada pelos reformistas, por considerarem essa atitude uma forma de continuar o tráfico (cf. IPENBURG, 1992). Com a morte do responsável pelo Pro-Vicariato de Alto Congo, Padre Marquès, Padre Guillemé permaneceu provisoriamente no comando até Padre Roelens assumir. Porém, logo após a consagração episcopal de Padre Roelens, este teve que retornar para a Bélgica e permanecer lá durante três anos. Novamente Padre Guillemé foi nomeado responsável eclesiástico *pro tempore*. Provavelmente por conhecer as ações do Padre Guillemé, foi que o Mgr. Dupont nomeou-o seu substituto em sua ausência, no mesmo ano em que o missionário chegou a Niassa, 1899. Podemos observar que, contrastivamente, o Mgr. Dupont atraiu os descontentamentos da vicariato para si, ao contrário do Padre Guillemé. Segundo Hinfelaar (2004), o último possuía aquilo que faltava ao primeiro: paciência, gentileza e diplomacia.

No interior desta circunscrição aparecia uma governança admirada por seus subalternos. A estratégia de nomear um missionário externo como superior das comunidades

¹⁷⁷ Os dados relativos ao posto de Kambwiri puderam ser obtidos do livro de Karel Hannecart (1991) e no Diário de Chilonga, referente a tal período. Já em relação ao posto de Nguludi, encontramos menção a seu fechamento no Diário de Chilonga, que, segundo o diarista, o Sr Melland os havia informado sobre seu fechamento e da população estar se dirigindo para Kambwiri ao novo posto. Na entrada do mês seguinte, o diarista informa que Padre Devoust havia saído de Chilubula para fundar Kambwiri. Esses dois postos subtraídos fazem parte da região do Shiré e, provavelmente, sejam encontrados tais diários em Malawi e nos arquivos dos Missionários da África em Roma, Itália. Por sua vez, o Diário de Chilonga faz parte do território da Zâmbia, constando nos arquivos do FENZA, em Lusaka.

ou das posições hierárquicas reforçava no instituto o poder hierárquico; por isso, a escolha da decisão do superior precisava da categoria de mistério divino para minimizar a percepção dos subalternos como arbitrária (SANCHIS, 2009; BOURDIEU, 1992; 2008). Ademais, a admiração ao Padre Guillemé — por parte das autoridades coloniais e dos missionários — por seu espírito conciliador, mais do que por sua pessoa, facilitavam a criação de traços identitários para a Rhodésia, beneficiadores da civilização e do catolicismo.

8th: Hearing that Mr. McCunon (Kinnon?), collector at Fife, came to Kasama on a tour of inspection, Father Superior [Fr Guillemé] went to meet him. This gentleman showed himself as well disposed as Mr. Leyer, who is in fact under his orders. He has at heart the interests of the Natives, and he is certainly not a man to enforce a policy compelling the villagers to regroup in larger agglomerations. He is in no mind to let Chief Fupa compel the people scattered around the countryside to build their villages close to his capital. Fr Guilleme assured him that he could count on the loyalty and support of the missionaries. He asked us to report to him anybody dealing in ivory and who would not pay the tax levied on this commodity. Father Superior said he would comply with his wishes. Let us hope that the country will henceforthward be at peace, and that we shall be able to carry out our work of evangelization. (CHILUBULA, 1899, p. 9).

O diarista em Chilubula, assim demonstra essa valorização dos traços de Mgr. Guillemé, em agosto de 1903:

Nothing really worth mentioning in the course of this month, *which marks the end of the school year 1903*. The school holidays start on August 25th. — Bro Optat is still busy supervising the construction of the stables for our herd of cattle, the sheep run for our flock of sheep and goats, and the pigsty. Baked tiles are replacing the makeshift slates and thatch on all the dependencies of the residence of the missionaries. The whole mission compound has taken a lordly appearance. — The wheat sown on the hill over the Munyangala Stream at the beginning of July does not seem to have been attacked by the blight, and that is almost miraculous. If we could reap some wheat on that spot every year, it would be marvelous. After so many disastrous trials, will this one be at last successful? And how permanently? — We received several circular letters from the Administration, enjoining us:

- 1) to pay the salaries of our workers as much as possible in actual coins
- 2) to tell our employees that they have to go to Kasama themselves to get their taxation receipt
- 3) to inform our people that they will have to handle their guns over to the Administration and will be given [??]¹⁷⁸ a exchange!!!!(p. 34-35).

¹⁷⁸ Não é possível reconhecer o que está escrito no diário.

Sr. Cookson e seu assistente, Sr. Jones, haviam iniciado uma vistoria sobre o tamanho dos territórios onde a população estava localizada, sobre a vigilância do pagamento de impostos pelo armazenamento de grãos em barracas (*mitanda*), bem como formas de controlar as tensões, já que o *Bena Dandu* havia perdido sua supremacia e todos estavam sobre o domínio da BSAC. Por isso, o apreço da Administração pela política dos Missionários da África em persuadir a população para seguir o novo comando.

Pela força centrípeta do catolicismo romano, à medida que Guillemé respondia aos apelos locais dos missionários e com atenção especial à Niassalândia — cujo desmembramento o Mgr. Dupont já havia solicitado, alegando a dificuldade em administrar um território tão vasto — ele conseguiu reativar a atenção das intencionalidades em torno de seu poder, minimizando as tensões e agrupando os interesses de expansão. De fato, essa aproximação com as autoridades britânicas iniciou-se no período em que Guillemé substituiu o Mgr. Dupont, em 1902. Ao visitar as novas autoridades da *British Central African Protectorate of Nyasaland*: o juiz Noonan e o Procurador-Geral Charles James Griffin, Padre Guillemé foi recebido muito bem por eles, pois essas autoridades eram irlandeses católicos.

Outra contribuição de Padre Guillemé foi combater as doenças da população, dos missionários e das autoridades coloniais. Em 1900, a varíola se tornou endêmica e a administração colonial trouxe uma pequena quantidade de soro para a Rhodésia, mas o padre aprendera a extrair dos pacientes inoculados uma pequena quantidade de soro para inoculá-los que precisavam de tratamento e assim curá-los. O método era simples e eficaz: um pequeno arranhão no braço e a aplicação do soro sobre ele. Como podemos observar, abaixo, nos *Rapports Annuels*, entre os anos de 1905 a 1912, o período crítico foi o de 1908 a 1910 — ver Tabela 4. Todavia, o aumento da taxa de atendimentos aos doentes foi algo que a presença dos missionários auxiliou a implantar na população que estava próxima aos postos e *outstations*. Esse atendimento era realizado por missionários, irmãs e catequistas que contavam com medicamentos para tratamentos de doenças, curativos (acidentes com cobras¹⁷⁹, feras ou brigas entre os nativos) e mesmo extração de dentes¹⁸⁰.

¹⁷⁹ “A man who had been bitten by a snake was cured by the snakebite sérum created by Dr. Calmette, from Lille.” (CHILUBULA, 3/01/1905, p. 46).

¹⁸⁰ O Irmão Willibrord, de nome civil Henri Goedemans, antes de sua promessa como irmão, era renomado por esse serviço, e atendia a população e os administradores (HANNECART, 1991).

Tabela 4 - Atores religiosos em atendimentos aos nativos

Período de julho a julho	Quantidade de postos	Missionários	Irmãs	Catequistas	Doentes atendidos	Dispensários
1905-1906	9	38	8	103	19584	12
1906-1907	9	39	8	127	48624	12
1908-1909	10	43	8	188	52892	12
1909-1910	11	46	8	272	54435	13
1910-1911	12	45	8	342	47767	15
1911-1912	12	52	12	485	44405	26

Fonte: Elaborada pelo autor a partir dos Rapports Annuels relativos aos respectivos períodos.

Pela tabela podemos observar que houve um significativo aumento do número dos missionários, de 38 para 52, entre os anos de 1905 a 1911, enquanto o de irmãs, até 1911, permaneceu o mesmo: oito. Porém o número de catequistas conservou sua ascensão, em função de ser um atrativo financeiro aos nativos: de 103, em 1905, saltando para 485, em 1912. Sem os catequistas, o vicariato teria poucas chances de ter se expandido regionalmente como fez. Após a mudança do ponto de atração do vicariato, em 1911, do Mgr. Dupont para Mgr. Guillemé, percebe-se uma nova concepção de organizar o vicariato, não apenas internamente, mas pelo próprio instituto que enviava mais missionários e mais dinheiro para a manutenção dos postos: 52 missionários, 12 irmãs, 15 dispensários, 5 asilos e 6 hospitais — e 485 catequistas.

Para o projeto da expansão católica, a escola era um instrumento imprescindível. Porém as normativas do foro interno do instituto, *Constitutions* e *Directoires* frisavam, em 1938, a falta cometida pelos missionários, por não terem introduzido escolas em todos os postos, pois esse era o caminho para a formação do clero local. Tanto que, desde 1895, no *Directoire*, há menção à obrigação da Sociedade de fundar escolas, com o fundamento para

tornar o catolicismo inculcado nos indígenas por meio de uma *bonne éducation*. Para o sucesso futuro da missão, até entre os *infidèles*, cuja proibição do proselitismo era tácita, a instrução profana deveria predominar mas “*en inculquant avec discrétion les principes de la loi naturelle*”¹⁸¹. O Capítulo Geral de 1912 insistia na necessidade de instruir os nativos; havia, também, a sobreposição intencional da circunscrição eclesiástica sobre o cotidiano nativo, porém sem dominar a alteridade, haja vista os traços culturais elusivos operantes nas populações e/ou as ações dos Missionários da África serem ineficazes para a instalação ampla das escolas. Também no *Directoire* de 1938 fez-se menção à obrigatoriedade colonial de as crianças serem instruídas e, nesse sentido, os missionários deveriam aproveitar a força da fricção para obrigar os pais a enviar seus filhos para as lições. (LA SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D’AFRIQUE, 1938a, art. 209; LA SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D’AFRIQUE, 1938b, art. III, §1).

Para termos uma noção numérica, abaixo apresentamos um quadro de dois relatórios sobre a inserção dessa pedagogia missionária; o primeiro foi extraído do *Rapport Annuel*, de julho de 1910 a julho de 1911, ainda sob a governança do Mgr. Dupont; o segundo, do período seguinte, julho de 1911 a julho de 1912, quando o Mgr. Guillemé assumiu. Os relatórios foram publicados nos anos subsequentes: 1912 e 1913, respectivamente, como apresentamos abaixo.

Tabela 5 - Estatística comparativa instrucional no período de Mgr. Dupont e de Mgr. Guillemé

	Missionários	Irmãs	Catequistas	Escolas	Meninos	Meninas	Neófitos	Catecúmenos
I	45	8	342	723	13232	5107	5982	57007
II	52	12	485	786	18303	5126	8139	56168

¹⁸¹ “Inculcar com discrição os princípios da lei natural” (Tradução nossa). Devemos compreender que ao se referirem à lei natural, esta era compreendida pela teologia tomista, segundo a qual a lei natural era derivada da lei eterna, posto que a lei divina seria a mais alta forma do homem participar dela. Como afirmava Reale:

A lex naturalis é uma participatio, uma participação do home à lex aeterna, na medida e em virtude da razão humana. Como ser criado, o homem participa das determinações do Criador e, enquanto esta participação se realiza, nós temos a lex naturalis. O homem pode ser capaz do conhecimento do que deve fazer, em virtude de algo que é natural a ele, que é sua racionalidade, a qual o torna partícipe da obra da criação, embora a lex aeterna não possa ser conhecida em si mesma (REALE, 2002, p. 638)[grifo do autor].

Fonte: Elaborada pelo autor a partir dos *Rapports Annuels* relativos aos respectivos períodos.

Esses números nos revelam o preâmbulo da transição pela qual passou o vicariato, do período exploratório para o período expansionista do catolicismo na Rhodésia. A causa interna à circunscrição do vicariato, que abrangia todos os postos, era a saída do Mgr. Dupont, para Guillelmé assumir. Os efeitos do conflito direcionados ao centro do poder eclesiástico, ao redor do qual orbitavam seus traços materiais e supernaturais, dispersavam as intencionalidades da circunscrição do vicariato, na forma de questões pessoais, heterogêneas, missionários *versus* bispo, missionários da Bembalândia *versus* missionários da Niassalândia e autoridades coloniais *versus* bispo. Outro evento que se somou à heterogenia das intencionalidades nas circunscrições foi a I Grande Guerra Mundial. Esse evento criou uma permeabilidade nas fronteiras das circunscrições de tal forma que, na década de 1910, levou a Igreja a modificar as estratégias de formação do clero indígena por remanejamento orçamentário, sentido diretamente nos postos africanos. Alguns missionários também foram convocados para a guerra, e a população, compulsoriamente, deveria servir de carregadores¹⁸². Por isso, com a mudança do ator para ocupar essa centralidade do vicariato, as tensões começavam a ser esmaecidas e a operacionalização do catolicismo voltava a imantar os traços da identidade missionária, o núcleo católico.

Com o tempo, as escolas estavam sendo definidas em torno de quatro tipos:

- a) casas de oração: localizadas em lugares onde os moradores não tinham acesso a uma escola próxima; deveriam ter a autorização da administração colonial;
- b) escolas elementares ou pré-escolas: precisavam ser registradas oficialmente pela administração do Distrito e geralmente eram conduzidas por um catequista ou um ancião que auxiliava no ensino do catecismo às crianças;
- c) escolas primárias, separadas por gêneros, onde seria ministrado o currículo oficial; e
- d) internatos para meninos e para meninas, sendo exigido um instrutor oriundo de um centro de formação de professores de dois anos e meio, *Teacher Treaning College* (TTC), que geralmente poderia capacitar seus alunos para o TTC ou para o seminário católico.

Contava-se dentre os estabelecimentos dos postos missionários, os seminários para a formação do clero nativo. Dentre as encíclicas papais sobre essa necessidade, até a década de

¹⁸² Em Lubwe, o diarista menciona o decreto colonial que obriga o serviço de todo homem válido para servir na guerra. Assim, nos dias 9 e 10, um batalhão de soldados britânicos, 300 ou 400 soldados, estava em Ndola aguardando para se dirigir a Abercorn (LUBWE, 9-10/09/1915).

1940¹⁸³, podemos fazer menção a cinco: o papado de Leão XIII produziu a maioria: *In Plurimus*, 1888, com foco na abolição da escravatura e aos bispos do Brasil; *Catholic Ecclesiae*, 1890, também combatendo a escravidão no interior africano; *Ad Extremas*, 1893, sobre o clero nativo asiático; a de Bento XV, *Maximum Illud*, 1919, sobre a propagação do catolicismo em todo o planeta; e, do papado de Pio XI, em 1926, *Rerum Ecclesiae*, a respeito da situação e condução das missões católicas. Se os alemães tinham sido vistos como heróis no combate aos Babemba, passaram a ser inimigos na guerra contra os ocidentais, estando entre a África do Sul e Meridional em dois territórios: atual Namíbia e nos atuais territórios da Tanzânia, Uganda, Burundi e Ruanda. Como escreveu Shorter (2006):

On September 19 th 1918 the missionaries at Galula heard that the Germans were once more in the neighbourhood. This was von Lettow-Vorbeck on his way to Northern Rhodésia and his 'end-game' at Kasama. This time the missionaries did not wait to be ejected, but fled to Mkulwe the following day, before the Germans arrived. In their absence, the German column pillaged the mission once more and took all that was left. This was not much. The missionaries valued the stolen goods at a mere two hundred rupees (p. 129)¹⁸⁴.

Nos postos da Rhodésia, a ênfase era clara: formar o clero local para ele assumir a direção do catolicismo na África. Se para os ocidentais a formação eclesiástica era rígida, não seria diferente para os futuros atores africanos — ver Foto 10. Tendo em vista a necessidade de uma formação que, deslocada seu centro orbital para o papado, distante de suas tradições, o ator africano deveria ser inserido em uma escolaridade semelhante ao TTC.

Outra diferença entre Guillemé e Dupont foi o tempo do catecumenato. No instituto, com Charles Lavigerie, o tempo havia sido fixado em quatro anos, do batismo até a comunhão. O Mgr. Dupont tentou modificar a prática do catecumenato, reduzindo o tempo de preparo para os nativos para dois anos, pois assim não desistiriam da conversão e de serem instruídos. Segundo Hannecart (1991), esta decisão não foi aceita nos postos da Niassalândia e às margens do livro das normas do Mgr. Dupont estava escrito serem essas prescrições

¹⁸³ No advento do II Concílio Vaticano, nos período de 1961-1965, temos mais três encíclicas importantes sobre o clero nativo. No papado de Pio XII, duas: em 1951, *Evangelii Praecones* e outra em 1957, *Fidei Donum* (especificamente para as missões africanas) e no de João XXIII, *Princeps Pastorum*, em 1959.

¹⁸⁴ “Em 19 de setembro de 1918 os missionários de Galula ouviram que os alemães estavam mais uma vez na vizinhança. Este era von Lettow-Vorbeck, dirigindo-se para a região norte da Rhodésia e sua 'batalha final' em Kasama. Dessa vez os missionários não esperaram para ser ejetados, mas fugiram para Mkulwe no dia seguinte, antes que os alemães chegassem. Em sua ausência, a coluna alemã pilhou a missão mais uma vez e levaram tudo o que foi deixado. Isso não era muito. Os missionários avaliaram os bens roubados em pouco mais de duzentas rúpias”(Tradução nossa).

restritas para o Norte Bemba, e não para eles, que estavam na região Sul, corroborando a opinião do Mgr. Guillemé.

Foto 10 – Ordenação em Cartago dos Missionários da África, 1911

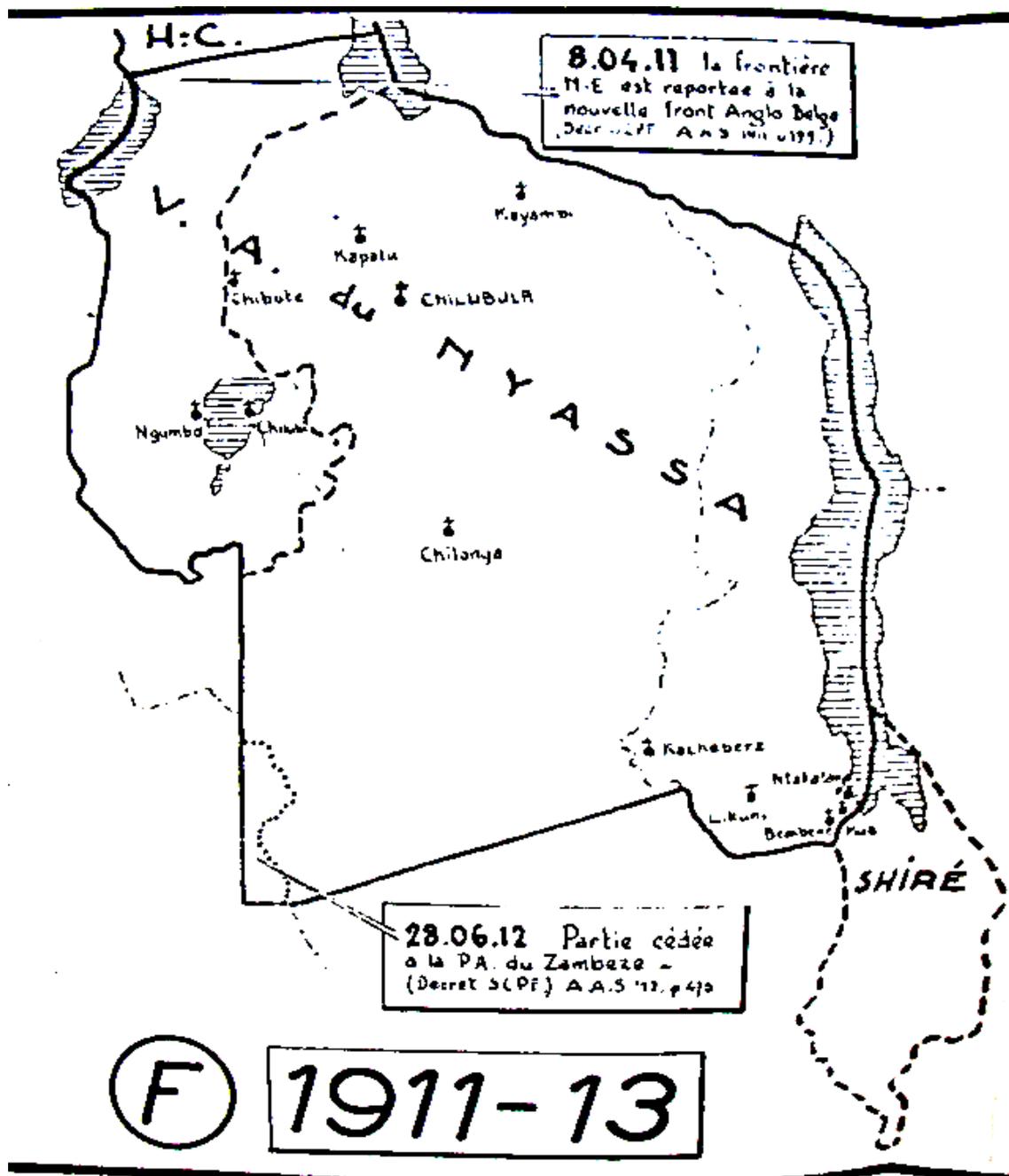
29 June 1911, ordinations at Carthage. In the centre, Mgr Livinhac.



Fonte: HINFALAAR, 2007, p; 14.

Ficou assim sendo delimitado o Vicariato até 1913, como apresentado abaixo:

Mapa 12 - Vicariato Apostólico do Niassa, 1911-1913



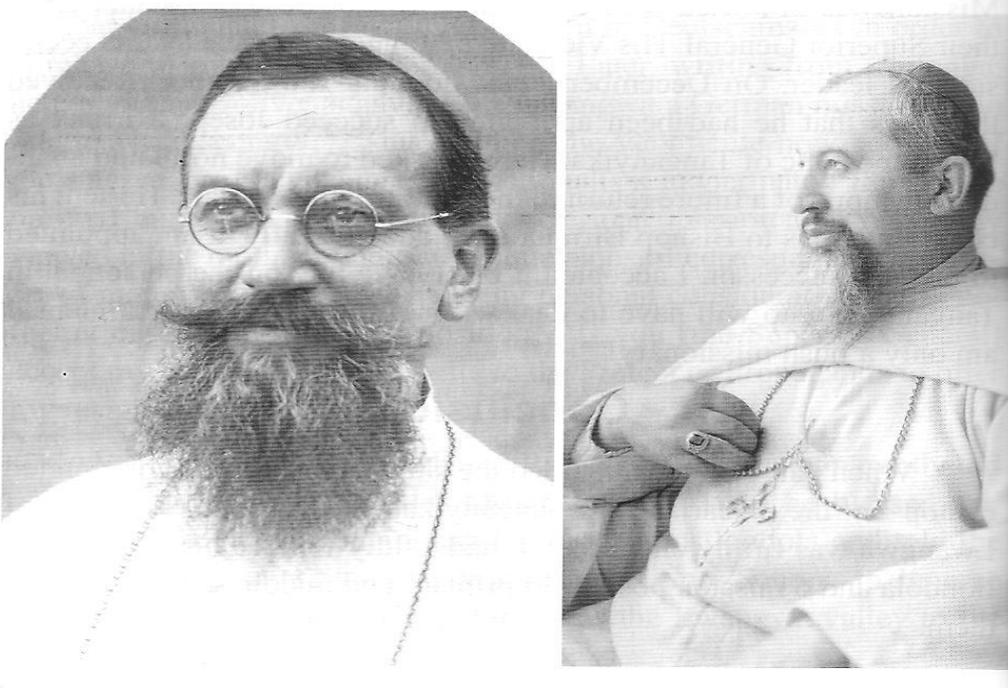
Fonte: ATLAS DES PÈRES BLANCS, s/d

4.1.5.1.4 Período expansionista: Mgr. Jan van Sambeek

O Padre Jan van Sambeek representou a sedimentação da preocupação pedagógica moderna do catolicismo, para além do catecumenato, enveredando-se em uma forma mais agressiva para desenvolver a educação no Vicariato de Niassa.

Foto 11 – Mgr. Van Sambeek à esquerda e Mgr. Birraux à direita

Left, Bishop van Sambeek in 1937, successor to Bishop Joseph Birraux (right) in the Vicariate of Tanganyika. Bishop Birraux had just been elected Superior General.



Fonte: HINFELAAR, 2007, p. 46.

Ele proveio de uma família devota, com quatro meninos e três meninas. De seus irmãos, um se tornou padre diocesano, outro foi um missionário franciscano que morreu no Brasil em 1948; o irmão mais novo seguiu o caminho de Padre Jan van Sambeek e se tornou irmão, mas morreu em 1931, e, por fim, uma de suas irmãs entrou para a congregação das irmãs franciscanas, tornando-se missionária na Indonésia. Diferentemente de seus irmãos, os professores do Padre Jan incentivaram seus pais a inscrevê-lo uma escola paga, por conta de seus talentos cognitivos. Depois de seguir para o seminário menor, foi aceito nos Missionários da África e se dirigiu para o noviciado na Maison-Cairrée, Argélia, seguido da Teologia em

Tibar, Tunísia. Durante esse tempo, no Maghreb, o instituto desejava que seus missionários estivessem preparados para as mudanças do mundo moderno. Van Sambeek estudou inglês e aprendeu sobre o sistema colonial britânico. Após sua ordenação, em 29 de junho de 1911, seus superiores enviaram-no, a contragosto, para ensinar Filosofia no seminário de Esch, Holanda. Finalmente, em 1919, ele foi enviado ao Vicariato de Bangweolo, chegando no dia 30 de novembro. Segundo a biografia de Jan van Sambeek, escrita por Hinfelaar (2007), ele estudou e ensinou Linguística e Etnografia para seus alunos no seminário, o que lhe valeu uma posição de destaque no projeto educacional para o Vicariato de Niassa.

A missão de Chilubula, desde o tempo de Chitimukulu Sampa, foi um território focal para os missionários do Mgr. Dupont, sendo instalado ali um posto, no coração da Bembalândia. O Padre Jan van Sambeek foi nomeado para Chilubula — onde, em 1913, havia sido estabelecida a capital do Vicariato de Bangweolo, dirigido pelo Mgr. Etienne Larue (1865-1935), e a leste desse, havia sido constituído o Vicariato de Niassa, sob a governança de Mgr. Mathurin Guillemé.

Segundo o diarista de Chilubula, a divisão do Vicariato de Niassa teria sido um desejo dos missionários, visto que era grande a distância entre os postos do sul, próximos ao Lago Niassa, e do norte, Lago Mwero — alguns postos estavam mais de 500 km distantes da sede da central da circunscrição, em Chilubula — para o Bispo ou qualquer missionário socorrer algum companheiro que necessitava de cuidados, ou quando havia a necessidade de o Bispo se deslocar para acompanhar o andamento das práticas missionárias ou cumprir alguma função ritual:

3rd: *The division of the Vicariate, which we have been expecting for a long time, is finally a fait accompli: the northern part retains the name of Bangweolo Vicariate while the Southern part becomes the Nyasa Vicariate. Bishop Guillemé will leave Chilubula to take possession of his own territory, the Nyasa Vicariate, while Rev. Fr Larue, who was our Regional Superior, is to be consecrated Vicar Apostolic of the Bangweolo Vicariate. We are very happy at the news that our next Bishop is to be Fr Larue, who is well known to us. He was a counselor of Bishop Dupont, and our Regional Superior. (CHILUBULA, 03/03/1913, p. 146) [grifo do autor].*

Considerando a proximidade e benefícios que o Mgr. Dupont havia concentrado nessa região, o apreço por ele não teria diminuído tanto quanto em Niassa. Em Chilonga, apenas em 3 de março de 1913, observamos a primeira menção à divisão do vicariato. Por um desejo claro entre duas regiões distintas, Norte e Sul, o diarista reforça ter sido uma ação divina: “This division is a Godsend, for it will certainly spur on the development of our Missions

north and South.” (p. 67). No Diário de Lubwe, no posto à margem esquerda do Lago Bangweolo, a notícia chegou apenas no dia 10 de março¹⁸⁵.

Em 1919, o papado de Bento XV havia promulgado a carta apostólica *Maximum Illud*, para combater os perigos que representavam as ideias socialistas para a força centrípeta da Eclésia, chamando-as de bolchevistas. Com um enfoque para a evangelização missionária, esse papado ressaltava a necessidade de que a Igreja nativa fosse estabelecida rapidamente, incentivando jovens a convergirem para o desejo de salvar o mundo, pela adesão aos institutos missionários, visto que, por causa da guerra, postos missionários haviam sido prejudicados pela convocação de seus atores (cf. SHORTER, 2006; 2007).

Externamente, a administração colonial não conseguira encontrar os minerais, como esperado, e passou a entender o território como um fardo aos acionistas da BSAC, ainda mais que, com o fim da guerra, os *askari* dos dois lados da guerra voltavam para casa e tentavam se ajustar à vida dos vilarejos (ROBERTS, 1973). De acordo com os relatórios dos postos nesse período, por causa da guerra e do retorno dos *askari*, a influenza atingiu Chilubula, matando setecentos indivíduos; no Alto Congo, em 1920, foram dez mil mortos. Na região norte da Rhodésia, o governo proibiu a locomoção das pessoas para evitar o contágio. Assim nem informações chegavam ou saíam das missões e o Mgr. Etienne Larue (1865-1935), de Bangweolo, em seu relatório, afirmou ficar isolado na missão durante três meses (apud SHORTER, 148; RAPPORTS ANNUELS, 1920).

Os missionários europeus e canadenses oriundos de zonas rurais acreditavam que Bangweolo deveria permanecer na contramão da industrialização; tampouco se esforçaram para abrir missões próximas ao Cinturão de Cobre (*Copperbelt*), região de Luapula, onde, definitivamente, a urbanização provocava mudanças na organização e mobilidade social — assim como em outros centros de prospecção, como Katanga no Congo, Hwange na Rhodésia do Sul e nas minas de ouro de Lupa, em Tanganyika (COMAROFF; COMAROFF, 1993; BOAHEN, 2010). Roberts (1973) afirma que entre os anos de 1928 e 1957 cerca de 40% da população masculina estava ausente de seus vilarejos e trabalhando nas minas das empresas ocidentais (OSTERHAMMEL, 2005). A missão mais próxima era a de Kabunda, fundada em 1932.

Como resposta aos apelos de Mgr. Larue, para enviar jovens missionários que agregassem os apelos das mudanças africanas e falassem inglês, Maison-Cairrée nomeou

¹⁸⁵ Tomando por base a comunicação até Lubwe, não é de estranhar que apenas no dia 5 de setembro chegou a notícia do falecimento do papa Pio X, que havia morrido em 20 de agosto de 1914. Da mesma forma, a notícia da morte de Bento XV, 22/01/1922 chegou à Chilubula um mês depois, pela cópia da *Bulawayo Chronicle*, Rhodésia do Sul, vinda do posto de Malole, aberto nesse ano.

Padre van Sambeek. Porém, para a surpresa desse clérigo, sua nomeação não havia sido para ele efetivar o sonho do missionário que vivia nas matas (*bush missionary*), de um posto a outro: o chamado ao sacrifício e o desbravamento da alteridade nativa pelo missionário (cf. POMPA, 2006). Ao invés disso, foi designado para ocupar o cargo de Procurador Geral e Reitor do seminário menor de Chilubula. Em função dos protestos de ter o direito, como todos os outros missionários que haviam se espelhado nos primeiros missionários, de ser introduzido na vida missionária das matas, Mgr. Larue liberou-o para passar duas semanas de visitas pastorais às vilas entre os rios Chambeshi e Kalunguongas. O diarista de Chilubula apresenta a figura do Padre Jan van Sambeek como um missionário exemplar no aprendizado de línguas. Após cinco meses na Bembalândia, em 20 de abril, ele fez sua primeira homília em Chibemba com admirável desenvoltura, segundo os companheiros que conheciam a língua e, em 20 de maio, o padre faz sua primeira viagem sozinho às missões. Para sua alegria, em 1922, ele conseguiu deixar o seminário e ser enviado para o posto de Rosa, fundado nesse ano, mas sem deixar a função de Procurador da circunscrição, a pedido do Bispo¹⁸⁶.

No Centro de Formação de Catequista (*Catechist Training Centre*), como professor de inglês, o Padre van Sambeek percebeu que seus alunos tinham a capacidade para continuar a formação até obter o título de professor primário. Nesse momento, 1924, Mgr. Larue nomeou-o primeiro Secretário de Educação do vicariato. Ele desenvolveu uma série de livros didáticos para os níveis primário e médio, que incluíam ensino de Inglês, Higiene, Agricultura, Geografia, Pedagogia e estudos etnográficos sobre os Babemba, os quais são utilizados até o presente, para ensinar a História Bemba nas escolas, *Imyendele ya Babemba*. Seus companheiros mais velhos começaram a se incomodar com o jovem missionário, por se destacar sobremaneira sobre a cultura local e no ensino de jovens e adultos (HINFELAAR, 2007). Todavia, o bispo com poder homogêneo sobre os missionários apoiava-o.

Envolvido nas discussões educacionais da Rhodésia, van Sambeek participou das reuniões organizadas pela Fundação Phelps-Stokes, EUA, que, em 1924 organizou a Conferência Missionária Geral em Kafue, para avaliar a situação das escolas e auxiliar na pressão ao governo britânico por suporte financeiro. Conquanto o missionário em questão tenha se aproximado dos reformistas e autoridades coloniais, a avaliação da Phelps-Stokes foi entendida como uma intervenção protestante no ensino dos missionários católicos, a ponto de o Departamento da Educação Nativa intervir na governança católica e ameaçar o Mgr. Larue de conceder aos reformistas a supremacia absoluta sobre os centros de formação de

¹⁸⁶ Dentre os missionários aparece o nome de Padre van Sambeek sendo transferido. (CHILUBULA, 31/12/1921)

professores se ele não iniciasse o seu centro de formação de professores (ROBERTS, 1973; HINFELAAR, 2004). Essa tentativa de unificação ou melhoramento do ensino dos nativos criava a necessidade local desse novo produto e se sobrepondo no campo simbólico como valor desejado (BOURDIEU, 1992). Devido a esse embate, o Superior Geral, Padre Paul Voillard (1855-1926), em 1927, visitou Chilubula e, observando o estado do Mgr. Larue, pediu-lhe que voltasse para casa, na França, e tirasse um longo descanso. Ficou nomeado como administrador seu protegido, Padre van Sambeek, que, sob a desconfiança de seus companheiros, conduziu a tarefa de desenvolver um melhor programa para as escolas católicas.

Em visitas aos católicos do Cinturão de Cobre, o novo administrador entendeu que poucos voltavam ou queriam voltar para os vilarejos, haja vista o apelo financeiro que as minas produziam. Tentou indicar missionários para abrir missões, mas sem resultados razoáveis. A pedido do Delegado Apostólico, Mgr. Hinsley, Freis Franciscanos Conventuais foram enviados da Itália para ajudar os missionários. Desde a ousadia do Mgr. Dupont — em combinar com o instituto dos Missionários de Montfort para auxiliá-lo na região do Shire, a despeito da autorização da *Propaganda Fide* —, a concepção das circunscrições do instituto era a de que não se misturavam institutos nos vicariatos. Como no caso de Shiré, em 1903, e depois na região do Zambeze, em 1912, a sudeste, houve divisões dos territórios para a governança do instituto dos Missionários de Monfort e dos Jesuítas, respectivamente. Esses freis foram responsáveis por fundar a diocese de Ndola¹⁸⁷, mesmo não sendo bem quistos pelos missionários da África, mas pelo sentido de obediência à *Propaganda Fide*, eles permaneceram um tempo em alguns postos, para conhecer a população e aprender o Chibemba. Essa atitude refratária aos franciscanos foi ampla: do Mgr. Hinsley, Delegado Apostólico da África Central, do Mgr. Larue do Vicariato de Bangweolo e de seus missionários nos postos. (RAPPORTS ANNUELS, 1930-1931, p. 250).

Com mais ousadia, o Padre van Sambeek atraía para si vários olhares internos e externos ao instituto, na administração colonial. Esse destaque, como vemos na trajetória dos missionários, criava um ambiente heterogêneo por traços de poder tanto à sua pessoa quanto à do Mgr. Larue, de retorno em 1930. Essa tensão para centralidades diferentes desviava a órbita hierocrática desejada às circunscrições. Embora o Padre van Sambeek tivesse conflitos em relação às autoridades coloniais e aos reformistas sobre o currículo escolar, esses eram provocados por certa proximidade com ele. Na posição de Secretário da Educação do

¹⁸⁷ Esse instituto mantém a gráfica e editora que foi importante por imprimir vários livros didáticos e dicionários da Zâmbia.

Vicariato e coordenando o andamento de todas as escolas de Bangweolo, van Sambeek precisou frequentar reuniões com os reformistas e achar pontos em comum, isto é, categorias que não faziam parte estritamente das constelações católicas, para fazer com que seu ponto de vista também fosse ouvido.

Em seu retorno, o Mgr. Larue descreveu o empenho do Padre van Sambeek em adaptar o ensino missionário à custa das exigências da administração colonial, que privilegiava uma educação civil, mas com pouco auxílio financeiro às escolas missionárias:

Pendant ces deux ans, d'octobre 1928 à octobre 1930, le Vicariat a été administré, par le R.P. Van Sambeek, dans la perfection. La situation était délicate : il fallait organiser les écoles pour répondre aux vues de l'Administration anglaise et nous adapter, missionnaires et catéchistes, aux programmes civils ; il fallait aussi beaucoup d'argent pour réaliser cette organisation, non seulement pour les constructions scolaires requises mais aussi pour la vie des écoliers internes, car l'Administration réserve ses gratifications pour les résultats obtenus et laisse à la Caisse vicariale le soin de payer tout ce qui les prépare [...]. (RAPPORTS ANNUELS, 1930-1931, p. 240).

Começava assim uma leitura conflituosa das ações do Padre van Sambeek, que trazia para o centro da circunscrição a missão educacional e não estritamente católica. Seus esforços educacionais não podiam ser ignorados, nem dentro da circunscrição, nem fora dela. O trabalho de adaptação do currículo à ênfase civil e sua tradução em Chibemba, davam oportunidade à entrada, em destaque, dos conteúdos materialistas, *bolchevistes*, em relação ao ensino religioso. A centralidade das ações católicas deveria se submeter à preocupação civil:

Il a fallu pour enseigner des matières composer des manuels, pour se conformer à la méthode et surtout pour se servir de la langue du pays : *le chibemba*. Le R.P. Directeur de l'Enseignement a fait des livres manuels pour toutes ces écoles et a fourni un travail extraordinaire, qui lui vaut l'administration de tous ses confrères. Si ces petits livres, parce que catholiques, n'ont pas toujours l'approbation des protestantes, ils ne'en sont que meilleurs. D'ailleurs l'Administration les a admis comme livres scolaires et en a reconnu la supériorité en *chibemba*, traduisant les matières scolaires. — Pour nous missionnaires, la matière scolaire la plus importante est la matière religieuse ; elle fait partie du programme et de l'horaire civils, mais l'Administration laisse à chaque société de missionnaires le soin d'en fixer les détails.[...] (RAPPORTS ANNUELS, 1930-1931, p. 244).

Hinfelaar (2007) apresenta duas circunstâncias que potencializaram categorias refratárias à atuação do Padre van Sambeek no vicariato. A primeira ocorreu no início do ano

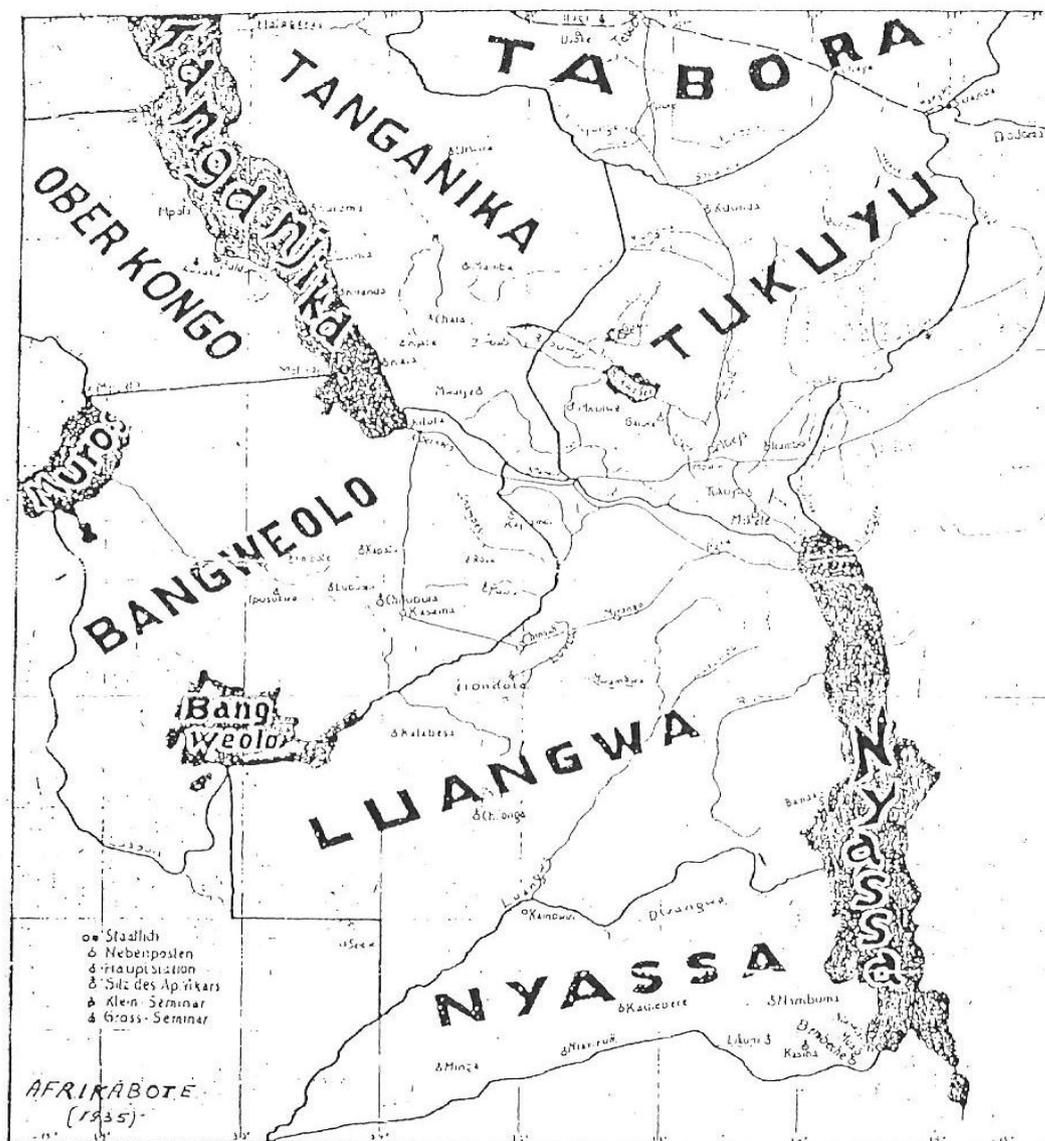
de 1931. Em função de diálogos com a administração colonial e reformistas, ele pediu a um professor reformista que conduzisse um curso de aperfeiçoamento na escola dos missionários localizada no posto de Rosa. Acreditava que isso seria bom para seus alunos e para o professor reformista, que estaria no meio católico, porém a reação de seus *confrères* foi absolutamente refratária, um escândalo contra as verdades católicas. Padre van Sambeek circungirava-se em torno do mesmo princípio de intolerância, de ser o catolicismo a única e verdadeira religião¹⁸⁸. O outro incidente ocorreu pela sua negativa em ajudar o padre responsável pelo centro de formação de Rosa, num caso de transferência de professores, sob a alegação de não ter tempo. Essa ação não agradou ao Mgr. Larue, que enviou uma carta ao Superior Geral Voillard definindo a atitude do Padre van Sambeek como de insubordinação e solicitando sua retirada da função de Secretário da Educação. Diante da hierocracia, a acusação era severa e séria contra o missionário.

Como estratégia pacificadora, o Superior Geral, Padre Voillard, pediu ao Padre van Sambeek que voltasse para Europa e fizesse o retiro espiritual inaciano de trinta dias, adotado pelo instituto como espiritualidade padrão desde a fundação. Podemos observar que essa foi a forma convencional de apaziguar os conflitos das circunscrições, tanto na situação do Mgr. Dupont como na do Padre van Sambeek. Por serem reconhecidos por seus pares por traços externos às circunscrições: o primeiro, como líder dos Babemba e o segundo, educador próximo aos interesses reformistas, eles perturbaram o limite das fronteiras culturais das circunscrições eclesiásticas e do mundo, isto é, as tensões diminuíram a força centrípeta da autoridade do vicariato. Isso demonstra que a permeabilidade das fronteiras culturais permitia a absorção de resíduos culturais relativos ao mundo externo, a exemplo desses traços citados, relevantes para o desenvolvimento do catolicismo zambiano; em outro momento, à proporção que aumentavam as tensões das circunscrições e sob a justificativa de pureza ao catolicismo ou à missão, esses mesmos elementos bloqueavam a capacidade atrativa da hierocracia local. Com efeito, essa refração produzia situações de responsabilizar o que estava ocorrendo com a missão, com suas práticas, com a deturpação da identidade de Missionário da África — ver Mapa 11. Agir de uma forma refratária às ações de Dupont e van Sambeek era compreendê-los por categorias não era estritamente relativas à circunscrição, como se eles deixassem de representar a hierocracia, o instituto, o verdadeiro apostolado. Logo, para restabelecer a

¹⁸⁸ Em sua carta resposta à Steward Gore-Brown (1883-1967), administrador colonial, de que permitisse Sr. MacMinn abrir uma escola em um vilarejo de maioria católica, Padre van Sambeek é enfático: “I am sure that you understand our point of view: we cannot permit our Christians to attend religious instructions given by another denomination, as we are so intolerante as to believe tat our religion is the only true one [...]” (Cartas de van Sambeek a Gore-Brown, 3/01/1935 apud OGER, 1991).

funcionalidade do instituto e reagrupar os missionários para preservar a idealização das circunscrições como reflexo da vida comunitária, os superiores gerais, Mgr. Léon Livinhac e Padre Voillard, utilizaram a estratégia de deslocar dos atores-foco o direcionamento dos conflitos, enviando-os para outro lugar e restabelecendo a órbita da circunscrição eclesiástica (BOURDIEU, 2007; CUNHA, 2010).

Mapa 13 – Divisões dos Vicariatos alemães de Tukuyu e Luangwa



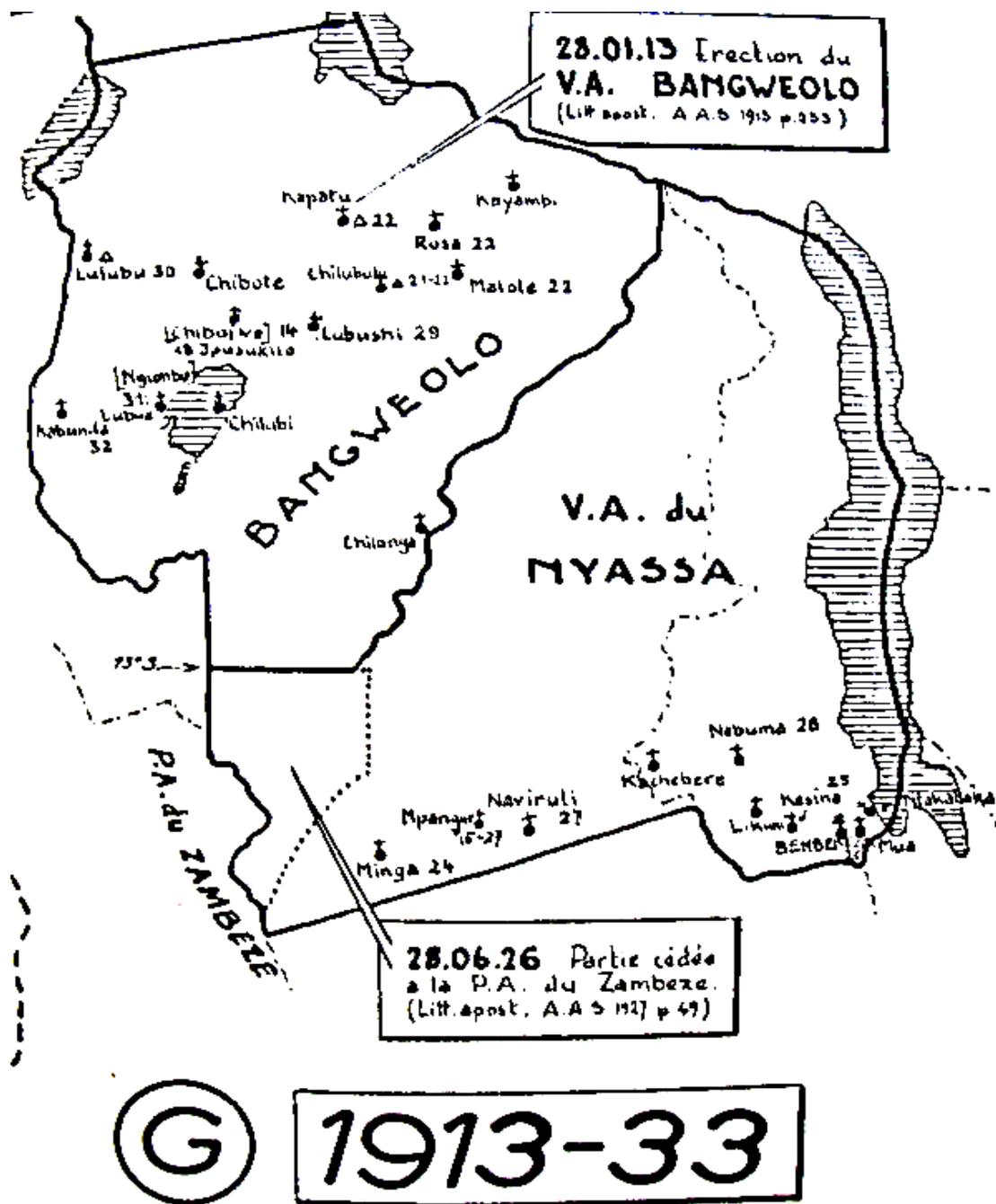
Fonte: OGER, 1991, p. 14.

Quando retornou para Rhodésia, o Padre van Sambeek foi nomeado para dirigir, como Superior Eclesiástico, uma nova circunscrição, criada a partir do problema alemão. Após a

guerra, os clérigos alemães sofriam represálias no impedimento de sua formação em países que os venceram, tornando-se um peso para ser decidido. No capítulo de 1920, o Conselho Superior evitou tocar nessa questão. Em um sentido contrário à permanência da internacionalidade do instituto, foi decidido erigir vicariatos franceses, belgas e alemães, resolvendo parcialmente o problema de trabalho missionário dos atores alemães. Surgia assim, pelo decreto papal de Pio XI, 1933 e *Propaganda Fide*, no território de antigo domínio alemão, Tanganyika, uma província alemã sob o título de *missio sui generis*, bem como outra, no norte da Rhodésia em Luangwa. Para o Padre van Sambeek, como afirma Hinfelaar (2007), a não utilização da língua local como estava acontecendo e a concentração de uma nacionalidade entre os postos era uma ação contrária ao ideal lavigeriano, entre os missionários de Luangwa. Como apontou Shorter (2007), considerando a política internacional, a formação dos Missionários da África alemães estava sendo privada da experiência de um instituto internacional — como observamos as futuras divisões nos Mapas 12 e 13.

Em 1936, no Capítulo Geral, foi eleito o novo Superior, Mgr. Joseph Birraux, que, antes, ocupava a chefia do vicariato em Tanganyika; para tal posto foi nomeado o Padre van Sambeek, fato que lhe cortava as esperanças de retornar para o Vicariato de Bangweolo, e o erigiria com o título de Bispo. Segundo Hinfelaar (2007, p. 45), Padre van Sambeek teria respondido ao novo superior geral: “I am appointed to be your sucessor. I accepted it but I have pity on the personnel in Tanganyika who will have to deal with a little pigmy after a giant. I am only a bush missionary!”. O espírito de humildade diante da hierarquia forçava assim, indiretamente, a realização de um desejo de van Sambeek: ser um *bush missionary*, mas suas ações educacionais e institucionais refletiam traços distantes dos outros missionários que iam para as *outstations* somente para ser missionários, sem terem escrito livros didáticos e gramáticas com tanto afinco.

Mapa 14 - Vicariato Apostólico de Bangweolo e Niassa, 1913-1933



Fonte: ATLAS DES PÈRES BLANCS, s/d

Mapa 15 - Luangwa *missio sui juris* – 1933-1937

Fonte: ATLAS DES PÈRES BLANCS, s/d

4.1.5.2 Catecumenato: a estratégia de inculcar os esquemas católicos no campo católico

A utilização dos mapas eclesiásticos no período exploratório, e podemos dizer até antes de os postos missionários serem tão prolíferos, era um instrumento da pretensão do domínio pelo instituto e pela *Propaganda Fide*. Para os missionários nos postos e nos

vicariatos, as distâncias eram mensuradas em tempo de caminhada, horas e dias, quando muito com machila, mas ainda seus carregadores andavam, ou de cruzamento por botes entre as margens dos lagos ou dos rios. Assim, os missionários compreendiam os territórios por seus acidentes geográficos, populações e postos comerciais, administrativos e missionários. Ou, comparativamente, enquanto para os que estavam em Roma e na Maison-Cairrée os mapas indicavam a representação — por pontos e cruces — onde estariam seus missionários, dentro de linhas divisórias com outros vicariatos; para os dos postos, as marcas nos mapas corresponderiam às distâncias que ele ou seus companheiros teriam que percorrer (cf. ANDERSON, 2005; VASQUEZ, 2007). No entanto, por conta da convergência dos interesses do expansionismo católico de todos das circunscrições, os territórios foram delimitados pela necessidade de converter todos os nativos que estivessem ali incluídos, ou, pelo menos, todos os que não estivessem nas mãos dos reformistas.

Por conta do projeto de Charles Lavigerie de conversão, o catecumenato era o instrumento pedagógico para disciplinar o cotidiano pagão, convertendo-o em campo simbólico de domínio católico (BOURDIEU, 1992). Charles Lavigerie escreveu uma carta posterior às primeiras instruções dos missionários da África Equatorial, em 1879, sobre como deveria proceder a instrução religiosa. A disciplina do ensino e da conversão dos negros deveria ser dividida em postulante e catecumenato: o postulante seria o primeiro estágio em que a alteridade africana teria contato com as categorizações católicas, por isso o ensino deveria ser restringido a que eles aprendessem sobre a existência de Deus, a imortalidade da alma, a distinção do bem e do mal, a lei moral ensinada pelo Decálogo (10 mandamentos), as penas e as recompensas de uma outra vida. Porém não lhes era permitido participar do santo sacrifício e cultos públicos. Aprenderiam algumas orações, que faziam parte dos recintos sagrados, tendas e capelas-escolas a serem construídas; após essa fase de inculcação das categorias gerais do pensamento católico, o catecumenato poderia ser efetivamente instituído. O foco da instrução religiosa seria o ensino dos mistérios sagrados: a Santíssima Trindade, encarnação e redenção. Nos cultos, eles participariam das orações preparatórias da missa, da oblação e do ofertório, bem como ouviriam as leituras e a palavra do bispo que a eles se dirigiriam. Mas se retirariam quando os mistérios, que necessitavam de disciplina e sabedoria para entendimento, comessem. Ainda assim não receberiam o nome de fiéis ou cristãos, como forma de evitar apostasia e escândalos, sem ainda seguirem as normativas. Por fim, os fiéis, que teriam acesso a todos os conhecimentos cristãos ao final de quatro anos. O processo longo, a princípio, seria a garantia de conversão simbólica, de supremacia do catolicismo, a modernidade da iniciação cultural (VAN GANNEP, 1978; BOURDIEU, 1992) etc.

No Diário de Chilonga, território Babisa, observamos a reprodução dessa pedagogia missionária, o catecumenato, para converter o cotidiano pagão, que inclusive contava com a presença de Sr Melland, o coletor de impostos do distrito:

Easter Sunday: *Kilonga Mission will always remember this date, which saw the first group of adult catechumens baptized after a regular catechumenate. This is the beginning of a tradition which, we hope, will be continued indefinitely.* The elects were duly prepared by a three day's retreat preached by Fr Boisselier. Everybody was struck by the fervor with which they received the Sacraments of Baptism and Eucharist. Mr. Melland, the District Collector who is so friendly to us, asked to attend the ceremonies, although he is a Protestant. We were edified by this attitude throughout the religious service. A few days later, Fr Boisselier discovered that Mr. Melland had slipped into his hymnal a sealed envelope with a gold coin and a small note: 'Gift to the Good God on Easter Day'. This good man wanted to share in our joy with a gift of one sovereign. May God reward him unstintingly for his generosity! (CHILONGA, APRIL/1904, p. 25) [grifo do autor].

Esse processo foi estendido a todos vicariatos. Nos *Minutes of weekly council*, de Chilubula¹⁸⁹, 1915, há uma explanação sobre o processo do catecumenato, isto é batismo. Os missionários definiriam três termos para especificar o momento em que cada candidato se encontrava:

- a) *bansalamu*: aquele que recebeu uma medalha, o candidato se encontrava nos dois primeiros anos de formação;
- b) *bamusalaba*: aquele que recebeu uma cruz, o candidato havia passado em um exame e estava no terceiro ano de sua formação, preparando-se para o exame final;
- c) *basalwa*: os eleitos, aqueles que passaram no exame final e tinham seu nome escrito para a promoção batismal.

Conforme Hannecart (1991) afirmou, a respeito dos documentos de dezembro de 1909, as diretivas do catecismo para a avaliação dos nativos para admissão no catecumenato eram: $\frac{3}{4}$ da nota para um trabalho de memória e de repetição de palavras decoradas e $\frac{1}{4}$ para explicação. Em seguida, mais dois anos e um exame precedido de seis semanas de curso na missão, exigindo-se do candidato saber orações e doutrina católica, além de explicá-las. Se ele fosse aprovado, receberia um rosário e carne, ou vegetais, ou sal ou cana de açúcar, o que houvesse à disposição no posto. Em relação aos idosos e menos capacitados intelectualmente,

¹⁸⁹ Esse documento tinha a função de registrar as resoluções da comunidade de Chilubula a respeito da vida pastoral, comunitária, procedimentos administrativos, formação de catecúmenos e cristãos, procedimentos rituais etc. Estavam disponíveis no FENZA os relatórios de 1908 a 1918.

havia certa tolerância quanto aos referidos exames. Em 26 de maio de 1913, Hannecart (1991) descreveu as questões do momento final para a entrega da cruz:

1. Você renuncia a Satã e todas suas práticas supersticiosas?
2. Você promete amar a Deus?
3. Você promete seguir as instruções?

Depois de dois anos, o neófito já deveria ter adquirido novas disposições e aceitado a centralidade dos padres missionários na ordenação das práticas católicas. As questões *per se* tratam o cotidiano local com as categorias católicas a respeito do mundo lá fora dos africanos. Para os que ainda não haviam sido batizados, lhes era reservado o direito de participar de todos os rituais como do *Saint-Sacrifice* e *Saint Sacrement*¹⁹⁰, rituais da missa de consagração do pão e vinho, para transformá-los em corpo de deus filho, e a comunhão, retratando o ápice da união entre o sacrifício do deus feito homem que morreu por toda a humanidade. Essa vigilância sobre as atitudes do *bansalamu* e *bamusalaba* e *basalwa* era realizada pelos catequistas, que também os instruíam durante o processo. Para a realização da avaliação final, o conselho composto por superior e membros da comunidade do posto e catequistas era responsável pela admissão do *basalwa*. Em termos gerais, os *basalwa*, depois de dois anos de instrução e de modificação de suas atitudes ao modo católico, receberiam a cruz. Esse tempo diminuiria para um ano se os pais fossem católicos, ou se fosse o candidato mais velho do que quinze anos com comprovação em registros de ter frequentado dois anos de catecismo sem admissão no grupo dos *bansalamu*.

Havia por parte dos missionários uma vigilância sobre o efeito da inculcação dos esquemas católicos na vida cotidiana dos *bansalamu* e dos *basalwa*, tanto relativo ao sacramento do matrimônio, à monogamia, na condução de sua vida e de seus filhos, bem como na forma com a qual os moradores de seu vilarejo, vizinhos, os avaliavam. Nesse sentido, por depender de reconhecimento externo às circunscrições, o mundo católico leigo se apoiava na arbitrariedade de diferentes indivíduos, como catequistas e vizinhos. Isso gerava uma cumplicidade que operaria por outras constelações de categorias, na órbita da família e da chefaria a qual estava vinculado o candidato ao batismo.

¹⁹⁰ A liturgia na Igreja Católica é ortodoxa quanto à regulação das traduções e conduções desses rituais, expressada no cap. 1, art. 16, da Instrução *Redemptionis Sacramentum*, de 25 de março de 2004, pela CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS:

Compete à Sé apostólica ordenar a sagrada Liturgia da Igreja universal, editar os livros litúrgicos, revisar suas traduções a línguas vernáculas e vigiar para que as normas litúrgicas, especialmente aquelas que regulam a celebração do santo Sacrifício da Missa, se cumpram fielmente em todas partes (VATICAN, 2010).

Apenas em algumas situações, a ortodoxia era permitida. Consoante o *Directoire* de 1938, seguia-se a orientação da Sagrada Congregação para a Propagação da Fé para o batismo ocorrer depois de quatro anos de catecumenato, tendo sido esta, mediante o conselho dos missionários, a tradição dos diferentes postos em termos gerais. Como exceção, temos as instruções do Mgr. Dupont para adiantar a conversão, reduzindo o tempo de preparo, bem como a posição de Henri Streicher (1863-1952), no Vicariato de Uganda, que abertamente se recusou a seguir a determinação de quatro anos de catecumenato, escrevendo para Léon Livinhac, em 1901. Para que fosse autorizada a mudança na estrutura do catecumenato, o Conselho Geral de 1908-1909 legitimou sua alteração, mais por um caráter de exceção circunstancial do que pela aceitação de uma prática heterodoxa na hegemonia romana (SHORTER, 2006; BOURDIEU, 1992).

Embora fizesse parte das ações de evangelização dos leigos, o catecismo católico romano mantinha as narrativas que apresentavam traços demoníacos em atitudes e em sentimentos mundanos, ou seja, em busca de satisfação mais do que o cumprimento moral. Essa polarização era mais expressiva no campo católico onde havia a relação entre o missionário, autoridade religiosa, e o leigo suscetível às seduções carnis do mundo. Por isso, nos diários, ou nos documentos das circunscrições, os discursos sobre pecado, demônio, inferno não tinham o mesmo destaque. Somente se adotássemos uma análise contrastiva, para delinear essa metafísica do medo, poderíamos inferir sobre sua provável relevância. Contudo, evidenciando a cultura interna das circunscrições dos Missionários em função de seu caráter afirmativo, a relevância repousava sobre a eficácia de suas práticas de inculcação católica sobre o cotidiano africano, o quanto eles estavam sendo apóstolos. Para os atores eclesiais, a obediência às autoridades, a vigilância de si próprio e a de seus companheiros os faziam permanecer na órbita do papado, a máxima expressão divina sobre a Terra. Por isso, o catecumenato e os documentos papais, como encíclicas e catecismos, tinham a função de ordenar o mundo lá fora, laico, capacitá-lo a se armar contra as astúcias de Satã ou Mammon (SANTOS, 2002; POMPA, 2003; MONTERO, 2006).

Em 1908, Pio X instituiu uma nova norma para os leigos se santificarem. Refletindo sobre a fronteira entre o “nós” eclesial e o mundo lá fora, Pio X acreditava que, da mesma forma que os atores eclesiais eram beneficiados por comungar todos os dias em busca de sua santificação, os leigos também poderiam. A comunhão em que o homem estaria em perfeita união com Deus encarnado, Jesus, seria o caminho mais preciso de santificação; por isso, os leigos passariam a ter o direito e a serem incentivados a comungar frequentemente, e não mais apenas uma vez por semana. Essa medida para toda a comunidade católica romana

foi saudada pelos padres na Rhodésia, por avaliarem que a prática católica semanal tardava a ser tão convincente quanto as práticas pagãs, já que estas lhes estavam disponíveis a qualquer momento (HANNECART, 1991; SHORTER, 2006). Mesmo com mais trabalho religioso, celebrando uma missão após a outra, de posto a posto, instaurava-se uma devoção espiritual permanente aos mistérios da Igreja e, por conseguinte, à autoridade católica sobre o campo simbólico por meio das disposições do *habitus*: necessidade de vigiar as ações para ser um bom católico, confessar-se, demonstrando sua condição humana de pecador e reproduzir em toda circunstância os ensinamentos dos missionários (BOURDIEU, 1990; 1992; CUNHA, 2010).

Outras práticas devocionais, como meio de manter o leigo em constante busca da santificação de sua alma, eram inserir a Igreja em suas práticas cotidianas, qual seja, estar presente nos principais momentos da vida laica pela cascata de sacramentos (SANCHIS, 2009). Além da marcação litúrgica do tempo por um conjunto de traços cósmicos e naturais — como o Advento, o Natal e a Epifania na época da estação das chuvas, a Quaresma como parte da estação da seca e a Páscoa como marco da colheita —, e do ciclo da vida social — nascimento, circuncisão, noivado, casamento e morte —, a justificativa de pragas das plantações — gafanhotos e lagartas — e de doenças ou epidemias eram consequências da não conformidade da região aos ensinamentos dos padres (SHORTER, 2006).

Como observamos, o desenvolvimento do Vicariato de Niassa de seu período exploratório ao expansionista, sem um conhecimento efetivo da geografia, da população, da língua e dos interesses simbólicos locais, conduziu à abertura de postos que, ao ímpeto do superior do Vicariato, eram tentativas de realizarem sua missão, podendo ou não se desenvolver ou valer a pena o custo inicial.

Nesse sentido, tanto na região austral do Lago Niassa, postos como Mponda e Kambwiri, território dos Babisa, e mais ao norte, na Estrada de Stevenson, território Bamambwe, os missionários da África não obtiveram sucesso em se instalar para implantar o catolicismo.

Ilustrativamente, o posto de Kambwiri teve a duração de oito meses apenas – junho de 1904 a janeiro de 1905. Próxima ao entroncamento de rotas comerciais que vinham do interior para depois escoarem até a costa índica, Kambwiri era dominada, principalmente, pelo comércio de marfim dos Babisa islamizados e aliados dos Swahili, contra os Bachewa. Para iniciar a missão em junho de 1904, foram enviados os padres Donatien Davoust¹⁹¹ e Louis

¹⁹¹ Procurando se fazer Missionário da África, esse padre foi um marco na história linguística da Zâmbia: após deixar Kambwiri para a região dos Babemba, levou a cabo as instruções de anotar todas as palavras da língua

Molinier; um mês depois, chegou padre Frederic Ter Maat e o irmão Sébastien, sendo o padre Molinier enviado para Chilonga. Para Hannecart (1991), as três razões principais para o fracasso da missão seriam: a) o grande número de muçulmanos impedindo o avanço do cristianismo; b) o clima extremamente quente do Vale do Luangwa; e c) uma região isolada contatando as caravanas apenas na época da seca, por se tornar cercada de pântanos na chuvosa. Observamos que, para os missionários, o embate contra a luta antiescravagista do instituto estaria atrapalhando as atividades dos comerciantes na região, porém o marfim era o produto principal de exportação para a Europa e Ásia pela abundância de elefantes no vale. Com efeito, a atitude refratária da população, cerca de 3.000 pessoas, tornava o sacrifício e a obediência dos missionários algo insuportável; mesmo ineficaz se tornou a estratégia de converter os funcionários, já que não havia um. Logo, sem uma absorção que justificasse o jovem instituto em perder mais tempo ali, Hannecart (1991, p. 60) reproduz a entrada do diário, em dezembro de 1904, pouco antes do superior do Pró-Vicariato do Nyanza, o Mgr. Dupont, aceitar o fracasso da catolicização:

‘It is six months now since we arrived. What all those people around us, not one had shown us a kind face... No one shows us any interest, trust or sympathy. We live in utter and complete isolation. From time to time we get the visit of spies who fail to hide their true intentions: trying to find out whether we manage without their flour and their chickens. No one wants to come and work for us. This situation is truly painful and does not give much hope for the future’

Já sobre outras centralidades nas circunscrições, no antigo território do Vicariato de Niassa, o campo católico foi progredindo com sua expansão. Pelos Atlas do instituto, na direção oeste para leste, isto é, do Lago Niassa até o Lago Bangweolo, os Vicariatos foram sendo instituídos e nomeados de:

- a) Vicariato Apostólico de Niassa: é instituído em Pro-Vicariato em 1889, depois Vicariato em 1897 e reorganizado para se projetar ao longo do Lago Niassa em 1937. O território ao sul do lago já havia sido separado como Prefeitura Apostólica do Shire sob a governança do instituto católico dos Montfortistas em 1903¹⁹². Em 1947, novamente é dividido em Prefeitura Apostólica de Niassa do Norte e Vicariato

nativa e apresentar seu significado em francês. Foi a partir de suas anotações que o dicionário Bemba-English dos White Fathers foi feito em 1947.

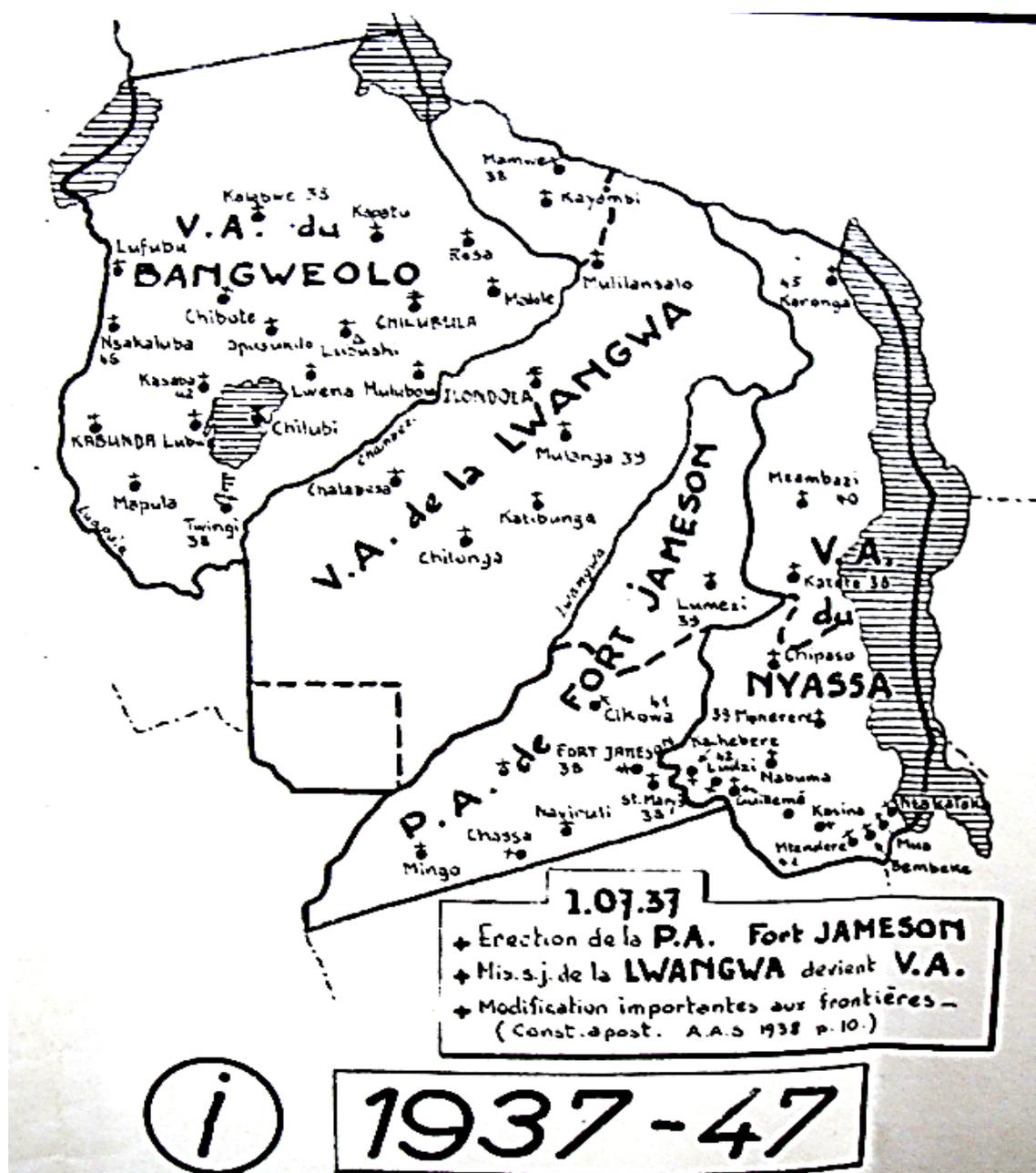
¹⁹² Companhia de Maria fundada por Louis-Marie Grignon de Montfort, França, em 1713. Para a CATHOLIC ENCYCLOPEDIA (2011), o ano teria sido em 1901 já como Vicariato.

Apostólico de Niassa do Sul; este último, em 1951, foi renomeado para Vicariato de Likuni;

- b) Vicariato Apostólico de Fort Jameson: criado em 1937;
- c) Vicariato Apostólico de Luangwa: *Missio sui juris* em 1933 para Vicariato em 1937 e, em 1951, foi renomeado de Vicariato do Fort Abercorn;
- d) Vicariato Apostólico do Zambeze: Prefeitura Apostólica em 1912 e Vicariato em 1927, ambos sob a governança dos Jesuítas;
- e) Vicariato Apostólico de Bangweolo: é instituído em 1913. Em 1911 foi incorporada uma porção sul do Vicariato Apostólico do Alto Congo ao ainda Vicariato de Niassa. Em 1952, foi separado em dois vicariatos: Vicariato Apostólico de Kasama e Prefeitura Apostólica de Fort Rosebery.

O Mapa 16, logo abaixo, mostra esse desenvolvimento até o ano de 1947.

Mapa 16 - Prefeitura Apostólica de Fort Jameson, 1937-1947



Fonte: ATLAS DES PÈRES BLANCS, s/d

Considerações Finais

Tentando estabelecer nosso objeto de pesquisa e encontrar dados que apoiassem sua relevância, foi-nos inspirador o encontro com alguns textos em português que analisavam o encontro entre missionários e indígenas, como o de Manuela Carneiro Cunha, Paula Montero, Charlotte Castelnau-L'Estoile e Eduardo dos Santos, apenas para citar alguns. Quanto à dificuldade de deslocar para uma análise o encontro dos missionários cristãos e indígenas da África Central, observamos que os trabalhos de Audrey Richards, Mary Douglas e de outros antropólogos do *Rhodes-Livingstone Institute* trataram indiretamente dessa questão, e outros, como Brian Garvey e Luise White, já traçavam essa relação mais diretamente.

Restava-nos uma outra questão: o grupo dos Missionários da África sendo discutido como nosso nativo. Os antropólogos abordaram os missionários católicos, na África Central, subtraindo-os absolutamente do cotidiano dos “exóticos” de suas pesquisas ou, em outro extremo, apontando-os como um aparelho do domínio colonial. O artigo de Geest e Kirky (1992), *The absence of the Missionary in African Ethnography, 1930-65*, foi revelado um caminho para delinear esse objeto de uma forma distinta: por uma postura “desde dentro”, que migrava para o norte da Rhodésia para reproduzir o império católico romano.

Como expusemos na *Introdução*, a respeito de nossa própria trajetória, que se imbricou pelo pertencimento a esse grupo missionário, precisávamos tornar exótico aquilo que havíamos apreendido como algo comum, ao mesmo tempo em que podíamos revelar nuances do cotidiano missionário relativas à fronteira com o mundo externo (GEERTZ, 1983), que se fazia valer pela produção de narrativas e mapas do foro eclesiástico (VASQUEZ, 2007). Além do interesse pela África como uma disposição inculcada pelos Missionários da África, estabelecemos como meta refletir sobre o plano idealizador, divino, por um outro lugar, que nos permitisse investigar o funcionamento desse grupo na instalação e no desdobramento do Vicariato de Niassa, na Rhodésia. Avaliamos ser necessário insistir, repetidas vezes, ao longo do trabalho, na caracterização do poder de inculcação católico, que construía alguém como missionário, vivendo em um território divino e sob a proteção de uma fronteira imaginária com o mundo laico; alguém cuja investidura de prescrições tecia um mundo distinto de núcleo sólido: o papado (BARTH, 2000; ANDERSON, 2005). Uma das dificuldades em tornar evidente essa ruptura entre mundo eclesiástico e mundo lá fora, que tornava concreto essa feitura de identidade missionária, era em razão de esse missionário exercer funções externas diferentes: catequista, professor, médico e diplomata entre outros,

sempre a partir de uma única *persona*, no dizer weberiano. Para a vida clerical de padres, irmãos e irmãs todas essas ações tinham como meta a evangelização para a salvação das almas. Por isso, a autovigilância a partir de traços identitários, mantidos pelos sacramentos, vestimentas e livros sagrados, tornaria o missionário competente, pronto, para que sua ação estivesse em concordância com o chamado de Deus e os mistérios divinos revelados pelo papado — o núcleo da verdade católica. Enquanto para o mundo laico havia a possibilidade de avaliação conforme a função e o espaço social, para o missionário fazia parte de sua identidade obedecer, abnegar-se em nome de seus superiores, pois essa correspondência à mesma *persona*, o ator eclesiástico, em todos os espaços sociais, seria cobrada dele.

Os missionários deveriam o mais cedo possível se sacrificar para instalar a Igreja concreta na África. No entanto, a absoluta abnegação ou subserviência pela categoria de um missionário-ideal (WEBER, 1947) ou estereotipado (BARTH, 2000) era anúncio do trabalho contínuo que as disposições eclesiásticas precisavam se fazer presente por um clero formado por indivíduos que aprenderam a viver com eus contextualizados. Como diria Geertz (1983), a respeito da pessoa marroquina:

[...] A contextualização social das pessoas é difusa, e na sua maneira curiosamente não-metódica acaba sendo sistemática. Os homens não flutuam como entidades psíquicas fechadas, que se destacam de seu contexto e recebem nomes individuais. Por mais individualistas e até obstinados que sejam os marroquinos — e na verdade o são —, sua identidade é um atributo que tomam emprestado do cenário que os rodeia (p.102).

Esse trabalho de transformar o atributo de ator religioso em essencialidade, em suposto núcleo sólido, deveria ser exercido pelas circunscrições sobre seus membros. Os que aderiram à vida eclesiástica, como os missionários da África, se percebiam como alguém que detinha um chamamento divino, algo que estava acima de sua vontade, já que era identificado como a repetição do encontro entre Jesus e seus apóstolos:

Caminhando à beira do mar da Galileia, Jesus viu dois irmãos: Simão, chamado Pedro, e seu irmão André. Estavam jogando as redes ao mar, pois eram pescadores. Jesus disse-lhes: ‘Segui-me, e eu farei de vós pescadores de homens’. Eles, imediatamente, deixaram as redes e o seguiram. Prosseguindo adiante, viu outros dois irmãos: Tiago, filho de Zebedeu, e seu irmão João. Estavam no barco, com seu pai Zebedeu, consertando as redes. Ele os chamou. Deixando imediatamente o barco e o pai, eles o seguiram (BÍBLIA CATÓLICA, Mat. 4, 19-22).

Nesse processo formativo, os candidatos à vida missionária tinham que naturalizar uma atitude de aceitação à estruturação da Igreja Católica Romana na qualidade de manifestação sublime dos desígnios divinos. Por isso, por princípio, obedecer aos direcionamentos dos papados era obedecer a Deus, posto que estavam no papado e em sua institucional hierárquica, a segurança mítica da continuidade entre o paraíso perdido do Éden e o paraíso vindouro da Nova Jerusalém ou paraíso celeste. Dentre os instrumentos de perpetuação dessa continuidade, quase que atemporal, as cascatas de sacramentos ritualizavam cotidianamente essa conjunção metafísica (SANCHIS, 2009). No século XIX, a figura do Papa não era mais o de um Bispo com poder eclesiástico sobre Roma dentre outros bispos que dominavam os territórios do Oriente Médio e o Norte da África. Ele era a representação absoluta do catolicismo na Europa, o Papa era o representante direto de Deus e, abaixo dele, ao seu redor e de forma escalonada, os outros bispos e os padres católicos passavam a ser entendidos a partir dessa órbita divina (WEBER, 1947; BOURDIEU, 1992). Os Missionários da África mantiveram a centralidade do sacerdócio em seu funcionamento; por isso, os irmãos eram *persona* fundamentais e desejadas nas missões como seus auxiliares, e abstendo-se, porém, de qualquer pretensão de cargos de destaque.

Dentro dos espaços eclesiásticos, aos quais denominamos de circunscrições, seus atores eram destacados por alianças identitárias que homogeneizavam as intencionalidades desses espaços. Enquanto no primeiro capítulo explicamos de que forma esse sistema hierárquica se reproduzia e construía fronteiras eclesiásticas com o mundo externo, mas também produzindo diferenças identitárias entre os diferentes institutos católicos, no segundo capítulo procuramos fundamentar essa constituição do *habitus* católico por meio de seus esquemas operantes e que, a partir destes, os Missionários da África desenharam uma identidade específica, valendo-nos da concepção de sinais diacríticos e de sua consciência identitária, na qualidade de cultura com aspas (CUNHA, 2010; BARTH, 1969; 2009).

De forma escalonada, explicamos, no terceiro e no quarto capítulo, a dinâmica das quatro circunscrições coordenadas para demonstrar o efeito da adesão individual à uma comunidade apostólica que, em sua constituição imaginativa, restringia as atitudes dos membros por conta de um tipo de homogeneização, estrutural e estruturante, desde o papado até os postos missionários (ANDERSON, 2005). A fronteira mais ampla, o papado, detinha o poder para coordenar e legitimar as outras dentro de sua órbita. Os papados tinham a função de catalisar essa ligação afetiva entre a identidade individual e a identidade coletiva e, para expandir seu domínio simbólico, reproduziam novas centralidades de poder que representassem esse vínculo, por meio de constelações de categorizações (BARTH, 1990;

2000). Assim a hierarquia enrijecia o direcionamento das identidades de atores eclesiásticos de acordo com outras centralidades, isto é, outras circunscrições de institutos: a Sociedade dos Missionários da África surgiu, em 1868, nesse universo simbólico e adaptou-se ao vigor do expansionismo católico africano, empreendido a partir do papado de Pio IX.

Por definição, as circunscrições organizavam-se pelo contraste com o mundo, não no sentido de assumirem que precisavam dele, mas do inverso: que eles tinham a forma e o conteúdo para salvar as almas de toda a humanidade. O agir católico modelava-se em ligações afetivas, dentro de processos iniciáticos, assegurando a seus membros que o mundo precisava deles, e que eles deveriam auxiliá-los a encontrar o caminho da verdade, como eles encontraram em seus chamados. Por isso, o sacrifício pessoal em nome da salvação das almas, no campo católico, foi ilustrado pelas narrativas papais, em sua maioria encíclicas, que reiteravam a noção de heroísmo, oriundo de apelos ao imaginário ocidental a respeito do cavaleiro medieval e do soldado nacional, como alguém responsável por reestabelecer a ordem terrena sob o comando de Deus.

Nesse sentido, observamos haver uma dialeticidade entre a identidade do missionário nos postos, ator eclesiástico e a alteridade que encontraram na Bembalândia ou Angonilândia. Essa dinâmica, desde o tempo de Lavigerie no Maghreb, reproduziu os estabelecimentos religiosos europeus para cumprir a missão católica: escolas, orfanatos, hospitais e abrigos aos desprotegidos. Conforme ocorria a agremiação de séquitos à volta dos postos missionários, o campo católico começava a ser gerado em função de ligações afetivas com os nativos. Esse era o duplo aspecto da comunidade missionária, salvar os africanos e santificar a si mesmo: o cumprimento das prescrições capacitaria o missionário a realizar seu chamado — auxiliado por seus companheiros, os outros missionários do posto — e converter o africano era fazer com que ele encontrasse seu chamado divino, igualmente. Para a lógica católica, era a condição necessária à ação pastoral: a vítima, como aquele que precisa ser salvo, e o herói, aquele que precisa se sacrificar pelo outro. A dinâmica de tradução de chamado divino pessoal a heroísmo católico pôde ser observado a partir dos atores do instituto. Podemos considerar os eventos abaixo relacionados da trajetória de Charles Lavigerie, ou melhor, do chamado divino a Charles Lavigerie, como um processo preparatório à formação do carisma missionário de seus institutos:

- os debates político-diplomáticos que travaria com autoridades europeias, árabes e com as associações antiescravagistas;
- a experiência multirreligiosa no *l'Oeuvres des Écoles d'Orient* e no arcebispado na Tunísia;

- a agregação do humanismo à prática católica de manter orfanatos, hospitais e a escola de médicos-catequistas em Malta;
- a compreensão da formação eclesiástica baseada em: conhecimento científico atualizado; a definição de traços identitários católicos na perspectiva da circunscrição e otimizada pela internacionalização dos candidatos; o martírio como ideal missionário; vida em comunidade como núcleo de santificação pessoal e do catolicismo nascente;
- a essencialidade de produção de narrativas de relatórios, diários, dicionários bilíngues, gramáticas, traduções em vernáculo da doutrina católica e de histórias bíblicas, e descrições das populações e da região;
- a vestimenta típica de seu grupo católico: hábito de linho branco, gandourra, chéchia e rosário com contas pretas.

Esses traços eram articulados conforme sua propriedade de submissão e dependência à órbita dos papados, de Pio IX e de Leão XIII. Assim, elementos externos poderiam ser atraídos para o interior desse sistema, desde que não gerassem novos centros de atração simbólica competitivos à dominância da hierocracia. Isso caracterizou os resíduos culturais que foram assimilados e subsumidos à Eclésia: a luta antiescravagista por seu apelo humanitário de salvação de populações vulneráveis foi acoplada ao discurso eclesiástico de salvação das almas africanas. Por esse poder de adequação à permeabilidade das fronteiras culturais eclesiásticas, o interesse de Portugal em dominar a região africana a partir do Shiré tornou-se o instrumento necessário para os missionários de Lavigerie se instalarem ao sul do Lago Niassa. Igualmente, os *best-sellers* dos exploradores serviram de parâmetro para seus missionários descreverem o cotidiano africano e assim conseguirem mais financiamentos dos órgãos católicos e de aristocratas europeus.

O artifício de fazer os missionários subsumirem a vontade própria ao carisma do instituto foi exercer a autoridade hierocrática pela concepção de supremacia do poder sobrenatural *per se*. Por isso a abnegação pessoal de não seguir a opinião própria, seus sentimentos e seus anseios eram expressões do pacto espiritual à manutenção dessa ligação afetiva com o sobrenatural, e representada pela assimetria com seus superiores. Em uma forma mais exaltada, era a atitude de silenciamento e submissão que o Papa Pio IX exigia de seus opositores galicanistas, reformistas e livres pensadores por meio da promulgação *Syllabus of errors* e *Quanta Cura* (1864), e maximizado seu poder pelo dogma da Infabilidade Papal, pela normativa *Pater Aeternus*, no I Concílio Vaticano (1869-1870). Seguindo as mesmas categorias de atração ao poder papal, pela resposta à natureza de todos erros do

Ocidente, o Papa Leão XIII, pela encíclica *Rerum Novarum* (1891) lança a narrativa contra a multiplicação de outras centralidades, quer no próprio indivíduo, pela escolha de qual verdade lhe é mais adequada, quer estatal, diminuindo o efeito do papado sobre as populações.

Já quando analisamos a posição de Lavigerie como fundador dos institutos masculinos, de padres e irmãos, que foram unificados na Sociedade dos Missionários da África, e a posição de seu segundo sucessor, Mgr Léon Livinhac, pudemos observar de que maneira houve uma dialeticidade entre a construção histórica dos sinais diacríticos da Sociedade e esses atores como núcleos do catolicismo para a África Central. Na qualidade de uma prática devocional, os institutos católicos, como os Missionários da África, tratam a trajetória de seus fundadores como a realização da vontade de Deus, a ponto de seus escritos serem sacralizados como leituras espirituais e orações. Por isso, nessa posição de pai espiritual, Cardeal Lavigerie, Bispo Livinhac, Padre Voillard e Bispo Birraux, pediam que suas cartas fossem lidas como forma de norte espiritual nas orações diárias, semanais e nos retiros da comunidade, como as falas atribuídas a Jesus nos Evangelhos tinham o poder de restaurar a ordem cósmica e de instaurar o lugar da Igreja. Cardeal Lavigerie, dessa posição que o conectava à vontade divina, ordenava a seus missionários que tivessem uma disposição na forma de um sentimento sobrenatural, de amor de Deus, para com as populações africanas, a partir de categorias de vítimas e filhos e filhas de Deus:

Aimez l'Afrique qui est loin de nous, pour les plaies saignantes de son esclavage, pour les cris de douleur qui s'élèvent, depuis tant de siècles, de ses profondeurs ; l'Afrique qui est plus voisine et qui a été chrétienne autrefois, pour ses infortunes passées, pour ses grands hommes, pour ses saints. (LAVIGERIE, 1927, 27/03/1884).

Na carta XXXIII, de 1884, Bispo Livinhac reforçou o enaltecimento da hierocracia na pessoa do Cardeal Rampolla, protetor do instituto, condicionado pelo modelo de proteção da Virgem Maria. Acreditava-se que, à medida que o ator inculcasse em seu cotidiano a devoção às ações míticas dos modelos de heróis católicos, passaria a reproduzi-los em suas próprias. O sacrifício da vida missionária seria minimizado frente à idealização do herói ou heroína por atrair o sentimento de pertencimento às circunscrições da ordem divina, posto que subtraídos e atraídos pelos esquemas católicos:

Imitations enfin notre regretté Protecteus, dans sa tendre dévotion à la Très Sainte Vierge et dans sa confiance inébranlable en sa protection. Comme lui,

honourons-la, imitions-la, faisons-la connaître et aimer et recourons à Elle dans tous nos besoins. Soyons herureux d'apparternir à une Société de missionnaires que lui est consacrée, et fiers de porter son rosaire autour du cou, en sigen de dépendance. A l'exemple du Cardinal, tous les jours, récitons pieusement, les Frères le Rosaire entier, et les Pères au moins le chapelet.

...

Leur pratique fera de vous des missionnaires chers au Coeur de Jésus, aimés de Marie, puissants en oeuvres et en paroles, et vous rendra dignes de la magnifique récompense que Notre-Seigneur réserve à ses apôtres : *fulgebunt sicut stellae in perpetuas aeternitates* ! (p. 133).

Porém, a insegurança de onde se instalar e de como seriam recebidos, fizeram com que mantivessem, durante os primeiros anos, certa proximidade com as rotas comerciais e postos coloniais. Essa proximidade fazia o africano durante certo tempo, e antes de se submeter ao catecumenato, classificá-lo como mais um *muzungu*. Como afirmou Barth: 'Os regimes coloniais são um caso bastante extremo quanto ao grau em que a administração e suas regras se apresentam divorciadas da vida social local' (2000, p. 64), devendo ser estendidos às práticas cristãs, pelo menos no início, já que, como afirma Rotberg, 1965, os levantes africanos utilizaram-se de traços e esquemas cristãos, relativos a um apelo universalista e/ou primordialista, os quais fomentaram a criação de uma identidade coletiva imaginada *per se*: filhos de Deus, explorados, colonizados, negros, etc.

No mesmo sentido, o poder simbólico delegado aos Missionários da África pela *Propaganda Fide* reproduzia as circunscrições imaginadas pela mesma solidez suposta ao papado. No entanto, tal solidez era garantida não somente por sua ortodoxia, mas também por sua capacidade de assimilar elementos externos, que assegurassem a crença de seus atores estarem realizando o plano divino na Terra, por uma instituição também divina. Observamos que as fronteiras eclesiásticas foram permeáveis de acordo com a intensidade das pressões que se friccionavam contra ela (CUNHA, 2010): a luta escravagista se tornou uma das bandeiras para expandir o catolicismo romano na África e criar orfanatos; o intenso comércio na Estrada de Stevenson impedia a assimilação cultural do catolicismo pelos Bamambwe; a aproximação de reformistas em Bangweolo mobilizou Bispo Dupont a também a enviar seus missionários para lá e fechar o posto de Kalungwishi; a autoridade de McKinnon sobre a Rhodésia e a pressão contra o vínculo identitário entre o Bispo Dupont e os Babemba resultaram em seu exílio em Thibar; as convocações compulsórias para a I Grande Guerra Mundial rompiam o princípio de assimilação do catolicismo através do núcleo familiar, já que os homens se ausentavam, assim como foi ocorrendo pela busca de trabalho nas minas de cobre e outro; a ênfase papal na formação do clero indígena mobilizou a entrada de mais seminaristas nos

seminários africanos como a chegada de outros institutos na região da Rhodésia para expandir o catolicismo nas regiões urbanas, não preteridas pelos Missionários da África. A maneira adotada pelos dirigentes católicos da Rhodésia e do instituto foi o de assimilar resíduos culturais relativos à fricção nas fronteiras e assim manter operante a órbita do catolicismo.

A imagem do *bush missionary* desbravando territórios e suportando qualquer tipo de dificuldade ou exaustão física foi criada nesse período, quando, realmente, a missão era estabelecida provisoriamente em tendas, e os missionários deveriam encontrar um local apropriado, depois de conquistar a permissão colonial e dos chefes nativos, e só então investirem na construção de suas casas e capelas-escolas. Também foi fundamental nesse momento a aprendizagem da língua local e a produção dos dicionários bilíngues e gramáticas. Por todo esse processo de compreender a população, sua língua e costumes e a geografia da região fazia com que as fronteiras eclesiais se tornassem menos rígidas, para sobreviverem e apreenderem o campo simbólico que deveriam dominar. Para tanto, homens, mulheres e crianças deixavam de ser exóticos, atrativos para cartas e diários, para se tornarem conhecidos e convertidos.

Pelo contato afetivo com chefes, catequistas e população adepta em geral foi sendo desenvolvida uma amizade assimétrica entre o missionário, na posição de profissional do sagrado, e o africano que precisava dos sacramentos. Essa relação complementava o fazer missionário nos postos por meio do companheirismo eclesial, estabelecido entre missionários e superiores (cf. CUNHA, 2010). Por isso, podemos mensurar o desenvolvimento dos postos e dos vicariatos a partir dessa dupla ligação afetiva e prescritiva do pacto católico. Esse pacto era o que efetivava o campo religioso delineado pelo catolicismo romano, como “poderoso veículo organizatório” (CUNHA, 2010, p. 363) com suas construções, seus textos sagrados, seu tempo litúrgico, seus rituais, sua doutrina e seus membros: a duplicidade necessária para a compreensão da fronteira eclesial, de um lado, o ego institucional e, de outro, o mundo laico. Pela adesão dos nativos às instruções, ao catecumenato e aos rituais era produzido o desenvolvimento da amizade assimétrica em torno do missionário, que, a seu turno, interagia com os membros do instituto em seu posto e no vicariato conforme os esquemas — obediência, sinceridade, vigilância e heroísmo — que o transformaram em ator dos Missionários da África, isto é, alguém que deveria dedicar-se, a todo momento, mesmo nos seus momentos de lazer, a dominar a língua local, ao convívio de uma comunidade internacional e à conversão dos africanos. No caso da Rhodésia, a relação com os árabes e muçulmanos era de distância e desprezo, por terem sido classificados como infiéis e escravizadores.

Observamos, assim, que o período exploratório da África Central ocorreu ao longo do Vale do Rift. Com a chegada da primeira caravana em Buganda, próximo ao Lago Nyanza-Victória até a instalação na Bembalândia. Nesse sentido, o Vicariato do Niassa foi iniciado pela centralidade do Bispo Adolphe Lechaptois. Em relação ao Vicariato do Tanganyika, de onde se desdobrou o do Niassa — ambos estipulados pelo Cardeal Lavignerie —, foi possível estabelecer às suas margens o seminário para o clero nativo, a formação de um instituto de irmãs nativas e a escola de catequistas. No entanto, em torno do Lago Niassa, pela disputa da região do Shiré entre as Coroas portuguesa e britânica, os missionários tiveram que abandonar a missão de Mponda, indo para o posto de Mambwe, em 1891, mas ali ficando apenas até 1895. Esse efeito negativo no Niassa foi provocado pela fricção externa e desconhecimento da região. No entanto, isso não transtornou a centralidade do Bispo Lechaptois, porque antes do fechamento de Mambwe, Bispo Dupont havia assumido a centralidade desse novo vicariato. Por outro lado, o descontentamento dos missionários, com mortes e deslocamento de postos, foi pouco significativo à operacionalização da órbita católica.

Diferente foi o pacto católico do vicariato sob a governança do Bispo Dupont. O Vicariato se desenvolvia em duas extensões distintas, da Bembalândia, ao norte, e da Angonilândia, ao sul. Para uma adequada ordenação, ele deveria fazer visitas constantes entre esses espaços. Todavia, isso era inviável de ser feito a pé com frequência, como ilustramos pelo trajeto do Irmão Lucien de Chilubula a Ciwamba¹⁹³ que demorou 21 dias (cf. ANDERSON, 2005; CERTEAU, p. 1994). Talvez o espírito militar do Bispo Dupont o fez se identificar com traços dos guerreiros Bemba, como o desafio à refração deles ao domínio estrangeiro e católico. Como uma conquista católica, esperada pelos bispos Livinhac e Lechaptois, a Bembalândia era a crença do desenvolvimento do vicariato. Assim foi que ao chegar próximo ao domínio do Chitimukulu, Bispo Dupont instalou-se em um sítio que seria a sede católica para a salvação dos nativos, chamando-o de Chilubula, redenção ou salvação. Chitimukulu Sampa, estrategicamente, viu que o missionário serviria como um escudo para protegê-lo dos britânicos, conquistando a confiança e a dedicação do missionário como a encarnação do conselheiro mítico *Luchele Danga*, da lenda migratória Bemba. Ademais, o autoritarismo do bispo, no trato a seus subalternos distantes, a imposição de um catecumenato apressado (conciso), o desejo de manter sua posição de destaque Bemba e os conflitos com o coletor de impostos da BSAC, Charles McKinnon, provocaram várias tensões insustentáveis para o campo católico, mesmo sendo Dupont a figura central da rendição dos Babemba ao

¹⁹³ Chilubula 1/04/1903.

domínio da BSAC. Esse descompasso do vicariato impulsionou a decisão do Superior Geral, Bispo Léon Livinhac, como a solução para dar continuidade à instalação do catolicismo na Rhodésia, reestabelecendo o companheirismo e a amizade assimétrica.

Se não de imediato, o reconhecimento do Bispo Dupont, pelo que observamos, começou a vigorar no instituto, em 1927, em Chilubula, na visita do Superior Geral, Padre Voillard, posto que seus companheiros da Bembalândia continuaram seu legado na história Bemba. Pela reprodução do poder e o enaltecimento de traços sobrenaturais, a estratégia do campo católico conseguiu mais do que preservar o desenvolvimento da maturidade da Igreja concreta em dioceses, ela transformou a história dos conflitos do Bispo Dupont na história de um herói católico, de doação, de sacrifício e de lealdade dual, aos Babemba e ao instituto.

Bispo Guillemé, a esta altura, com a experiência dos conflitos e pelo apreço de seus companheiros, trouxe o restabelecimento orbital ao catolicismo do Vicariato. Expandiu as missões negligenciadas da Angonilândia, aproximou-se dos administradores coloniais — os irlandeses católicos, Juiz Noonan e o Procurador-Geral Charles James Griffin —, em 1903, quando substituíra Bispo Dupont, e recebeu o agradecimento da administração colonial, nas pessoas de Sr. Cookson e Sr. Jones, graças a sua campanha entre os católicos sobre o pagamento de impostos. Também teve condições de intensificar a amizade assimétrica, pelo atendimento aos doentes e pela educação católica com o auxílio de mais sete missionários, quatro irmãs e cento e quarenta e três catequistas, como foi ilustrado pela Tabela 3 e 4, já no primeiro ano de sua posição.

Diante da I Grande Guerra Mundial, os conflitos nacionalistas não apenas atingiam a Europa, mas as colônias africanas. Como apresentado por Shorter (2006), os horrores da guerra provocaram uma nova forma de exploração africana, em que se impunha o alistamento, retirando a mão de obra local, jovens e homens, para enviá-los como carregadores e soldados. Da mesma forma, dentro das circunscrições, afetando diretamente o instituto, os alistamentos dos clérigos demonstravam o poder político sobre o papado. Duas medidas eram preeminentes para a governança da circunscrição: a divisão do extenso território, com poucos postos entre o Norte e o Sul, e resolver o problema da comunicação em inglês com a administração colonial e seu ensino nas escolas católicas, pois, como a administração colonial não se empenhava na educação dos nativos, as escolas missionárias faziam esse trabalho; ademais, as escolas reformistas escocesas, anglicanas e *boers* ensinavam a língua colonial sem percalços.

A divisão do vicariato remodelou o território de acordo com a tensão entre Norte e Sul. O posto de Chilubula passava a ser a sede do Vicariato do Bangweolo governado pelo

Bispo Etienne Larue (1865-1935) e a missão de Kachebere a sede do Niassa, sob o auspício do Bispo Mathurin Guillemé (1859-1942).

Para resolver a questão do inglês, como uma fricção que chocava com o desenvolvimento do campo católico, foi enviado o Padre holandês Jan van Sambeek (1886-1966), em 1913. Se os missionários católicos podiam se gabar de dominar as línguas locais, eles precisavam agora ter o mesmo empenho com o inglês. Nesse período, majoritariamente, o instituto contava com francófonos — franceses, belgas, canadenses, alemães e holandeses.

Nesse sentido, Padre van Sambeek se empenhou em transformar o programa educacional católico em uma formação eficiente para catequistas, professores e clero indígena. Empenhado nesse chamado institucional, sua posição de Secretário da Educação do Vicariato fê-lo se aproximar da administração colonial e dos reformistas, diante da pressão avaliativa da Fundação Phelps-Stokes, EUA, classificando as escolas católicas abaixo do esperado para o desenvolvimento da Rhodésia, isto é, com um currículo empobrecido pela supremacia da instrução religiosa. Pela obrigação colonial de mudar esse quadro, mesmo diante da repetição de que o ensino laico era prejudicial à salvação das almas, como as narrativas papais repetiam — *Quanta cura* (1869) e *Rerum Novarum* (1891) entre outras —, Padre van Sambeek se deparava com essa fricção externa, mas também, com a refração de seus companheiros. A modificação do currículo católico e a preparação de material em inglês deslocavam os missionários da centralidade simbólica das missões, e eles não entendiam aquela situação como parte do desenvolvimento da missão ou a manutenção da amizade assimétrica necessária ao catolicismo nascente. Para seus companheiros essa medida teria significado simplesmente uma imposição laica suprimindo o ideário de vida bucólica do *bush missionaries* em uma *bush stations*, e os deslocavam do destaque ao qual teriam direito divino da centralidade do poder simbólico: deixavam de deter o poder de reproduzir as categorias determinantes ao campo simbólico da Bembalândia. Os missionários sentiam, assim, a tensão gerada sobre o território eclesiástico em todos seus postos a partir da imposição colonial, posto que suas escolas estavam diretamente ligadas aos postos onde moravam e às *outstations* visitadas por eles e pelos catequistas.

Contudo, como forma de lidar com esse confronto sobre as fronteiras, elusivamente, os missionários a desviaram para aquele que estava à frente da educação católica. Não compreendendo a necessidade dessa adaptação, a estratégia utilizada pelos missionários foi romper com o esquema de sinceridade católica, que concentra a culpabilização do ator em face do sofrimento coletivo — neste caso, uma educação que não cumpria as exigências locais, — e movimentaram-se contra essa submissão. De um lado, parecem ter contado com o

apoio do Bispo Larue, que passava a classificar o Padre van Sambeek, empenhado na produção de livros didáticos, como negligente, por não responder à sua ordenança em qualquer momento, rompendo com a primazia da obediência eclesiástica, além de ter ousado chamar um professor reformista para dar um curso em sua escola católica. Nesse sentido, várias cartas dos companheiros do Bangweolo contra Padre van Sambeek chegaram ao Superior Geral, Padre Voillard, pedindo-lhe sua remoção. Porém Padre Voillard sabia da reputação do vicariato do Bangweolo como sendo *'le vicariat des fous'*, como afirma Hinfelaar (2007).

Para resolver outras questões do instituto, Padre Voillard conseguiu da *Propaganda Fide* a autorização para instituir a *Missio sui juris* de Luangwa para abrigar os atores alemães, que não eram aceitos em qualquer território colonial nem em qualquer vicariato, ocupando a porção média entre os dois territórios anteriores, ao longo do Vale Luangwa, em 1933, e sobre a liderança do Padre van Sambeek. A esta altura, o território contava apenas com dois postos, um ao norte, em Kayambi, fundado em 1895, e outro ao sul, em Chilonga, fundado em 1900, além de trinta *outstations*¹⁹⁴.

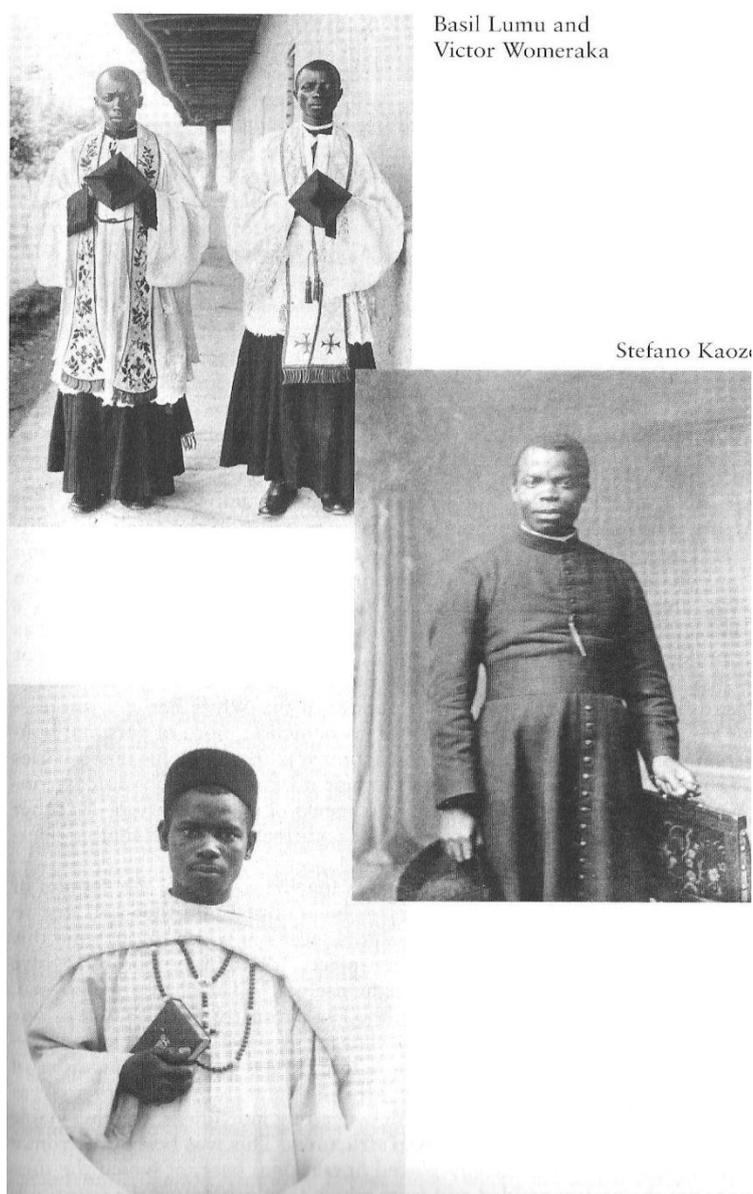
Contrário aos seus *confrères*, Bispo van Sambeek não concordava com a ideia do Bispo Livinhac, que estava sendo efetivada através da divisão de vicariatos em nacionalidades, rompendo com o espírito de vínculo à identidade católica. Além disso, um desagrado que resultou dessa nova distinção foi a ação dos *confrères* passarem a se comunicar não na língua local nativa, mas em alemão. Consideramos que as fricções contra as fronteiras eclesiásticas tinham como alvo a nacionalidade alemã dos missionários, como um grupo a não ser confiado, pois, potencialmente, eram possíveis espiões, surgindo proibições nesse território de possuírem rádios, armas e de restringir o raio de mobilidade distante dos postos (HANNECART, 1991; OGER, 1991). Uma das ações refratárias dos missionários ao instituto foi corresponderem à sua nacionalidade e não apenas à identidade católica. Nesse sentido, desde janeiro de 1936 até dezembro de 1948, os diários de Chilonga foram todos escritos em alemão. Somente a partir de 1949, ele voltou a ser escrito em inglês.

Em 1936, com o pedido de saída do Padre Voillard, Bispo Joseph Birraux foi eleito Superior Geral, o que geralmente não era tão comum naquela época, tendo em vista que a mudança de governança por conta da morte reproduzia o funcionamento do papado. Com a necessidade de enviar alguém para dirigir o Vicariato do Tanganyika pela ausência de Bispo

¹⁹⁴ Quando comparamos essa informação e o mapa de Hinfelaar (2007) com o *Atlas des Pères Blancs* há uma representação diferente, posto que o período a que esse atlas se refere é de 1933 a 1937, e o posto de Kayambi ainda consta como parte de Bangweolo.

Birraux, foi escolhido Bispo van Sambeek, corroborando a visão dos superiores no quartel-general, em Argel, de que este missionário conseguiria reproduzir, novamente, seu chamado, adaptando suas ações ao pacto católico. Para Hinfelaar (2007), Bispo Jan van Sambeek não desejava sair da Bembalândia, local onde empreendeu seu agir missionário e se acostumou às confrontos nas fronteiras eclesíásticas, interna e externamente. Por isso, sua partida não era apenas uma despedida, mas a necessidade de acolher, pela obediência, os desígnios de Deus reproduzidos pela vontade dos seus superiores.

Foto 12 – Formação do clero local



Fonte: SHORTER, 2006, p.105.

A articulação do poder, pelos distantes superiores da Maison-Cairrée, Argel, era avaliada pelos membros subalternos de acordo com a propriedade de resolver os conflitos pastorais na fronteira do pacto católico. Nesses termos, as dificuldades pastorais tornavam-se o termômetro do nível de atração para medir a eficácia administrativa dos superiores. Um aspecto importante a ser resgatado do *habitus* eclesiástico é a convergência de disposições de obediência às determinações dos superiores, de vigilância mútua e pessoal aos traços da identidade missionária, de sinceridade devocional à doutrina católica, tendo os modelos — Jesus, a Mãe de Deus, os Apóstolos, os Santos e o fundador, Cardeal Lavignerie, e seu sucessor, Bispo Livinhac — a força *par excellence* da órbita católica. Por isso, enfatizamos a centralidade do poder eclesiástico, como núcleo ao redor do qual o catolicismo, realizado pela amizade assimétrica e pelo companheirismo, acontecia. À medida que Bispo Lechaptois, Bispo Dupont, Bispo Guillemé e Bispo van Sambeek respondiam às tensões internas e nas fronteiras de forma apreciada pelos superiores na Maison-Cairrée, podemos dizer que o chamado divino de sua vida pastoral, como salvador das almas africanas e auxiliar da santificação de seus companheiros, foi cumprido. A estratégia de analisarmos os conflitos e as tensões, na Rhodésia, que promoveram o desenvolvimento do catolicismo, ora atraindo a legitimidade desse poder resolutivo, ora sendo alvos de atitudes refratárias, auxiliou a demonstrar: o paradoxo da catolização que assimilava traços externos desde que apropriados à sua homogeneidade cultural; a dimensão interna das fronteiras eclesiásticas, construída por homens de carne e osso; a crença na necessidade de realização do chamado divino; os efeitos das guerras europeias na dinâmica eclesiástica; e a importância da distância temporal para a criação de heróis.

Em síntese, o *habitus* católico, por meio de seus esquemas traduzidos no carisma dos Missionários da África, conseguiu criar um ambiente para o missionário desenvolver uma identidade coletiva que fosse vinculada à África, porém, mesmo com uma experiência-próxima com populações específicas, ainda assim, sua ligação afetiva era mediada pela crença de os africanos precisarem salvar suas almas, e estes aderirem a esse mesmo chamado, como responderam os retratados na Foto 12.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS E FONTES

VATICANO – sítio virtual:

Acerba Animi (29 de setembro de 1932)

Ad Catholici Sacerdotii (20 de dezembro de 1935)

Caritatis Studium (25 de julho de 1898)

Caritate Christi Compulsi (3 de maio de 1932)

Casti Connubii (31 de dezembro de 1930)

Constanti Hungarorum (2 de setembro de 1893)

Dall'alto dell'Apostolico Seggio (15 de outubro de 1890)

Divini Redemptoris (19 de março de 1937)

Editae Saepe (26 de Maio de 1910)

Fin dal primo momento (23 de dezembro de 1922)

Firmissimam Constantiam (28 de março de 1937)

Insignes (1 maio de 1896)

In Africam quisnam (6 de junho de 1920) - *Breves*

Lux Veritatis (25 de dezembro de 1931)

Maximam Gravissimamque (18 de janeiro de 1924)

Maximum illud (30 de novembro de 1919)

Militantis Ecclesiae (1 de agosto de 1897)

Mit Brennender Sorge (14 de março de 1937)

Non Abbiamo Bisogno (29 de junho de 1931)

Paterna Caritas (25 de julho de 1888)

Quas Primas (11 de dezembro de 1925)

Quinquagesimo ante anno (23 de dezembro de 1929)

Quod Anniversarius (1 de abril de 1888)

Rerum Novarum (15 de maio de 1891)

Rerum Omnium Perturbationem (26 de janeiro de 1923)

Rite Expiatis (30 de abril de 1926)

Summi Pontificatus (20 de Outubro de 1939)

Saeculo Exeunte Octavo (13 de Junho de 1940)

Ubi Arcano Dei Consilio (23 de dezembro de 1922)

Arquivos do *Faith and Encounter Centre* – Zâmbia - FENZA

Chibote (depois denominado de Lwapula): Notre-Dame des Anges – período de 23 de julho de 1895;

Chilonga: Notre-Dame de Lourdes — 22 de setembro de 1899 a 1948;

Chiluba (depois Bangweolo): Santa Maria de *Kalungwishi* – Bangweolo: 8 de dezembro de 1903; 1900 a 1903 - 1904 a 1929

Chilubula: Notre-Dame du Bon Secours — 23 outubro de 1898 (1899) a 1929 ;

Kabunda: Saint Stephen — 1932 – 1959

Kapatu: Saint Leon — Fim de outubro de 1898; 1906 – 1929

Katibunga: Saint Aloysius Preparatory School — 1934 – 1959

Lubwe: Saint Joseph — 23 julho de 1905 a 1947

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone 2006. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, pp.143 – 207.

AGUILAR, Mario. *Historical Anthropology and Anthropological History: rethinking the social production of an African past*. Trabalho apresentado na Conferência sobre Rethinking African History, Centre of African Studies, Universidade de Edinburg, 1996, 22-23 maio.

AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, França : Éditions Payot, 1990.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Portugal, Lisboa: Edições 70, 2005.

ATLAS DES PÈRES BLANCS. Argel: Maison-Cairrée, 19 -?.

AJAYI, J.F. Ade (ed.). *História Geral da África. VI: África do século XIX à década de 1880*. Brasília; São Carlos: UNESCO, UFSCAR, 2010.

BARTH, Fredrik. *Political leadership among the Swat Pathans*. London: The Athlone Press, 1990 [1959].

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (orgs) *Antropologia da etnicidade. Para além de "groups ethnics and boundaries"*. Lisboa: Edições Fim de Século, 2003.

BÍBLIA SAGRADA DA CNBB. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/>>. Acesso em: 15 de janeiro de 2012 [2005].

BINSBERGEN, Wim van. *Religious change in Zambia: exploratory studies*. London/Boston: Kegan Paul, 1981.

BOAHEN, Adu A (Ed.). *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília; São Carlos: UNESCO; UFSCAR, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. 3a. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

_____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *O poder simbólico*. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. 3ª. ed. Porto Alegre: Zouk, 2008.

BURTON, Richard. *Works*. Disponível em: <<http://www.burtonia.org>>. Acesso em: 10 fev. 2011 [1831].

CALMETTES, Jean-Loup. *The Lumpa sect, rural reconstruction, and conflict*. Thesis submitted for the Degree of Magister in Scientia Economica. University College of Wales, Aberystwyth, 1978.

CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: EDUNESP, 2009.

CAMPO, Juan E. *Encyclopedia of Islam*. E.U.A., New York: Facts On File, 2009.

CARDOSO, Douglas Nassif. Uma análise do Catolicismo Brasileiro no Segundo Império. *Caminhando* (online), Brasil, 13, nov. 2009. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/view/1217/1235>. Acesso em: 13 Jan. 2012.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012.

CEILLIER, Jean-Claude. *A pilgrimage from chapter to chapter: the first general chapters of the Society of the Missionaries of Africa (1874-1900)*. (History Project, 1). Rome, Itália: Society of Missionaries of Africa, 2002.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1 artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHITTICK, Neville. Stone anchor-shanks in the Western Indian Ocean. *The International Journal of Nautical Archaeology*, vol 9, n. 1, p. 73-76, feb. 1980.

CLIGGETT, Lisa. *Grains from grass: aging, gender, and famine in rural Africa*. New York: Cornell University Press, 2005.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1983. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb> Acesso em: 6 abr. 2010.

COHEN, David W. Povos e Estados da região dos Grandes Lagos. In: AJAYI, J.F. Ade (ed.). *História Geral da África. VI: África do século XIX à década de 1880*. Brasília; São Carlos: UNESCO, UFSCAR, 2010. p. 317-342.

COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o Libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. E.U.A., Boulder: Westview, 1992.

_____. *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. E.U.A., Chicago: The University of Chicago Press, 1993

COMBONI, Daniel. *Plano para a regeneração da África*. 4ª. ed. Itália, Verona: 1871.pdf.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: COSACNIFY, 2010.

CUNNISON, Ian. (trans.). *King Kazembe: Gamitto's diary of the Portuguese expedition 1831-2*. Lisbon: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

DAVID RUMSEY MAP COLLECTION. Disponível em :
<<http://www.davidrumsey.com/search?term=africa>>. Acesso em: 30 novembro, 2010.

DAVIS, Hunt. *Encyclopedia of African History and Culture: The Colonial Era: 1850 to 1960*, vol. IV, 2005

DEFOE, Daniel, 1719. Robinson Crusoe. Disponível em: <<http://www.pierre-marteau.com/editions/1719-robinson-crusoe.html>>. Acesso em: 10 nov. 2010.

DIAS, Gastão Sousa. *Como Serpa Pinto atravessou a África*. Portugal, Lisboa: Editora Lisboa, 1944.

DURHAM, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: COSACNAIFY, 2010.

EPSTEIN, Arnold Leonard. Military organization and the pre-colonial of the Bemba of Zambia. *Man*, Vol. 10, n. 2, p. 199-21, jun. 1975. Disponível em:
<<http://www.jstor.org/stable/2800494>>. Acesso em: 15 mar. 2011.

FAITH AND ENCOUNTER CENTRE ZAMBIA – FENZA. Disponível em:
<<http://www.fenza.org/>>. Acesso em: 10 de março de 2011.

FEINSTEIN, Barry A.; DAJANI-DAOUDI, Mohammed S. Permeable Fences Make Good Neighbors: Improving a Seemingly Intractable Border Conflict Between Israelis and Palestinians. *American University International Law Review*, 16, n.1, 2000, p. 1-176.

FIELDS, Karen E. Christian missionaries as anticolonial militants. *Theory and Society*, Springer, vol. 8, n. 1, p. 95-108, 1982

FLINN, Frank. *Encyclopedia of Catholicism*. E.U.A., New York : Facts On File, 2007.

GARVEY, Brian. *Bembaland church: religions and social changes in South Central Africa, 1891 – 1964*. Chicago: Brill Academic Publishers, 1993.

GCATHOLIC. Disponível em: < <http://www.gcatholic.com/orders/030.htm>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012.

GERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 11ª. ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2009.

GIACOMO, Macola. Historical and ethnographical publications in vernaculars of Colonial Zambia: missionary contribution to the 'creation of tribalism'. *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, p. 343-364, nov. 2003. Fasc. 4 Expressions of Christianity in Zambia. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1581747>>. Acesso em: 21 out. 2010.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

GOSSELAIN, Oliver. In pots we trust: the processing of clay and symbols in sub-Saharan Africa. *Journal of Material Culture*, vol. 4, n. 2, p. 205-230, jul. 1999.

GOVERNMENT ARCHIVES, SALISBURY, LO 1/1/9 2703 apud REA, 1964, p. 15, grifo do autor).

GRAY, Richard; BIRMINGHAM, David (Eds.). *Pre-Colonial African Trade: essays on trade in Central and Eastern Africa before 1900*. Inglaterra, London: Oxford University Press, 1970.

GRUNSWIG, Henri. *A partilha da África negra*. Campinas: Perspectiva, 2006.

HANNECART, Karel. *Intrepid sowers: from Nyasa to Fort Jameson, 1889-1946*. Itália, Roma: Historical Departments Archives, 1991.

HERTSLET, Edward. Map of Africa by Treaty – 1896. 2a. ed., vol. II. Disponível em.: <<http://www.archive.org/details/mapofafricabytre02hertuoft>> Acesso em 25 de janeiro de 2011.

HINFELAAR, Hugo. *History of the Catholic Church in Zambia, 1895-1995*. Zâmbia, Lusaka: Missionaries of Africa, 2004.

_____. *Footsteps of the sands of time: a life of Bishop Jan van Sambeek*. History Project, 8. Rome, Itália: Society of Missionaries of Africa, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico ou civil*. 8a ed. São Paulo: Ícone Editora, 2008 [1615].

HOBBS, Eric ; RANGER, Terence. *A invenção da tradição*. Rio de Janeiro: Paz e Terra 2008.

HOCH, Edoard. *Bemba pocket dictionary: Bemba-English and English-Bemba*. Ndola, Zâmbia: Mission Press, 1992.

HOCHSCHILD, Adam. *King Leopold's Ghost: a story of greed, terror and heroism in colonial Africa*. E.U.A, Nova Iorque: Houghton Mifflin Company, 1999.

HOLUB, Emil. *Emil Holub's Travels north of the Zambeze, 1885-6*. Manchester: Manchester

University Press for the Institute for African Studies, University of Zambia, 1975.

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

KALINGA, Owen J. M. Colonial rule, missionaries and ethnicity in the north Niassa District (1891-1938). *African Studies Review*, vol. 28, n.1, p. 57-72, mar. 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/524567>>. Acesso em: 15 abr. 2011.

KIM, Joon Ho. Cibernética, ciborgues e ciberespaço: notas sobre as origens da cibernética e sua reinvenção cultural. *Horiz. antropol.* vol.10 no.21 Porto Alegre Jan./June 2004.

KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África, vol I, Metodologia e pré-história da África*. Brasília; São Carlos: UNESCO; UFSCAR, 2010.

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

MISSIONNAIRES D'AFRIQUE/MISSIONNAIRES OF AFRICA. Disponível em <<http://www.mafrome.org>>. Acesso em: 15 mai. 2011.

LABRECQUE, Edouard. *Beliefs and religious practices of the Bemba and neighbouring tribes*. Zâmbia, Chinsali: Language Centre Ilondola. [1a. Parte 1931, 2a. parte 1934], 1982

LANGWORTHY, Harry W. *Zambia before 1900*. Inglaterra, London: Longman, 1972.

LA SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE (PÈRES BLANCS). Disponível em: <<http://peres-blancs.cef.fr/photos.htm>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012.

LE GUENNE-COPPENS, Françoise. Changing patterns of Hadhrami emigration and social integration in East Africa. In: FREITAG, U; CLARENCE-SMITH, W.G. (Eds). *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. Leiden: Brill, 1980. p. 157-174.

LÉPINE, Claude. *Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental, 1650-1800*. São Paulo, Marília: Cultura Acadêmica Editora, 2000.

LIVINHAC, Léon. *Instructions de Monseigneur Livinhac aux Missionnaires D'Afrique (Pères Blancs)*. Roma : Maison Généralice, 1960.

LOYOLA, Inácio de. *The spiritual exercises of Saint Ignatious of Loyola – 1914*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/search/books/spiritual%20exercises>> Acesso em: 30 março de 2011.

LOIMEIER, Roman. Translocal Networks of Saints and the Negotiation of Religious Disputes in Local Contexts. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* (ASSR, Paris), n. 135, p. 17-32, 2006

L'OEUVRE D'ORIENT. Disponível em : <<http://www.oeuvre-orient.fr/>>. Acesso em 05 de janeiro de 2012.

MAFROME. Disponível em <http://www.mafrome.org/home>. Acesso em: 10 de novembro de 2010.

MANN, Mubanga. *An outline of iciBemba grammar*. Lusaka, Zâmbia: Bookworld Publishers, 1999.

MALKKI, Liisa. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, vol. 7, n. 1, Space, Identity, and the Politics of Difference, pp. 24-44, feb. 1992.

MATTALUCCI, Claudia. Traduire les noms de Dieu : les missionnaires d'Afrique face à la religion haya (Tanzanie). *Archives des Sciences sociales des religions*. Editions l'E.H.E.S.S., n°147, 3, 2009.

MARIA MÃE DA IGREJA. Disponível em: <<http://www.mariamaedaigreja.net/Biblioteca.html>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2012.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral: uma visão nova da ordem cristã*. 5ª. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1965.

MARTIN, B.G. Arab migrations to East Africa in Medieval times. *The International Journal of African Historical Studies*, Boston, vol. 7, n. 3, p. 367-390, 1974.

MARTINA, Giacomo. A história da Igreja de Lutero a nossos dias. III – a era do liberalismo. São Paulo: Loyola, 1997.

MAXWELL, Kevin. B. Bemba myth and ritual: the impact of literacy on an oral culture. E.U.A., New York: Peter Lang, 1983.

MIDDLETON, John ; MILLER, Joseph. *New Encyclopedia of Africa*. Vol. 2. EUA: Detroit, 2007.

MONTERO, Paula (ed.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MORE, Thomas. *Utopia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992 [1516].

MWANZI, Henry. Iniciativas e resistências africanas na África oriental, 1880-1914. In: p. 167-190. BOAHEN, Adu A (Ed.). *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília; São Carlos: UNESCO; UFSCAR, 2010.

NKOMAZANA, Fidelis. Livingstone's idea of Christianity, commerce and civilization. In: *Pula: Botswana Journal of African Studies*. Vo. 12, 1/2. Botswana: University of Botswana, 1998. p. 44-57.

OGER, Louis. *The English Companion to icibemba cakwa chiti mukulu (amasambililo 45)*. Zâmbia, Chinsali: Society of Missionaries of Africa (White Fathers), 1982.

_____. *Where a scattered flock gathered. Ilondola, 1934-1984: a Catholic mission in a Protestant area (Free Church of Schotland), Chinsali District (Zambia)*. Zambia, Ndola: Mission Press, 1991.

_____. *I calo ca Mpanda (the country of the chief Makasa)*. Bemba-English version. Zâmbia, Chinsali: Missionaries of Africa Archives, 1992.

OGOT, Bethwell A. (Ed.). *General History of Africa, V: Africa from the sixteen to the eighteenth century*. E.U.A., Berkeley: UNESCO, 1999. (abridged edition)

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: EDUNESP, 2006.

OLIVER, Roland; ATMORE, Anthony. *Medieval Africa- 1250-1800*. EUA, Nova Iorque: Cambridge University Press, 2001.

OSTERHAMMEL, Jürgen. *Colonialism: a theoretical overview*. 2a. ed. E.U.A., Princeton: Markus Wiener Publication, 2005.

PAGE, Willie (Ed.). *Encyclopedia of African history and culture: Ancient Africa (Prehistory to 500 C.E.)*, vol. I. E.U.A., New York: Facts On File, 2005a.

_____. *Encyclopedia of African history and culture, African Kingdoms (500 to 1500)*, vol. II. E.U.A., New York: Facts On File, 2005b.

_____. *Encyclopedia of African history and culture: from conquest to colonization (1500 to 1850)*, vol. III. E.U.A., New York: Facts On File, 2005c.

PAGE, Ivan. *Learn the language to spread the word: the linguistic work of the Missionaries of Africa*. History Project, 7. Rome, Itália: Society of Missionaries of Africa, 2007.

PINEAU, Henry. *Evêque-Roi des Brigands- Monseigneur Dupont, Premier Vicaire Apostolique du Niassa 1850-1930*. França, Paris: Pères Blancs. 1937

PISAI. *Pontificio Instituto di Studi Arabi e d'Islamistica*. Disponível em: <<http://en.pisai.it/>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012.

PERRIER, Joseph. *Vent d'Avenir – Le Cardinal Lavignerie (1825-1892)*. França, Toulouse: Karthala. 1995

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tapu, Tupuia no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.

RAMSEY COLLECTION. Disponível em: <http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/view/search?sort=Pub_List_No_InitialSort%2CPub_Date%2CPub_List_No%2CSeries_No&q=Africa>. Acesso em: 15 de março de 2010.

RANGER, Terence O. The Mwana Lesa Movement of 1925. In: RANGER, Terence O.; WELLER, John. *Themes in the Christian history of Central Africa*. E.U.A., Berkeley: University of California Press, 1975. p. 45-75.

_____. The local and the global in southern African religious history. In: R. W. HEFNER (Org.). *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*. E.U.A., Berkeley: University of California Press, 1993.

RASING, Thera. *Passing on the rites of passage : girls' initiation rites in the context of an urban Roman Catholic Community on the Zambian Copperbelt*. Leiden, Holanda: African Studies Centre Series 6/1995, 1996.

RATZINGER, Joseph. *Principles of Catholic Theology: building stones for a fundamental theology*. E.U.A.: Ignatius Press, 1995.

RENAULT, François . *Lavigerie: l'esclavage africain et l'Europe*. (1868-1892). Tomo I. Paris: Éditions E. de Boccard, 1971a.

_____. *Lavigerie, l'esclavage Africain et l'Europe : Campagne Antiesclavagiste*. Tomo 2. Paris: Éditions E. de Boccard, 1971b.

_____. *Le Cardinal Lavigerie, 1825-1892*. França, Paris: Fayard. 1992.

Richards, Andrey. *Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. London: Longman: 1956.

_____. Tribal Government in transition: the Babemba of North-Eastern Rhodesia. *Journal of the Royal African Society*. London: Oxford University Press, vol. 34, 137, out/1935. P. 1-26.

ROTBURG, *The rise of nationalism in Central Africa: the making of Malawi and Zambia, 1873-1964*. London: Oxford University Press, 1972.

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

SANCHIS, Pierre. Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 181-206.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

SCHERMANN, Patricia. Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil: catolicismo e Islamismo no Sudão do século XIX/ Milagres no Brasil e no mundo no século XX, v.01. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

_____. Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas? Uma análise de trajetórias de mulheres resgatadas da escravidão na África central no contexto colonial. *Revista de História* - Departamento de História da Universidade de São Paulo, v.155, p.145 - 160, 2006.

SHORTER, Aylward. *Toward a Theology of Inculturation*. Estados Unidos da América, Nova Iorque: Maryknoll, 1988.

_____. *Cross and Flags in Africa: the White Fathers during the colonial scramble – 1892-1914*. Estados Unidos da América, Nova Iorque: Maryknoll, 2006.

_____. *African recruits and missionary conscripts: the White Fathers and the Great War (1914-1922)*. Londres, Inglaterra: Missionary of Africa, 2007 (History Project).

SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE (PÈRES BLANCS). *RapportS Annuels*, Vicariat du Bangweolo. Alger : Maisson-Cairré. (fascículos 2, 3, 4 e 5)

_____. *Constitutions*. Alger : Maisson-Cairré, 1933.

_____. *Constitutions*. Alger : Maisson-Cairré, 1938a.

_____. *Directoire*. Alger : Maisson-Cairré, 1938b.

SPEKE, John Hanning. *Works*. Disponível em: <<http://www.burtonia.org>> . Acesso em: 10 fev. 2010.

SPINNELLI, Miguel. *Helenização e recriação dos sentidos: a Filosofia na época da expansão do cristianismo – século II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SWIFT, John. *Viagens de Gulliver*. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2010 [1726].

TANGUY, François. *The Bemba of Zambia: beliefs, manners, customs*. Zâmbia, Chinsali: The Language Centre, Ilondola, 1983.

THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY. SIMPSON, J.A. & WEINER, E.S.C. (prep.). vol. XIV Oxford: Clarendon Press, 1989.

THE WHITE FATHERS BEMBA-ENGLISH DICTIONARY. Ndola, Zâmbia: The Society of the Missionary for Africa (White Fathers), 1991. 1991

UNZA. Disponível em: <http://www.unza.zm/index.php?option=com_content&task=view&id=329&Itemid=408>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012.

VAN GANNEP. Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VANSINA, Jan. *Linguistic Evidence for the Introduction of Ironworking into Bantu-Speaking Africa*; vol. 33, p. 321-36, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20065776>> Acesso em: 28 fev. 2006.

VATICAN. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/index_po.htm>. Acesso em: 23 mar. 2010.

VASQUEZ, Jean-Michel. *Une cartographie missionnaire: l'Afrique de l'exploration à l'appropriation, au nom du Christ et de la Science (1870 – années 1930)*. Thèse de Doctorat d'Histoire à l'École de Doctorale Science Sociale, Université Lumière Lyon II, 2007.

WEBER, Max. *Essays in Sociology*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner Co., 1947.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

WENDLAND, Ernest R. *An introduction to the New Chichewa Bible Translation*. Kachebere Monograph, n°6. Malawi, Blantyre: CLAIM, 1998.

WESTBEECH, G. (1963): "The Diaries of George Westbeech 1885-1888." In: Tabler, E. C. (ed.): Trade and Travel in Early Barotseland. The Diaries of George Westbeech 1885-1888,

and Captain Norman MacLeod 1875-1876. London: Chatto and Windus.

WHITE FATHERS. *The history of the diaries*. Disponível em: <<http://www.mafrone.org/diairesgb.htm>>. Acesso em: 10 de novembro de 2010.

Glossário de termos em Chibemba

- Angoni, Ngoni ou Ngonde: população migratória da África do Sul que se estabeleceram na Niasalândia.
- Babemba: população liderada pelo clã crocodilo.
- Babisa: população Bisa.
- (Ba)kabilo: conselheiros de Chitimululu.
- Balala: população Lala.
- (Ba)mayo: mãe.
- (Ba)mâyosenge: tias paternas.
- (Ba)tâta: pai.
- (Ba)yâma: tios maternos.
- Bayeke: população que dominava o reino de Katanga.
- Bemba: lago, rio e oceano.
- Bêna: povo; referente à clã.
- Bêna Mboo: povo do clã Búfalo.
- Bêna Mpuku: povo do clã Rato silvestre.
- Bêna Muti: povo do clã Árvore.
- Bêna Nkamba: povo do clã Cágado.
- Bêna Nkonde: povo do clã Banana.
- Bêna Nsofu: povo do clã Elefante.
- Bêna Nsoka: povo do clã Serpente.
- Bêna Ðandu: povo do clã real Crocodilo.
- Bêna Ðona: povo do clã Cogumelo dos Babisa.
- Bubwe: a relação de parentesco entre os irmãos do casal e o cônjuge.
- Buloshi: bruxaria.
- Bupyani: herança.
- Bwalya Chabala: filha de Mumbi Mukasa e Mukulumpe (versão de Mushindo).
- Chadamukulu: mãe do Chitimukulu.
- Chiba: filho de Mukulumpe.
- Chibemba: língua falada pela população Bemba.
- Chilimbulu: esposa de Mwase.
- Chilufya: filho de Chilufya e Kapasa.
- Chilufya Melenga: filha de Mumbi Mukasa e Mukulumpe (versão mais divulgada).
- Chimbala: mulher que autorizou o sepultamento de Chiti.
- Chitemene: técnica de preparação do solo quando se desbasta os galhos das árvores, para empilhá-los, depois queimá-los e por fim espalhar as cinzas no solo a ser cultivado.
- Chiti: filho de Mumbi Mukasa e Mukulumpe.
- Chitimukulu: chefe supremo dos Babemba
- Chisungu: cerimônia da iniciação feminina comum na África Meridional.
- Ichisikulu: tataravô ou tataravó.

Imana: noivado firmado.

Kabotwe: visitante que se casou com Chimbala se tornando o guardião do sepulcro de Chiti, Shimwalule.

Kalelelya: habitantes das terras dominadas pelos Babemba.

Kafwimbi: chefe do povo Iwa expulso de suas terras por Kapasa.

Kapasa: filho de Mukulumpe.

Katongo: filho de Mumbi Mukasa e Mukulumpe.

Kazembe: filho de Mukulumpe.

Kobekela: proposta de noivado.

Lobemba: território dominado pelos Babemba.

Luchele Danga: feiticeiro branco que ajudou os migrantes de Luba.

Malaila: dança de vitória nas batalhas.

Mâma: avó, bisavó.

Mâyo Mwaice: tia mais nova ou outras tias por parte de mãe (com exceção da mais velha).

Mpokeleshi: esposa substituta.

Mukowa (Mikowa): totem(ns) ou clã(s).

Mukulumpe: pai originário dos Babemba no reino Luba.

Mumbi Mukasa: deusa-mãe dos filhos de Mukulumbe.

Munungwe (Bunungwe): clã(s) oposto(s).

Mushika: cargo do chefe para administrar assuntos militares e da corte.

Musukwa: habitantes das terras dominadas pelos Babemba.

Muzungu (pl. bazungu): homem branco, transeunte, estrangeiro.

Mwale ou Milemba: sepultura mágica onde foi enterrado Chiti.

Mwanda (Msiri): chefe supremo dos Bayeke.

Mwase: chefe dos Balala.

Mwata: chefe supremo de Kolo.

Mwato Yamvo: rei do Congo.

Ndume: irmão e primo colateral.

Ngalagansa: habitantes das terras dominadas pelos Babemba.

Nkashi: irmã e prima colateral.

Nkole: filho de Mumbi Mukasa e Mukulumpe.

Dandu: termo arcaico para crocodilo (ŋwena).

Pilula: chefe do povo Fipa.

Shikulu: avô.

Sukuma: habitantes das terras dominadas pelos Babemba

Tâta Mukalamba: tio mais velho por parte de pai.

Tâta Mwaice: tio mais novo ou tios, por parte de pai (com exceção do mais velho).

Ubuko (amako): cunhado-a(s).

Umwana: criança, filho ou filha, sobrinho ou sobrinha por parte das irmãs do pai.

Umwanakashi: filha, criança.

Umwaume: filho, criança.

Umwipwa (abêpwa): sobrinho(s) e sonhrinha(s) por parte de irmã.

Umwishikulu (Abêshikulu): neto(s) e neta(s), bisneto(s) e bisneta(s), tataraneto(s) e tataraneta(s).

Glossário de termos eclesiásticos

O presente glossário tem como objetivo esclarecer sobre alguns termos que foram apresentados na tese sobre o expansionismo católica do final do século XIX e início do século XX. Seu foco é ser informativo e pontual para a compreensão dos textos, relatos e documentos que os Missionários da África usavam para seu entendimento, e por eles sendo legitimados pelas práticas católicas romanas.

Para esse fim, fizemos uso de enciclopédias católicas, de explicações dadas pelos próprios missionários católicos e de definições de enciclopédias etimológicas.

Arcebispo: um bispo que dirige uma diocese própria enquanto também governa sobre outros bispos de dioceses em um distrito definido, mas não sobre uma província.

Arquidiocese: não se refere à uma província eclesiástica, mas a diocese de uma província em que é do arcebispo e na qual seu poder é imediato e exclusivo.

Batismo: primeiro de todos os sacramentos, possibilitando ao fiel participar progressivamente na vida religiosa. Ele pode ocorrer quando o indivíduo é criança ou em qualquer idade. Quando adulto, as promessas de batismo são renúncias explícitas que o indivíduo deve fazer antes do início do rito. Durante o rito há o derramamento de água divinizada, benta, sobre a cabeça do neófito. Podendo ser realizado pelo padre.

Bispo: título de um dignitário eclesiástico que exerce o poder total do sacerdócio de uma diocese como seu dirigente, de acordo com a primazia do papado.

Bula/bulla: documento que determina definições sobre a fé. Usado também por reis com selo de ouro, prata ou chumbo. No caso da criação de uma diocese ou a nomeação de um bispo terá uma bola de chumbo com o selo papal.

Cardeal: dignitário da Igreja Católica e conselheiro do papa.

Carta Apostólica: dirigida a uma pessoa ou grupo de pessoa, mas mantendo o caráter universal.

Carta Encíclica ou Encíclica/: documento dirigido a bispos e a comunidade de fiéis, com o intuito de educar a prática católica, sobre fundamentos da fé, da moral ou da própria ação da igreja católica.

Casamento: ritual em que um homem e uma mulher batizados formam reciprocamente um princípio de geração de filhos.

Castidade: renúncia eclesiástica de viver prazeres sensuais

Catecúmeno: aquele que não foi iniciado pelo sacramento do batismo, mas que faz um curso preparatório para esse propósito.

Catequista: leigo pago para inculcar o catolicismo entre os nativos

Catequista-instrutor: leigo pago para inculcar o catolicismo entre os nativos e também instrui-los na qualidade de professor.

Comboniano: agente eclesiástico pertencente ao instituto fundado pelo missionário italiano Daniel Comboni.

Celibato: renúncia eclesiástica, implícita ou explícita, de contrair casamento como demonstração de melhor observância da castidade, por aqueles que recebem os sacramentos da ordem (religiosos, padres e freiras) em todos seus graus.

Código canônico: lei maior da Igreja Católica Romana que a regula interna e externamente.

Conselho Superior: membros eleitos pelos agentes do instituto para comandar coletivamente o instituto.

Constituição apostólica: documento de maior importância definindo os princípios de práticas regulamentadoras sobre a verdade da fé e estabelecendo normas canônicas (jurídicas).

Crisma ou Confirmação: rito realizado após o batismo para que o fiel possa ter mais força e serem perfeitos cristãos. Durante o rito há a imposição de mãos sobre o neófito e ele é ungido com óleo na testa em forma de cruz. Apenas o bispo pode executar esse ritual.

Decreto Episcopal: respostas papais a alguma dificuldade particular submetida à Santa Sé, mas tendo a força de precedentes para regular todos os casos análogos.

Diácono: ministro ou servo que poderia, segundo a hierarquia católica, ser ordenado para ser padre.

Diocese: o território em que as igrejas que a compõem estão sob a jurisdição de um bispo.

Diretório: orientações para a compreensão da constituição de um instituto católico.

Ecônomo: agente que cuida das finanças conforme cada territorialidade.

Exortação Apostólica: documento dirigido aos fiéis semelhante ao da encíclica, porém a respeito de ações cotidianas.

Extrema Unção/Unção dos Enfermos: ritual para dar conforto espiritual e reestabelecimento da saúde aos que se encontram enfermos, como também remissão dos pecados.

Fiéis: aquele que se associou à religião católica, aceitando sua doutrina e sendo iniciado em seus ritos de batismo e crisma ou confirmação.

Franciscano: agente eclesiástico pertencente ao instituto fundado pelo missionário italiano Francisco de Assis.

Infiéis: aquele que não foi iniciado pelo rito do batismo.

Irmão leigo: agente que auxilia as práticas cristãs sem ser ordenado sacerdote.

Jesuíta ou Companhia de Jesus: instituto fundado por Inácio de Loyola que impulsionou a prática missionária.

Juramento: invocação de deus como testemunha da verdade de uma afirmação.

Leigo/laico: conjunto de fiéis que não ocupam cargos na hierarquia eclesiástica.

Monsenhor/Monsignor: título honorário de origem etimológica francesa em correspondência a *My Lord* em inglês.

Motu proprio: estabelece diretriz acerca de aspectos da vida eclesial.

Nova Lei: atribuída aos mandamentos de Jesus em oposição à Velha Lei judaica.

Noviciado: local onde os candidatos foram admitidos em uma ordem religiosa após passarem um odo probatório, chamado de postulante, em que são preparados por uma série de exercícios e testes de fé, obediência, caridade, vida comunitária etc., para a profissão religiosa.

Obediência: submissão ampla feita por voto ou juramento a deus, e voluntariamente promessa aos superiores para ser dirigido por eles para alcançar a perfeição que seria expressa nos propósitos da constituição da ordem.

Outstation: local onde havia adeptos mas sem um agente residindo ali.

Padre ou Reverendo: indivíduo que foi ordenado para ministrar a doutrina e fé divina, regendo sua vida de acordo com a doutrina de vida sacerdotal como abstinência sexual e obediência aos seus superiores.

Paróquia: uma parcela da diocese em que um padre é indicado para legitimar a religião para os fiéis que ali residem.

Pobreza: renúncia eclesiástica em possuir bens materiais em seu nome.

Pontífice Romano/Papa: o bispo de Roma, sucessor de Pedro Apóstolo, autoridade suprema de toda a Igreja Católica e Vigário de Cristo.

Posto Missionário (*Mission Station*): local onde os missionários tinham sua sede, casa, capela, escola e dispensário em uma região sem tradição católica.

Prefeitura Apostólica: representante da Santa Sé em algumas regiões, nos últimos séculos, governando por meio de prefeituras e vicariatos apostólicos, por considerar que o território ainda não teria condições necessárias para a residência de um bispo, isto é, de uma diocese. Então aquele que a governava vestia a cruz episcopal (de bispo) no peito.

Primaz: posição eclesiástica com jurisdição especial e estável *in foro externo* e com especial precedência sobre outras posições eclesiásticas. No caso de Charles Lavigerie corresponderia ao poder hierocrático da catolicidade africana.

Pró-Vicariato: região erigida provisoriamente em locais onde o catolicismo é iniciado que congrega postos missionários.

Província: um distrito eclesiástico e administrativo sob a jurisdição de um arcebispo. Também se refere, para as ordens religiosas, uma região em que há várias postos missionários e/ou casas eclesiástica de uma mesma ordem sob a jurisdição de um superior (provincial).

Religioso(a): agente que faz votos.

Ritos: cerimônias, orações e funções de qualquer parte da expressão religiosa.

Sacramento: ritos que manifestam a santificação do fiel, como batismo, crisma, casamento, ordenação sacerdotal, entre outros.

Sagrada Congregação da Propaganda da Fé: órgão eclesiástico criado em 1622 por Gregório XV para tratar de questões relativas à expansão católica em territórios não católicos.

Superior Geral: posição hierárquica máxima de um instituto eclesiástico.

Vicariato: região erigida onde o catolicismo já foi iniciado Santa Sé/Sancta Sedes(Santo Trono): diplomaticamente é sinônimo de Cúria Romana, Igreja Romana, ao longo da história passou a designar o próprio papa.

Vigário: um indivíduo que, segundo a lei canônica, está revestido com a ordinária jurisdição eclesiástica, responsável por uma paróquia.

Vigário Apostólico: indivíduo com o poder de representação da Santa Sé diante de bispos em uma determinada região, podendo ordenar bispos.

Voto: promessa feita a deus.

APÊNDICE A — A lenda migratória Bemba

Os efeitos dos movimentos migratórios africanos podem ser ilustrados por disputas, submissões e escravizações. Podemos considerar que, quando os grupos migrantes Bemba chegaram à região Norte e dominaram as populações locais, por volta do século XVII, essas populações conseguiram restringir determinadas formas de acesso a aspectos culturais dos estrangeiros, como seria o caso de a iniciação feminina ter uma forma parecida em quase toda a região da África meridional e entre os Babemba terem sido mantidas como dado cultural feminino¹⁹⁵; e justificar as posições de destaque dos Babisa no sítio funerário do Chitimukulu, chefe supremo Bemba (ROBERTS, 1973); a incorporação do monoteísmo entre os Makua, do Cabo Delgado, provavelmente por encontros com grupos muçulmanos; a partilha do *chitemene* entre as populações do norte, como técnica de cultivo do solo Bemba; técnicas similares de preparo de cerâmicas na África subsaariana (GOSSELAIN, 2000); entre outras. De certa forma, essa troca simbólica entre os grupos do norte da Zâmbia podem ser classificadas como uma lógica mestiça, como apontou Amselle (1990). Entretanto, o que para ele significou um caminho antropológico contra a aplicação do etnocentrismo na etnografia ou etnologia, devido aos abusos das classificações eurocêntricas presentes nos trabalhos sobre os grupos africanos, deve ser cauteloso o uso desse argumento, haja vista as populações zambianas fazerem uso de autoatribuições para destacar a fronteira cultural entre si. Se determinadas ênfases investigativas dos europeus intensificaram certos traços dos grupos, isso pode ter servido também como uma incorporação de resíduos simbólicos para que os grupos pudessem utilizar para ganhar novas formas de destaque social. Em resumo, os sete grupos da África Central descritos por Elisabeth Colson e Max Glukmann, Tonga, Bemba, Angoni, Nyakysa, Yao, Lozi e Shona, apenas as escolhas destes devem ser compreendidas como uma arquitetura eurocêntrica, não os grupos em si¹⁹⁶.

Destacando-se dos grupos locais os migrantes-guerreiros tomavam para si esse sinal diacrítico como recurso simbólico de domínio das populações dominadas: a expansão do

¹⁹⁵ Usamos a forma passado para frisar que antes o acesso ao conhecimento ritualístico estava definitivamente restrito às mulheres, como explicamos na introdução. No entanto, as mulheres Bemba católicas, coordenadas por mulheres reconhecidamente pelo grupo com mais sabedoria para ensinar, as *Nachimbusa*, conduzem o ritual de uma forma mais aberta aos jovens, moças e rapazes juntos, para aprenderem e preservarem a sabedoria dos antepassados sobre o matrimônio.

¹⁹⁶ Em uma conversa com o professor Mwelwa Musambachime, em 2010, sobre a proposição de Mudimbe a respeito de seus argumentos sobre a invenção da tradição e da ideia da África, considera o trabalho ter seu valor epistemológico dentro do pensamento ocidental. Porém o professor Musambachime reforçou que a visão de império, poderes e tradições eram operantes entre as populações e não uma noção estrangeira.

Império Lunda-Luba pelas posições tributárias dos domínios de Kazembe, Chitimukulu¹⁹⁷, Maravi e Undi, também, registrou similaridades míticas entre si, por exemplo, estruturação militar entre os subchefes, matrilinearidade e origens migratórias (cf. RICHARDS, 1956; VANSINA, 2006).

Como ilustração, apresentamos a semelhança dos numerais de um a dez entre três línguas da África Central e Meridional: Kiswahíli, Chibemba e Nyanja. No Quadro 1, os numerais arábicos foram dispostos em linhas e sua correspondência linguística em colunas. Na última linha apresentamos os países onde atualmente essas línguas podem ser encontradas, significativamente, e diferenciamos-las onde são oficiais pelo uso de *itálico*:

Quadro 1 – Comparativo de similaridade numérica

Numerais/ Línguas	Swahíli	Chibemba	Nyanja
1	Moja	Cimo	Modzi
2	Mbili	Fibili	Wiri
3	Tatu	Fitatu	Tatu
4	Nne	Fine	Nayi
5	Tano	Fisano	Sanu
6	Sita	Mutanda	Sanu n'chimodzi
7	Saba	Cine lubali	Sanu n'ziwiri
8	Nane	Cine konse-konse	Sanu n'zitatu
9	Tisa	Pabula	Sanu n'zinayi
10	Kumi	Ikumi	Khumi
Países	<i>Tanzânia, Quênia, Uganda, Burundi, Ruanda, Moçambique e Congo.</i>	<i>Zâmbia, Congo, Malawi, Botswana, Zimbábue e Moçambique.</i>	<i>Malawi, Zâmbia, Moçambique, Zimbábue e África do Sul.</i>

Fonte: Elaborado pelo autor.

¹⁹⁷ Em Mapas a serem ilustrados do século XIX, a classificação e localização de populações ocorria segundo a importância dada aos agentes e exploradores, tanto por sua posição geográfica quanto riquezas e/ou aspectos políticos. Assim é que esses estados militares estavam presentes, salvo o de Chitimukulu que aparece pelo nome da população, Bemba, somente após o contato com os missionários e agentes na década de 1890 quando demais populações são também localizadas: Bisa, Mambwe, Lala e outras.

As semelhanças não são ao acaso, principalmente de 1 a 5 e 10. Estas demonstram a influência cultural entre as populações, podendo ser decorrentes do comércio costeiro com o interior realizado por árabes e Swahíli (VANSINA, 2006; RENAULT, 1992; COSTA E SILVA, 2002).

O trabalho de Andrew Roberts (1973), *A history of Bemba: political growth and change in north-eastern Zambia before 1900*, é um importante estudo histórico sobre os Babemba, pois o autor fez um levantamento dos trabalhos sobre a população e teve contato com informantes nascidos no início do período colonial. Ainda que tenha tido um enfoque histórico-político seu trabalho apresenta fontes e dados reveladores da arbitrariedade do conhecimento colonial produzido sobre as populações nativas, isto é, em meio à busca para identificar centros de poder, sistemas militares e gênese histórica, a colonização cristã não operava com categorias capazes de identificar o sentido daqueles dados para a estruturação cultural. De qualquer maneira, as principais fontes de Andrew Roberts foram:

- a) Babemba: Reverendo P. B. Mushindo, chefe Stephen Mpashi e informantes locais;
- b) Missionários da África: Padre Edouard Lebreque; Padre Tanguy, Padre Jan van Sambeek e Padre Louis Oger. Hoje encontrados no *Faith and Encounter Centre Zambia* (FENZA) e no *Archivio Generale di Missionari d'Africa*, (AGMFR), este último em Roma;
- c) Missionário Londrino: Reverendo W. G. Robertson;
- d) Agentes coloniais: Robert Young, J. C. C. Coxhead, E.B. H. Goodall, W.V. Brelsford, Gouldsbury e Sheane. Esses arquivos, em sua maioria, estão no *National Archive of Zambia* (NAZ);
- e) Prospector: George Pirie;
- f) Pesquisadora: Audrey Richards

A tradução das informações e os recortes dos agentes coloniais e religiosos tinham o objetivo de ser inteligível ao foro administrativo e religioso. Outros dados menos relevantes a esse escopo, - como instrumentos de guerra, vestimentas, provérbios, danças ou rituais -, serviam para tornar a cultura nativa exótica; tampouco os atores compreenderam que os esquemas culturais mantenedores do sistema de poder nativo originava-se dos respectivos objetos exóticos. Estes seriam resíduos dos esquemas e dos sinais diacríticos por meio dos quais os Babemba e seus vizinhos puderam observar e interagir com os bens simbólicos ocidentais.

Outro dado a ser frisado é o processo de autoatribuição utilizado pelos Babemba para se impor ante vizinhos e grupos dominados. Ao legitimar sua distinção o *habitus* local reproduzia sinais diacríticos, conforme apontamos pela concepção da cultura com aspas, mediante esquemas e traços compartilhados com outros grupos mas manuseados em termos de bens simbólicos próprios (BARTH, 2000; CUNHA, 2010). Isto constituiu o que Amselle chamou de lógica mestiça que, sem buscar minimizar a tensão entre os atores culturais e a posição por onde o poder era assegurado, a conexão dessas relações produzia a cultura interna e externamente aos grupos:

[...] Une culture singulière ne peut être saisie comme telle que si elle a été prélevée arbitrairement et dissociée du tissu interculturel dans lequel elle s'insérait [...] [les cultures] elles prennent place dans un ensemble mouvant qui est lui-même un champ structuré de relations [...]
La définition d'une culture donnée est en fait la résultante d'un rapport de forces interculturel : la culture spatialement dominante détient la faculté d'assigner aux autres cultures leur propre place dans le système, faisant de celles-ci des identités soumises ou déterminées [...] (1999, p. 55)¹⁹⁸.

A utilização de sinais diacríticos para os membros se reconhecerem dentro de um grupo, bem como configurar as fronteiras identitárias em relação a seus vizinhos, pôde ser revelada pelos Babemba ao legitimar uma gênese segunda a história migratória. Eventualmente, o recontar essa história, sucessivamente, para os *bazungu* tomou a proporção de um bem simbólico correspondente à lógica ocidental. Assim, reproduziremos a seguir a gênese migratória Bemba que foi mantida pelo clã Dandu (crocodilo) como o sinal diacrítico coletivo. Para tanto, faremos uso do texto de Roberts (1973, p. 39-43) construído a partir das diferentes narrativas supracitadas:

Em um país chamado Luba ou Kola chefiado por Mukulumpe que tinha vários filhos de várias esposas, ouviu-se falar de uma mulher com orelhas grandes como dos elefantes que teria vindo do céu e pertencia ao clã Crocodilo. Seu nome era Mumbi Mukasa e Mukulumpe a desposou. Ela teve três filhos, Katongo, Chiti e Nkole, e uma filha Chilufya Mulenga (chamada na versão de Mushindo de Bwalya Chabala). Pela tradição em Luba de sucessão de pai para filho, os filhos de Mumbi Mukasa foram os sucessores de Mukulumpe. O ímpeto desses jovens os levou a construir uma torre

¹⁹⁸ “[...] Uma cultura particular só pode ser compreendida como tal se arbitrariamente ela tenha sido removida e dissociada do tecido inter-cultural no qual se insere [...] [as culturas] elas ocorrem em um conjunto disperso, que é em si um campo estruturado de relações [...]

“A definição de uma dada cultura é o resultado de um equilíbrio de poder inter-cultural: a cultura espacialmente dominante tem o poder de atribuir a outras culturas o seu lugar no sistema, tornando-as identidades submissas ou determinadas” (tradução nossa).

muito alta que desmoronou e matou várias pessoas. Isso deixou Mukulumpe furioso a ponto de arrancar os olhos de Katongo e banir Chiti e Nkole. Mas aparentando estar arrependido, Mukulumpe chama de volta seus filhos e mandou fazer um poço para prendê-los e matá-los assim que entrassem na capital. Katongo mesmo cego evitou o assassinato dos seus irmãos enviando-lhes um aviso pelo tambor mensageiro – esse código é conhecido até hoje. Mukulumpe desconfiou por seus filhos estarem vivos e bem, por isso os puniu obrigando a varrer a entrada da casa real. O objetivo foi atingido, pois essa ação ofendeu-lhes a dignidade. Passado algum tempo mais uma vez houve confusão na casa real, pois alguns dos filhos teriam se envolvido com algumas jovens esposas do pai. Após a confusão, Chiti e Nkole deixaram definitivamente o reino e sendo acompanhados por seus meios-irmãos Chimba, Kapasa e Kazembe, também por um número de seguidores da corte que se tornariam conselheiros, *bakabilo*, na Bembalândia.

Alguns foram para o leste levando sementes no cabelo até atingirem o rio Luapula. Às margens do rio, foram transportados por Matanda, um chefe de *Bêna Mukulo* (clã do ancião). Depois de cruzar o rio, lembraram-se ter esquecido para traz o irmão cego, Katongo, e a irmã, Chilufya, trancada em uma casa sem portas. O meio-irmão Kapasa e alguns seguidores foram escolhidos para voltar e raptar Chilufya, porém no caminho para Luapula Kapasa a seduziu. Chiti então descobriu que Chilufya estava grávida de seu meio-irmão e o deserdou.

Nesse momento, Luchele Danga, um feiticeiro branco, atraiu a atenção de alguns migrantes com seus encantamentos. Kazembe decidiu se estabelecer em Luapula, mas Chiti e Nkole não sabiam ao certo qual direção seguir e Luchele Danga conjurou uma massa de peixe tomado como presságio para que eles continuassem a leste. Assim fizeram, contornaram o Lago Bangweolo a norte e sobre o planalto até atingirem o rio Chambeshi, cruzando as corredeiras de Safwa. Quando estavam próximos ao rio Luchandashi, duas mulheres discutiram provocando a separação de um grupo que se separou e ali se estabeleceu. Esse grupo era o *Bêna Dona*, (clã Cogumelo) o clã real dos Babisa. Os outros continuaram a sul e encontraram os Balala, povo Lala, que lhes pediu um líder e foi-lhes dado um homem chamado Kankomba. Depois os migrantes foram para oeste em direção ao Vale de Luangwa e encontraram o chefe dos Nsenga, Mwase. Sua esposa, Chilimbulu, era muito bela e tinha o estômago ordenado com elegantes cicatrizes. Chiti a desejava muito e, quando chefe Mwase estava ausente em uma caçada, conseguiu seduzi-la. Mas em seu retorno, Mwase os flagrou em delito. Chiti e Mwase lutaram e Chiti foi atingido de raspão por um aro envenenado, que o levou a morte. Nkole e seus seguidores, em luto, levaram o corpo para o norte em busca de um local apropriado para enterrá-lo.

Nesse momento, novamente, se encontraram com Luchele Danga que os guiou para uma sepultura mágica chamada de Mwale ou Milemba. Nesse local eles encontraram uma mulher, Chimbala e um outro visitante, Kabotwe, um chefe Bisa. Chimbala lhes deu permissão para

enterrar Chiti e ela se casou com Kabotwe, garantindo a ela a competência para purificar aqueles que o enterraram. Por causa desse fato, Kabotwe se tornou o guardião da sepultura tomando para si o título de Shimwalule, e daquele momento em diante seus descendentes da linhagem matrilinear foram sucessores ao título. Para preparar o funeral de Chiti, Nkole enviou alguns de seus seguidores para conseguir gado do chefe do povo Fipa, Pilula, para preparar a mortalha com a pele de boi. Outra parte do grupo foi enviada para se vingar de Mwase e Chilimbulu. A vingança foi feita e seus corpos queimados em Mwale, mas por causa da fumaça Nkole foi sufocado e também morreu, sendo enterrado em Mwale.

Os migrantes de Kola adotaram a regra da sucessão pela linhagem matrilinear e o sucessor de Chiti e Nkole era um filho da sua irmã Chilufya Mulenga da relação com o meio-irmão Kapasa. Foi dado ao filho o nome de Chilufya e como era muito jovem para reinar como chefe, então outro meio-irmão de Chiti e Nkole, Chimba, assumiu a guarda dos seus aros. Os migrantes deixaram Mulambalala, um sítio próximo a Mwale, e cruzaram o Chambeshi ao extremo norte. No entanto, Kapasa estava em desgraça e ficou por sua conta em Bulombwa expulsando o chefe do povo Iwa, Kafwimbi, e seu gado. Enquanto isso os outros foram para o oeste até o rio Kalungu e dois homens, Kabwa e Chikunga, encontraram um crocodilo apodrecendo às margens do rio. Sendo esses chefes filhos de Mumbi Makasa de *Bêna Dangdu* (clã Crocodilo) isto teria sido um bom presságio. Ali os migrantes resolveram instalar sua capital *Ōwena* (palavra moderna para crocodilo) em Kalungu e nas proximidades. Os pequenos grupos que moravam nessa área eram chamados de Sukuma, Musukwa, Kalelelya e Ngalagansa. Provavelmente eles foram mortos ou expulsos pelos Babemba, como os migrantes agora eram chamados. Quando chegou a maturidade do herdeiro Chilufya, Chimba devolveu-lhe os aros de Chiti e Nkole. Chilufya recebeu o nome de honra *ca mata yabili* (de dois aros), embora ficasse com o aro de Chiti, ele insistiu que Chimba mantivesse o de Nkole. Assim Chimba o fez e fundou seu próprio vilarejo em Chatindubwi, a pouca distância ao norte de Kalungu. Depois desses feitos os Babemba se tornaram muitos: novos vilarejos e chefarias foram fundadas e muitos chefes sucederam Chilufya, cada um mantendo o nome original do líder, Chiti *mkulu* (Chiti o grande).

Nessa lenda migratória, Roberts (1973) afirmou estarem presentes alguns clichés comuns às populações vizinhas. De outra forma, para nós, mais do que uma mera incorporação de elementos dos outros povos para preencher lacunas da história recontada pelos Babemba, que dataria de 1630 sobre o domínio de Mukulumpe, recorreremos à concepção de territorialidade banta por cuja distinção está sinalizada a inculcação de esquemas simbólicos reguladores de sinais diacríticos. De acordo com a comparação feita por Roberts

aproveitando outras monografias sobre as populações da África Central, apontamos a recorrência aos temas afins:

- a) A menção a torre: clã Rato líder de Luapula, Lubunda, Lamba, Ushi, Tabwa, Luvale, Luba e Rozwi. Apoiando-se em Lebreque e Cunnison, Roberts afirma que a origem de todos os clãs da Zâmbia surgiria do reino de Mwato Yamvo. A iteração do tema da Torre agregaria o apelo coletivo a uma origem grandiosa na mesma proporção que Kazembe;
- b) Poço com o atributo de armadilha de pessoas: Luba, Tabwa e Luapuala;
- c) Trabalho servil para humilhar: Lunda do leste, Bisa, Senga ou Nsenga, Tumbuka;
- d) Sementes carregadas no cabelo: Lamba, Senga, Tabwa e Hamba. A semente seria o atributo do domínio de certas tecnologias, como da agricultura e da fundição de minérios, que os migrantes levaram consigo para terras onde os habitantes locais¹⁹⁹ seriam coletores;
- e) Luchele como nome de um indivíduo ou divindade benevolente: Lala, Ambo, Lamba e Ila;
- f) Incesto como sinal de origem de um novo povo ou dinastia: Bisa, Lala, Lamba, Luba, Tumbwe, Lozi e Lovedu.

Roberts (1973) não explorou o esquema cultural da matrilinearidade. Andrew Richards (1956), por outro lado, desenvolveu seu trabalho sobre essa temática apoiada no argumento da extensa cobertura da iniciação feminina, *chisungu*, pela África meridional e de sua importância na manutenção cultural sobrevivendo aos grupos invasores. Esse esquema foi incorporado na qualidade de indicativo de determinadas famílias serem sucessoras ao aro de Chiti. Recorrendo à ascendência direta de Mumbi Mukasa, a esposa-deusa de Mukulumpe, o *bakabilo* (conselheiro) do *Chitimukulu* escolheria seu sucessor pela mesma linhagem de sua mãe, *Chandamukulu*. Os *bakabilo* também ocupavam a posição de líderes de vilarejos e guardiões do sítio mortuário do *Chitimukulu*. Por um esquema legitimador, matrilinearidade e linhagem divina, os descendentes de Nkole, irmão de Chiti, ocupam uma posição de destaque social em *Lubemba*, porém não são escolhidos para suceder os descendentes de Chiti.

Outros grupos, Sukuma, Musukwa, Kalelelya e Ngalagansa, aparentemente de menor importância, eram os primeiros residentes das regiões dominadas pelos migrantes podendo ter sido incorporados, provavelmente, no novo grupo por alianças, mortos ou vendidos aos árabes

¹⁹⁹ Eles eram os *commoners* (comuns ou ordinários). Mais adiante, quando explicarmos sobre a introdução de novos cultos pelos migrantes e missionários, voltaremos a eles.

e swahili (ROBERTS, 1973; EPSTEIN, 1975). De acordo com White (1960), alguns esquemas culturais observados em outras populações, Luvale, Luchazi e Chokwe, indicariam o distanciamento à estrutura organizacional dos migrantes do Congo, a saber, vínculos socioculturais relativos ao solo. Por exemplo, a população Luvale constituía-se de cultivadores de cassava, cuja conexão ao solo representava o sinal estruturante de sua gênese coletiva. Por isso essas comunidades esparsas, sem evitar serem incorporados por esquemas Bemba diminuidores de sua distinção específica, puderam sobreviver por suas mulheres e filhas para proporcionar aos migrantes se tornar um grupo numericamente significativo.

APÊNDICE B — A dificuldade de sistematização dos termos de línguas africanas

Tentamos buscar a sistematização da transcrição de palavras de origem africana na valiosa tradução da História Geral da África, 2010, em oito volumes, Unesco no Brasil. Para evitar diferentes transcrições para uma única palavra, procuramos adotar essa obra como forma de uniformização. Porém, essa coletânea ora transcreveu palavras com o uso de <w>, <y> e <h>, ora sem seu uso para as mesmas palavras em diferentes volumes. Não foi explicado o motivo da adoção e da mudança de grafia, se se seguia seu aspecto fonético original, se sua reprodução do original em inglês. Podemos citar um caso corriqueiro que, se tomado isolado da construção dessas narrativas, seria de fácil resolução. No volume VII foi empregada a versão da transcrição mais usual para uma população da costa leste africana, encontrada desde Moçambique até a Somália: Swahili, transcrito com a letra *s* em maiúscula, seguida de <w> e <h> antes do primeiro <i> e sem apontar o plural em trechos exigidos pela regra; já para adjetivação do grupo, diferenciou-se apenas com <s> minúsculo. Por outro lado, no volume V, grafou-se Swahilis para a referida população com letras minúsculas, <s> para designar seu plural, <u> no lugar de <w> e retirou-se <h> antes de <i> acentuado graficamente, assim como para identificar sua cultura ou sua língua não foi usado <s> quando a regra do português não exigia. Obviamente essa mudança de transcrição entre os volumes não reduz o primoroso trabalho realizado pela equipe coordenada pelo professor Valter Roberto Silvério, UFSCAR. Demonstra sim, de outro lado, o que procuramos trazer à luz sobre a indiscriminação de transcrições de palavras de origem africanas dentro das narrativas, pois, sem uma sistematização, não de ser escritas muitas notas de rodapé explicativas para esclarecer pesquisadores e leitores lusófonos sobre qual atributo ou quais atributos serão determinantes para a identificação da população.

Para deixar mais claro as diferenças entre essas transcrições, nas narrativas consultadas sobre a população Bemba, observamos as seguintes grafias: *Abemba, Wabemba, Iwemba, Ayemba, les Bemba, Bemba, Bembe e Babemba, com predomínio desta última*. O problema seria fácil de resolver se não houvesse populações vizinhas narradas pelos exploradores com uma multiplicidade de transcrições, como a população Hembe ou Nembe vinda do Congo. Para o efeito de padronização em nosso texto, recorreremos ao seguinte raciocínio: a) *ba* é o prefixo na língua falada por eles, para plural de certas categorias como pessoas e uma forma respeitosa de se dirigir a ou falar sobre alguém; b) existe uma regra na

língua portuguesa segundo a qual apenas a primeira letra de um nome deve estar em letra maiúscula, como usado na etnologia indígena para se referir à população Tapuia, o que não se aplica a outras populações: por exemplo, russa ou chinesa; c) a regra também não manda aplicar itálico em nenhuma delas. Dessa maneira, chegamos à grafia de Babemba como indicativo desse grupo populacional.

Igualmente para a tradução de palavras na língua falada pelos Babemba tivemos outros percalços para designar sua grafia. O prefixo indicativo da língua falada por esse grupo foi grafada de quatro formas: *iciBemba*, *Icibemba*, *ChiBemba*, *Chibemba* e *Kibemba*. O principal complicador é a letra <c> com o som de [ʃ] (da palavra tia falado no interior paulista). Em alguns casos, o prefixo banto para indicar a língua de um grupo varia entre o som [k] (de casa) ou [ʃ] (de tia), cuja pronúncia pelos Babemba é [ʃ]. E para a escolha do <c> ou <ch> para grafá-la — conforme os zambianos falantes dessa língua e os dicionários, sendo aplicado a letra <c> para indicar dois sons distintos, [k] e [ʃ] dentro da mesma narrativa —, grafamos Chibemba para padronizar pelo aspecto fonético como em Chitimukulu, chefe supremo Bemba e o <c> grafado em maiúscula sem itálico. O uso do <i> no início recorre à regra do pré-prefixo, mas para nosso objetivo acreditamos, assim como demonstrado nos materiais de referência supracitados, ser uma alternância cuja subtração não incide em perdas significativas para seu entendimento, tanto na escrita quanto na fala.

Além disso, ainda sobre o Chibemba, por conta de sua pronúncia, que segue a acentuação tônica de paroxítona na leitura, ele apresenta variações tônicas que exigem a pronúncia de vogais mais curtas e mais longas de acordo com a palavra e/ou do tempo verbal. Todavia esse aspecto nem sempre é marcado, visto que em algumas palavras tal distinção inexistente em termos gráficos. Para ilustrar, a tradução da palavra para uma espécie de batata da região sul, em Livingstone, nos dicionários dos Missionários da África é *mûmbu*, mas em seu manual de Chibemba (1982) e em Mann (1999) encontramos como *muumbu*. Os Missionários da África fariam ainda um traço sobre os dois *us* para caracterizar ser um único som longo. Em outras palavras, pode haver uma ênfase tônica crescente ou decrescente entre as duas vogais em harmonia com o tempo verbal ou seu significado. De qualquer forma, a pronúncia pede um único som [û] prolongado e não repetido como se fosse [u u], diferente do último [u] sem acento gráfico. Para realizar uma sistematização, preferimos seguir o uso do acento circunflexo, como nos dicionários dos Missionários da África. Tampouco isso não significa, como há pouco dissemos, que todo som longo, quer seja vogal, quer consoante, esteja sinalizado com o acento gráfico “^”.

Um uso gráfico mais padronizado é a grafia de <ɒ> ou <ɷ> para expressar um som típico, inexistente em português, como na palavra casa ou tenda: *ɷanda*. O <ɷ> se aproxima da pronúncia do [nh] em *inhame*, porém velar com a língua projetada para trás, como na posição ocupada durante a ação do gargarejo para evitar se engasgar com algum líquido. As exceções grafadas com <ng'>, em virtude da inexistência de tal letra nas máquinas de escrever ou da impossibilidade de ser feito uma prolongamento do [n] após datilografado. A imprecisão é criada quando na literatura encontramos grafado <ng> apenas, por exemplo, *ngandu* e não *ɷandu*, para a palavra arcaica de crocodilo. Sem distinção alguma, não é possível ao leitor saber se ela se refere ao som de [ɷ] ou [ng], pois neste último caso o som nasal de [n] é seguido de [g], como em *ngwi*, vergonha, no caso de a palavra não ser seguida de tradução para identificá-la nos dicionários.

Em termos linguísticos, o Chibemba é expressivo dentre as línguas faladas na Zâmbia. Depois do inglês, ele representa a língua franca, salvo na capital Lusaka onde o Nyanja predomina. O Chibemba tem cerca de 3.5 milhões de falantes como primeira língua e chega a seis milhões como segunda, depois do inglês. Dentre os fatores ocorridos para sua expansão, houve a expressão sociopolítica dos Babemba contra a colonização e sua imigração em todo território nacional, os quais os impulsionaram pela necessidade de trabalhadores nas minas de prospecção, nas plantações coloniais e na convocação compulsória para lutar nas duas grandes guerras mundiais em solo africano.

APÊNDICE C — Os diários dos exploradores

Para exemplificarmos sobre os diários a que Lavigerie se referia, apresentaremos como os exploradores retratavam algumas preocupações comuns relativas ao expansionismo europeu e o desconhecimento do interior africano. Na passagem abaixo, David Livingstone, explorador e missionário responsável pela ocupação britânica no interior da África, escreveu uma carta para Tomas Maclear e Mann, em setembro de 1869, na qual reflete os anseios de seu foro, acreditando equivocadamente ter descoberto as verdadeiras fontes do Nilo; além disso, relata comentários da senhora Tinné sobre a exploração:

A Dutch lady whom I never saw, and of whom I know nothing save from scraps in the newspapers, moves my sympathy more than any other. By her wise foresight in providing a steamer, and pushing on up the river after the severest domestic affliction--the loss by fever of her two aunts--till after she was assured by Speke and Grant that they had already discovered in Victoria Nyanza the sources she sought, she proved herself a genuine explorer, and then by trying to go S.W. on land. Had they not, honestly enough of course, given her their mistaken views, she must inevitably, by boat or on land, have reached the head-waters of the Nile²⁰⁰. I cannot conceive of her stopping short of Bangweolo. She showed such indomitable pluck she must be a descendant of Van Tromp, who swept the English Channel till killed by our Blake, and whose tomb every Englishman who goes to Holland is sure to visit.

We great he-beasts say, 'Exploration was not becoming her sex.' Well, considering that at least 1600 years have elapsed since Ptolemy's informants reached this region²⁰¹, and kings, emperors, and all the great men of antiquity longed in vain to know the fountains, exploration does not seem to have become the other sex either. She came much further up than the two centurions sent by Nero Caesar.

I have to go down and see where the two arms unite,--the lost city Meroe ought to be there,--then get back to Ujiji to get a supply of goods which I have ordered from Zanzibar, turn bankrupt after I secure them, and let my creditors catch me if they can, as I finish up by going round outside and south of all the sources, so that I may be sure no one will cut me out and say he found other sources south of mine. This is one reason for my concluding trip; another is to visit the underground houses in stone, and the copper mines of Katanga which have been worked for ages (Malachite). I have still a seriously long task before me. My letters have been delayed inexplicably, so I don't know my affairs. If I have a salary I don't know it, though the Daily Telegraph abused me for receiving it when I had none. Of this alone I am sure--my friends will all wish me to make a complete work of it before I

²⁰⁰ Demonstraremos no próximo capítulo que a busca pela fonte do Nilo impulsionará diversas expedições na África.

²⁰¹ O Mapa de Ptolomeu foi até o século XIX o consenso colonizador para aplicar estratégias expedicionárias, nas regiões do interior.

leave, and in their wish I join. And it is better to go in now than to do it in vain afterward²⁰². (LIVINGSTONE apud BLAIKIE, 1880).

Essa passagem, extraída dos diários de Livingstone, atesta quais traços simbólicos faziam parte do cotidiano do explorador: dificuldades financeiras ou familiares, desconhecimento de regiões que haviam sido revestidas de lendas e mapas reproduzidos desde o Império Romano atribuídos a Ptolomeu, a predominância do gênero masculino na exploração, postos comerciais cruciais à África do Leste (Zanzibar e Ujiji), riquezas confirmadas que interessariam às empresas de prospecção (minas de cobre de Katanga) e a idealização da ação estrangeira como sendo movida por interesses humanitários e religiosos através da ação política civilizatória e do ensino do cristianismo.

Confirmando a construção da realidade africana, as classificações ou discriminações da África observadas nas narrativas de outro explorador, John Hanning Speke - auxiliar das expedições africanas de Richard Burton -, usavam determinados traços para aproximar o leitor distante do cotidiano africano. O trecho transcrito abaixo faz parte de seu livro, *What led to the Discovery of the source of the Nile*, de 1863, mediante a constituição dos apelos modernos de discriminar, dominar e ascender socialmente, Speke capturava traços entendidos como exóticos e os convertia em possibilidade de capital para editoras e jornais britânicos, bem como ansiava por lucrar com o crescente interesse de coleções coloniais em museus pela Europa (ANDERSON, 2005). Para Speke, a viagem seria a princípio para coletar a fauna

²⁰² “Uma mulher holandesa que eu nunca vi e de quem não sei nada a respeito salvo sobras dos jornais, mobiliza minha simpatia mais do que ninguém. Por sua sábia providência em fornecer um navio a vapor e empurrando o rio depois da mais severa aflição doméstica—a perda de suas duas tias por febre—até depois de ela estar certa de que Speke e Grant terem descoberto no Lago Victoria Nyanza as fontes que ela procurou, ela provou ser uma genuína exploradora, e assim tentando ir por terra a sudoeste. Não teriam eles honestamente dado o suficiente suas visões errôneas, ela deverá inevitavelmente, por bote ou terra, alcançar as cabeceiras do Nilo. Eu não posso entender sua rápida estadia em Bangweolo. Ela demonstrou tal arranco indominável que deve ser descendente de Van Tromp, que varreu o Canal Inglês até ser morto por nosso Blake e cuja tumba todo inglês que vai à Holanda visitar”.

“Nós machos dizemos, ‘A exploração não transformaria seu sexo.’ Bem, considerando que pelo menos nos 1600 anos que passaram desde os informantes de Ptolomeu alcançarem essa região, reis, imperadores e todos grandes homens da antiguidade ansiaram em vão conhecer as fontes, a exploração não parece ter transformado o outro sexo também. Ela foi muito mais longe do que dois centuriões enviados por Nero Cesar.

“Eu desci e vi onde os dois braços se unem - a cidade perdida de Meroe deve estar lá -, então voltei para Ujiji para obter suprimentos que havia pedido de Zanzibar, fiquei falido depois de fixá-los, e deixei meus credores me alcançar se pudessem, como acabei indo por fora e pelo sul de todas as fontes, para que tivesse certeza de que ninguém me excluiria para dizer que alguém encontrou minhas fontes ao sul. Essa é uma razão para concluir minha viagem; outra será para visitar as casas de pedras subterrâneas, e as minas de cobre de Katanga que foram trabalhadas a anos (Malaquita). Eu ainda tenho uma longa tarefa para realizar. Minhas cartas têm demorado de forma inexplicável, então não sei sobre meus negócios. Se tenho um salário não estou sabendo, embora o Daily Telegraph abusou de mim quando não tinha o que receber. De uma coisa estou certo – meus amigos todos desejam que eu faça o trabalho completamente antes de partir, e a seu desejo eu me junto. E é melhor continuar agora do que fazer algo em vão.”

africana em regiões desconhecidas abaixo da linha do Equador, como já havia feito na Ásia. O trecho a ser apresentado traz outro signo da exploração: o sacrifício resultante de uma escolha quase-heroica diante das alteridades resistentes à civilização: geografia insalubre e populações selvagens. Os *Wabembé* eram os temidos Babemba do clã crocodilo. Mas por depender de seu intérprete e o pouco tempo despendido na região, o explorador não constatou que essa população já negociava com os árabes.

The fact was, that fevers and the influence of a vertical sun had reduced my system so, that inflammation, caught by sleeping on the ground during this rainy season, attacked my eyes, brought on an almost total blindness, and rendered every object before me enclouded as by a misty veil. Proceeding onwards down the western slopes of the hill, we soon arrived at the margin of the lake, and hired a canoe at Ukaranga to take us to Ujiji, the chief place on the lake which Arabs regent. This is a name we had long been familiar with, and is the term by which the Arabs in general call this lake. This mode of nomenclature is quite in accordance with the usual custom of semi-civilised people, as we see in Arabia, where the Arabs call the Red Sea by the names of the different ports which they frequent. Thus, for instance, at Jeddah, it is called by them the Sea of Jeddah, whilst at Suez it is the Sea of Suez, &c. &c. The Tanganyika Lake, lying between 3° and 8° south latitude, and in 29° east longitude, has a length of three hundred miles, and is from thirty to forty broad in its centre. The surface-level, as I ascertained by the temperature of boiling water, is only eighteen hundred feet, and it appears quite sunk into the lap of these mountains. Its waters are very sweet, and abound with delicious fish in great variety. The fertility of the northern end of the lake surpassed anything we had hitherto seen; but this was not surprising when duly considered. The hills, instead of being, as on the great plateau we had recently left, outcrops of granite, were composed of argillaceous sandstone. Rains there lasted all the year round, and the temperature was very considerable. In consequence of this the sides of the lake are thickly inhabited by numerous tribes of the true negro breed, amongst which the most conspicuous are the Wabembé cannibals, into whose territory no Arabs durst ever venture. Bombay, my interpreter, describes them as being very dreadful creatures, who are ‘always looking out for some of our sort.’²⁰³(SPEKE, 2010[1863]).

²⁰³ ‘O fato era que as febres e a influência do sol vertical reduziram meu sistema, assim que a inflamação, contraída pelo sono no chão durante a estação das chuvas, atacaram meus olhos, impuseram uma cegueira quase total, e submeteu cada objeto a minha frente como obscurecido por um véu nebuloso. Continuando a viagem ao sul das encostas oeste da colina, logo chegamos à margem do lago e contratamos uma canoa em Ukaranga para nos levar até Ujiji, o principal local no lago dominado pelos árabes. Esse é o nome que há muito tempo estamos familiarizados e é o termo pelo qual os árabes em geral chamam esse lago. Esse modo de nomenclatura é muito similar com o habitual costume das populações semicivilizadas, como vimos na Arábia, onde os árabes chamam o Mar Vermelho pelos nomes dos diferentes portos que frequentam. Assim, por exemplo, em Jidá, é chamado de Mar de Jidá, enquanto em Suez é o Mar de Suez, etc. etc. O Lago Tanganyika, situando-se entre a 3° e 8° latitude sul e na 29° latitude leste tem a extensão de trezentas milhas, e estando de trinta a quarenta de diâmetro. No nível da superfície, como constatei pela temperatura da água em estado de ebulição, é apenas mil e oitocentos pés e parece que está afundado no colo dessas montanhas. Suas águas são muito doces e abundantes em deliciosos peixes de grande variedade. A fertilidade do extremo norte do lago supera a tudo o que tínhamos visto até agora; mas isto não era surpresa quando devidamente analisado. As colinas, ao invés de serem, como no grande platô que recentemente deixamos, afloradas em granito, eram compostos de areia argilosa. Lá as chuvas duram o ano todo e a temperatura é muito agradável.

Pelo discurso evolucionista, Speke especifica a seu foro a restrita habilidade mental dos árabes em nomear espaços geográficos que, consensualmente, refletiam os sinais diacríticos à disposição para designar essa alteridade: semicivilizados e infiéis. A função desses sinais era a capacidade de encerrar o árabe em uma totalidade homogênea, complementar à ocidental, obscurecendo aquilo que não fazia parte do interesse ocidental, por exemplo, todos os interesses particulares que levaram à morte milhares de carregadores nas caravanas. Como dizia Said,

[...] a ameaça é emudecida, os valores domésticos se impõem e por fim a mente reduz a pressão feita sobre ela classificando as coisas ‘originais’ e ‘repetitivas’[...] O Oriente em geral, portanto, vacila entre o desprezo do Ocidente pelo que é familiar e seus arrepios de prazer – ou medo – diante da novidade. (SAID, 2007, p. 59).

Os traços de semicivilizado e infiel operavam a favor de uma redução do desconforto do agente: a marca de semicivilizado reduzia o árabe a uma condição temporal específica por uma lógica evolucionista teleológica, haja vista que, linearmente, o estágio de evolução árabe não os capacitava a aderir aos usos e formas do conhecimento em sua forma mais apurada, associada à condição político-religiosa intencional, isto é, de má-fé, por se recusarem a se submeter aos impérios legitimados pela verdadeira fé. Nessa situação de contraste, o explorador impunha à sua própria identidade uma concepção de totalidade por algumas marcas específicas, em proporção à redução da totalidade do outro por sinais do mesmo tipo: civilizado-semicivilizado e fiel-infiel (cf. CUNHA, 2010).

Speke mantinha as descrições das regiões por onde passava ou que seus informantes diziam estarem próximas para mediar a falta de mapas sobre o interior, agindo da mesma forma em relação ao clima e ao solo da região, sugerindo ser propício o plantio em adição à farta mão de obra local.

Por conta de períodos posteriores, isto é, após as descobertas exploratórias da segunda metade de 1800, outros diários foram tecidos para públicos humanistas com preocupações políticas cuja concepção universalista presumia as disparidades africanas à única natureza humana. Porém esse igualitarismo nos lembra sua repetição em outro *locus* totalitário na obra de Orwell, que assim se referia através da fala de um personagem (2007, p. 97): “somos

Em consequência disso os lados do lago são densamente habitados por numerosas tribos de verdadeiros negros de origem, dentre os quais os mais conspícuos são os canibais Wabembé, cujo território nenhum árabe atreveu a se aventurar. Bombay, meu intérprete, descreve que eles são criaturas muito terríveis, que estão ‘sempre espreitando por algum vacilo nosso’.

todos iguais, mas há alguns mais iguais do que outros”. Nesse estilo, podemos observar, depois de certo domínio colonial britânico nas regiões do interior e pelo grande impacto causado pelos escritos de Livingstone em explorações posteriores, além de Morton Stanley, as descrições de Emil Holub para entendermos outras pretensões operantes nas explorações:

The reader will therefore understand my surprise when I tell him one day the wives of the coloureds Ma-Tom and Clara appeared with necklaces of golden glass beads around their neck. Except for us then nobody else in Panda-Ma-Tenka had such glass beads. Upon investigation it was not difficult to find out that Hanna had used the visit to our house with the child for stealing. Hanna was lacking a few fingertips on both of her hands. She had been mutilated by her former boss. He had perpetrated this cruelty upon her as a kind of punishment although at that point she had been stealing out of hunger [...](HOLUB, 1975, p. 1-2 [1885-6])²⁰⁴.

Esse texto foi traduzido do original em alemão, *Von der Capstadt ins Land der Maschukulumbe – Reisen südlichen Africa in den Jaren 1885-1886*, entre o atual Bostwana (Shoshong) e Zimbábue (Rhodésia do Sul). Contava dentre as preocupações de Holub sua contribuição com o nascente Museu Etnológico de Praga e uma região propícia à imigração tcheca. Por essas questões, sua formação em medicina, geografia e história, mais o apoio de George Wetbeech, diretor de um posto comercial próximo ao rio Zambezi, possibilitou ao explorador diferir dos temas e do foro dos anteriores, a saber: não havia um jornal nem um império financiando suas expedições, reproduziu as disposições de coleções de fauna e flora exótica, como forma de conquistar notoriedade, e apresentou as primeiras monografias etnográficas sobre os Lozi e outra sobre os Mbunda.

²⁰⁴ “O leitor então entenderá minha surpresa quando eu contar que um dia as mulheres dos coloridos (miscigenados) Ma-Tom e Clara apareceram com correntes douradas de contas de vidro em volta de seu pescoço. Exceto nós, então, ninguém mais em Panda-Ma-Teka [Pandamatenga] tinha tais contas de vidro. Após investigar não era difícil descobrir que Hanna tinha usada da visita com a criança a nossa casa para roubar. Hanna não tinha algumas pontas dos dedos de ambas as mãos. Ela havia sido mutilada por seu antigo chefe. Ele perpetuou essa crueldade nela como forma de punição embora nessa época ela roubasse por fome...” Ser *coloured* era uma sinal diacrítico entre o grupo, pois distinguia o indivíduo por um estágio mais evoluído, um quase-civilizado devido à miscigenação europeia, do que os indígenas puros.