

NAS FRONTEIRAS DA CRISTANDADE: as missões como baluartes dos impérios europeus na África centro-ocidental.

Stephanie Caroline Boechat Correia
(Universidade Federal Fluminense)

Resumo: As missões representavam para a cristandade o mesmo que os exércitos para os reis. Constituíam o suporte necessário, no campo espiritual, às conquistas e às terras que eram somente aliados políticos e comerciais dos reis europeus. Era através das missões que a Santa Sé conseguia expandir a palavra de Cristo dentro e fora do velho continente. No reino do Congo, os missionários católicos tiveram que lidar com as chamadas “idolatrias” africanas, ora com o confronto aberto, ora com o silêncio e com a aceitação. Na primeira metade do século XVII, tiveram que lidar com diversas ameaças, entre elas, o calvinismo trazido pelos holandeses que ancoravam nos portos do Congo.

Palavras-chave: missões, reino do Congo, holandeses.

Abstract: The missions accounted for Christianity the same as the armies for the kings. They constitute the necessary support, in the spiritual field, to the achievements and to the lands that were only political and trading allies of European kings. It was through the missions that the Holy See could expand the word of Christ within and outside the old continent. In the kingdom of Congo, the Catholic missionaries had to deal with what they call african "idolatry", sometimes with open confrontation, either with silence and acceptance. In the first half of the seventeenth century, they had to deal with several threats, including Calvinism brought by the Dutch that anchored in ports of Congo.

Key-words: missions, the kingdom Congo, Dutch.

As missões e as fronteiras

No período moderno, o cristianismo conseguiu estabelecer-se como a religião oficial das mais poderosas nações europeias ocidentais. Este posicionamento, no entanto, não o dispensou da concorrência com outras formas de expressão religiosa, dentro e fora de seu território, contra as quais teve que lutar. A Igreja tinha como missão expandir a palavra de Cristo pelo mundo e, para tal, tinha que lutar contra grandes inimigos: muçulmanos, judeus, protestantes e os gentios mundo afora. Esta atmosfera bélica acabou se espalhando por todos os campos da sociedade europeia ocidental católica, que se sentia constantemente ameaçada dentro e fora de seus muros.

A fim de evitar que erros doutrinários fossem difundidos entre os povos que eram ou que deveriam se tornar católicos, Portugal se sentia na obrigação de impor sua presença militar. Para isso, apoiavam-se na crença de serem os representantes de Deus na terra, destinados a proteger a cristandade. Mesmo as atividades econômicas, completa Russell-Wood, possuíam o álabe de serem praticadas em defesa dos cristãos: “a pilhagem, pirataria e destruição gratuita eram justificadas como forma de privar os incrédulos de recursos materiais que poderiam ser usados contra o cristianismo”.¹ A palavra de Cristo deveria ser espalhada a todos os homens, em todos os cantos do mundo e os encarregados eram os lusitanos. Todos os homens tinham, em resumo, a obrigação de ser católicos. Os portugueses, disse Antônio Vieira séculos mais tarde, “tem obrigação de ser Católico e de ser Apostólico; os outros Cristãos têm obrigação de crer na Fé, o Português tem obrigação de a crer e mais de a propagar”.²

Na difusão da fé as missões possuíam um papel importantíssimo. Constituíram o suporte necessário, no campo espiritual e mesmo no campo temporal, às conquistas de Suas Majestades Católicas e da Santa Sé, pois permitiram a expansão da palavra de Cristo dentro e fora do velho continente.

As missões como instituição de fronteira foram analisadas por Charles Boxer em seu clássico trabalho, originalmente publicado em 1978, sobre a Igreja e a expansão ibérica no período moderno. No início do século XX, mais especificamente em 1917, Herbert Bolton se propôs a analisar as missões como instituições de fronteira utilizadas pela Coroa espanhola em suas colônias americanas para a manutenção das conquistas. Este trabalho, é certo, exige algumas ressalvas quanto ao tempo e quando às concepções do autor, mas é interessantíssimo por apresentar algumas características das missões católicas espanholas que nos serão caras.³ As obras de Bolton (sobre a América espanhola) e Boxer (sobre o império português) possuem alguns pontos em comum que nos permitem compreender as missões como verdadeiros suportes aos impérios ibéricos – em terras de “conquista” e em terras com as quais possuíam apenas alianças políticas.

Uma das características das missões, era o fato de serem permeadas por questões políticas, consciente ou inconscientemente perseguidas, que podiam influenciar às vezes de forma decisiva no sucesso de cada empreitada. Qualquer um que se dedique a investigar o envolvimento dos missionários capuchinhos italianos com as elites congolezas, por exemplo, poderá perceber como aqueles padres operaram: eram padres e, ao mesmo tempo, professores, intérpretes, conselheiros, embaixadores e

representantes políticos. É preciso ressaltar, no entanto, que o que compreendemos por “aspectos políticos” hoje era completamente diferentes daquilo que se compreendia no XVII. Quando os homens iam para o além-mar, sobretudo os missionários, iam, ao mesmo tempo, em nome de seu Deus e de seu rei. Defender os interesses do monarca era perfeitamente compatível – esperado, aliás – de bons servos de Deus. Atuavam, antes de tudo, como agentes fronteiriços ao mesmo tempo da Igreja e das Coroas ibéricas. A cruz e a espada, como ficou celebrado, andavam sempre juntas.

The missions, then, were agencies of the State as well as of the Church. They served not alone to Christianize the frontier, but also to aid in extending, holding, and civilizing it. Since Christianity was the basic element of European civilization, and since it was the acknowledged duty of the State to extend the Faith, the first task of the missionary, from the standpoint of both State and Church, was to convert the heathen.⁴

A estreita ligação entre a Coroa e a Igreja fica evidente, de acordo com Boxer, com a promulgação das *Ordenanzas sobre Descubrimientos* em 1573. Através delas, Filipe II, envolvido em diversos conflitos dentro e fora do continente europeu, proibiu novas empresas de conquista como as antes feitas por Cortez e Pizarro para evitar maiores gastos para a Coroa. Em compensação, “a responsabilidade de pacificação das regiões fronteiriças foi dada, a princípio, aos missionários das ordens religiosas, acompanhados, sempre que necessário, de pequenas escoltas ou guarnições militares.”⁵ Essa característica militarista das empresas religiosas católicas era evidente tanto em seus ideais de conversão de gentios e infiéis como na prática em si. Além disso, eram muito menos custosas aos cofres reais que grandes empreitadas militares de conquista.

Na ausência de guarnições militares substanciais, em qualquer lugar do mundo colonial ibérico, antes da segunda metade do século XVIII, era, antes de mais, o clero da Igreja católica que conseguia manter a lealdade da população peninsular, crioula, mestiça e indígena às Coroas de Castela e Portugal, respectivamente.⁶

Assim, antes da segunda metade do século XVIII era o clero da Igreja católica que conseguia manter alguma lealdade nas populações dos impérios português e espanhol na ausência de guarnições militares adequadas.

Como organizações de fronteira, as missões eram pensadas para serem temporárias: após um período em que as coisas se estabilizassem, deveriam partir para outras regiões onde seus trabalhos fossem mais necessários. Mais cedo ou mais tarde,

diz o autor, “with the disappearance of frontier conditions, the missionary was expected to move on. His religious task was beside the soldier, *entre infieles*, in the outposts of civilization.”⁷ Boxer igualmente chama atenção para o fato. Uma vez que as regiões estavam controladas ou pacificadas, no caso português, os missionários deveriam entregar o controle das ações religiosas ao clero secular e partir para novas regiões “a conquistar”. O controle do clero regular, no entanto, podia levar mais de uma dezena de anos. Estes, na grande maioria dos casos, não confiavam nos padres seculares, que consideravam inferiores, mal formados de má conduta. Tais diferenças criavam às vezes conflitos que interferiam diretamente na atuação das missões.⁸

Pensar as fronteiras da cristandade é mais do que simplesmente pensar as relações de europeus católicos com os territórios e povos que controlavam, dominavam ou influenciavam direta ou indiretamente. É pensar sobre como a identidade de determinado grupo foi se construindo nessa relação com o espaço e, mais importante, com os “outros” que existiam dentro ou fora dessas fronteiras. Nesse sentido, Denise Maldí busca a construção da ideia de fronteira enquanto “construção ideológica, cultural, política, e como o conjunto de fenômenos concretos identificáveis no campo das representações”.⁹ É, portanto, parte de um conjunto de conhecimentos e significados que a sociedade possui e que determina as relações das diferentes sociedades com seus espaços. Assim,

Mesmo na sua concretude, a fronteira exprime necessariamente uma dimensão simbólica que ultrapassa o aspecto localizado do fenômeno. A concepção de fronteira, sendo um dado cultural, está diretamente relacionada à construção que a sociedade faz da alteridade. Nesse sentido, de uma forma eminentemente dialética, o indivíduo constrói sua identidade a partir da sua localização com relação a um grupo e da sua relação com a totalidade, tendo o espaço como paradigma, de tal forma que o território passa a ser determinado e vivido através do conjunto de relações institucionalmente estabelecidas pela sociedade. [...] Portanto, na raiz da percepção do território está a percepção do nós, a construção básica da identidade coletiva e, por extensão, a sede do estabelecimento da diferença, o limite para a construção da alteridade enquanto uma situação antagônica por definição. Portanto, se o território é a representação coletiva fundamental da sociedade, a fronteira é a representação coletiva fundamental para o estabelecimento da diferença ou, em outras palavras, para a percepção da alteridade.¹⁰

Nestes intensos contatos entre representantes do governo português, leigos ou religiosos, e povos até então desconhecidos, ambos tentaram traduzir e reinterpretar aquilo que estava diante de *si* de forma a tornar o *outro* compreensível a seu universo de significados.¹¹ A partir desta série de contatos com outros povos, a cada um foi

permitido construir, ao mesmo tempo, a imagem de si próprio e do *outro* como aliado ou inimigo a ser combatido.

No reino do Congo: as missões, suas características e dificuldades.

Se na América espanhola e portuguesa a interferência europeia se deu de formas mais incisivas, com a intenção de controle do território e da população (mesmo que não no primeiro momento e de formas bastante variadas a depender dos territórios que analisarmos), no reino do Congo as relações se estabeleceram em outras bases. Os portugueses não estavam na posição de conquistadores: eram aliados e convidados dos reis e demais senhores do Congo, que os autorizavam a desembarcar, comerciar e perambular por seu reino. Consideravam-se, ao menos nos discursos oficiais e correspondências da época, “irmãos em armas”. O rei de Portugal tornava-se responsável por garantir a difusão do cristianismo, dos costumes e conhecimentos europeus através do envio de missionários, professores, artesãos e demais profissionais que pudessem transferir para o Congo alguns conhecimentos técnicos que seus reis considerassem relevantes. O rei do Congo deveria apoiar e proteger os portugueses em suas terras, garantir a expansão da religião e a prosperidade do comércio. Nestas regiões, os portugueses estavam completamente à mercê da gente local, de quem dependiam para conseguir autorizações, moradia, proteção, mantimentos enfim, tudo.

Nestas regiões onde os europeus não possuíam domínio sobre o território ou sobre as populações locais, as missões, assim como as fortalezas e demais construções, podem ser entendidas como formas de demarcar as fronteiras políticas de determinado território e não propriamente o controle “efetivo” do mesmo. Ao chegarem à foz do rio Zaire, Diogo Cão e seus homens trataram de inscrever na pedra a data e o nome dos homens que, em honra ao rei de Portugal, haviam “descoberto” aquelas terras. Estas pedras utilizadas pelos portugueses para demarcar seus “domínios” podiam ter sua legitimidade jurídica contestada em alguns territórios – como no caso daquelas utilizadas para demarcação dos limites entre territórios de Portugal e Espanha, na América nos séculos XVI e XVII, tendo em vista que o Tratado de Tordesilhas vigorou até 1750 – mas revelam, diz Christian Púrpora, “[...] de maneira significativa, como os portugueses se apoderavam dos territórios. Era suficiente ter estado em determinado lugar, transcrever a declaração da posse em forma-pública, ter tomado contato com os habitantes da

região, e assegurado sua “vassalagem” por meio de dádivas para recriminar a posse do território.”¹² Desta forma, em muitos locais, eram as relações estabelecidas entre os habitantes locais e os “agentes coloniais, mercadores e missionários” que determinavam as fronteiras mais do que o controle do território propriamente dito.¹³

Apesar de tão importantes, algumas questões interferiam de forma significativa no êxito da atividade missionária. O número de missionários, por exemplo, era muito pequeno para garantir a salvação das milhões de almas pagãs que iam sendo descobertas na Europa e no além-mar. Dos poucos missionários europeus que se aventuravam nas missões, muitos morriam em pouco tempo vitimados pelas precariedades e dificuldades das viagens ou pelas doenças que adquiriam nas novas terras. Além disso, os homens que eram enviados para as missões nem sempre eram considerados os melhores – dom João IV chegou a sugerir que se enviassem os indisciplinados ou condenados para que redimissem seus pecados como missionários.¹⁴

Muitos daqueles que conseguiam chegar às terras africanas e sobreviviam, eram importunados continuamente por animais, insetos e doenças cujos remédios eram-lhes desconhecidos. A dificuldade de transporte pelo território africano era outro complicador: as florestas, animais e obstáculos naturais (rios, montanhas etc.), além da necessidade de carregar toda provisão nas costas dos negros (pois não havia carros nem animais de carga), tudo representava um impedimento a mais para o sucesso da atividade missionária.

Além disso, os europeus que aportavam para transmitir a palavra de Cristo desconheciam as línguas locais e tinham que se amparar em intérpretes para que compreendessem fossem compreendidos pelos fieis. Até que os padres aprendessem as línguas locais, o que muitas vezes não chegava a acontecer, precisavam da ajuda de intérpretes africanos para transmitir a palavra e ensinamentos da Igreja. No entanto, ao mesmo tempo em que representavam a ponte possível, a atuação dos “línguas”, como eram chamados os intérpretes, também colocavam novas dificuldades que precisavam ser administradas pelos missionários. Muitas vezes, em nome destes, cobravam pela administração dos sacramentos, traduziam como queriam as palavras dos missionários ou enganavam (de acordo com as denúncias dos padres) as populações mais ignorantes em troca de algum benefício.

Como se não bastassem estes obstáculos, os missionários europeus tinham que lidar com os representantes das religiões tradicionais que ainda tinham muita força. Na

primeira metade do século XVII, nas cidades principais como Mbanza Congo (ou São Salvador) e Sonho, os padres conseguiram construir alguma estrutura de controle sobre esses *nanga* (“feiticeiros” para os europeus), mas no interior dessas regiões e principalmente nas províncias mais afastadas, sua força e influência ainda era muito forte. Eram eles que controlavam o mundo natural e o mundo sobrenatural, mantendo a harmonia, a estabilidade e a saúde das comunidades, bem como a memória e o culto aos antepassados. Eram, portanto, figuras centrais no Congo que os missionários tentaram a todo custo destruir através do confronto indireto ou direto, por vezes violento, com as populações locais.¹⁵

Além das religiões, cultos e costumes tradicionais congolese com os quais os missionários tinham que lidar, ainda contavam com um trabalho adicional. Os próprios europeus que iam a estas regiões distantes de casa, ou que por lá ficavam pelo restante da vida, ocasionalmente acabavam tomando para si alguns hábitos e costumes locais, dando um colorido diferente às suas práticas – o que alguns padres não aprovavam. Nos locais onde a presença portuguesa e o controle eclesiástico eram parcos e frágeis, os hábitos quotidianos passaram a ser construídos através da mescla entre a lembrança de tradições lusitanas e os hábitos das populações locais. Nestas ocasiões, construíram-se hábitos compósitos, híbridos, misturados, de acordo com o sabor e com as exigências de cada local e de cada momento.¹⁶

Nestes locais distantes, os alimentos, os remédios, os animais e o clima eram diferentes – às vezes completamente diferentes – daqueles com os quais os homens recém-chegados do reino estavam acostumados. Tinham que inventar formas de fugir dos mosquitos, de vencer as febres e as dores de cabeça – que tiravam a vida de muitos homens. Vez por outra precisavam recorrer aos curandeiros locais para se livrar dos sofrimentos e das dores, para pedir por chuvas ou para resolver problemas quotidianos. Faziam, aliás, o mesmo que em suas terras de origem: procissões, rezas, benzeduras, para afastar o mal das comunidades, para resolver crises, desgraças, desastres naturais, miséria, fome, medo, enfim, para tentar aplacar a ira de Deus.¹⁷ A diferença fundamental era que, na visão dos missionários, pediam ao Deus errado, falso e supersticioso dos “feiticeiros” ao invés de pedirem ao seu Deus, único permitido e considerado verdadeiro.

No velho continente, Portugal também enfrentava algumas dificuldades para zelar pelas missões dentro e fora da Europa. Após sua independência (ou rebelião) em

relação à Espanha de Felipe IV, em 1640, as boas correspondências entre lusitanos e Roma foram abaladas. O monarca espanhol, que então possuía o domínio da região italiana, utilizou-se do que pôde para impedir que o “rebelde de Portugal” fosse reconhecido ou conseguisse qualquer benefício da Santa Sé. O rei de Espanha advertia ao papa para que não aceitasse nenhuma representação diplomática portuguesa, ameaçava com um cisma, com o corte de relações diplomáticas, com a suspensão do dinheiro para Roma e com a intensificação da guerra contra Portugal, caso a Santa Sé se reaproximasse dos “rebeldes”.¹⁸

Apesar de receberem alguns emissários de D. João, Portugal só teve sua independência reconhecida por Roma em 1668 e neste longo período, muitas regiões do império português ficaram sem provimento de missionários portugueses ou de bispos escolhidos pelo rei de Portugal. Entre 1642 e 1671, por exemplo, a diocese do Congo e de Angola não teve bispos pois a Santa Sé não reconhecia aqueles indicados por Lisboa. Essa, no entanto, não era uma situação particular das dioceses centro-africanas, mas comum a todas as dioceses portuguesas no período que reclamavam por estarem abandonadas e em estado de completa viuvez. Diversos documentos de portugueses, do Conselho Ultramarino, de dom João IV e do rei do Congo, Garcia II foram enviados a Roma a fim de clamar pelo envio de homens. Nenhuma reclamação que favorecesse os lusitanos, entretanto, foi atendida pelo papa.

Os conselheiros de dom João IV mostraram-se deveras preocupados com a situação. Julgavam que, caso o papa atendesse às prerrogativas lusitanas quanto ao provimento dos bispados, o rei de Portugal deveria esforçar-se por fazê-lo com a maior urgência. O risco, nesta conjuntura, era que o papa enviasse quem bem entendesse, segundo interesses desfavoráveis à causa portuguesa – trocando em miúdos, espanhóis ou aliados destes. Em carta escrita por Nuno da Cunha a D. João IV, em 1648, o padre registrou sua preocupação com o fato de que os bispados ultramarinos pudessem ser ocupados por “estrangeiros”. Suplicava a V. Majestade que “[...] os bispados ultramarinos tem mais necessidade de ser providos que os do Reino, estão mais longe, tem mais almas à sua conta, tem menos quem acuda e se doa delas”.¹⁹ Se D. João IV nada fizesse, não poderia protestar sem criar conflitos ou embaraços com Sua Santidade.

As dioceses ultramarinas eram consideradas pelo padre Nuno da Cunha e por órgãos da administração portuguesa, como o Conselho de Estado, como aquelas que mais urgentemente deveriam receber atenção pela grande quantidade de almas e de

ameaças que lá se reuniam. Naquelas terras a messe era mais delicada e mais instável: em pouco tempo enormes esforços eram desfeitos. Assim, se Portugal queria manter seus domínios e sua influência sobre povos de regiões tão afastadas deveria zelar por eles de forma mais eficiente. Especialmente em bispados tão importantes como Cabo Verde, Guiné e Angola a atenção deveria ser redobrada. Era perigoso que nestas terras fossem admitidos missionários “estrangeiros”, ou seja, não aliados à causa portuguesa, pois poderiam atuar como espiões ou agentes de seus inimigos. Os integrantes do Conselho Ultramarino ajuizavam que estas

são conquistas tão necessárias, por razão dos escravos e mantimentos ao Reino de Castella e outros, e a comunicação destas Conquistas ser fácil, que os Reinos de Europa facilmente, estando nestas Christandades Missionários estrangeiros e não vassalos de V. Majestade, se poderão inquietar as mesmas conquistas com estes Missionários, e com as informações que darão a seus Superiores.²⁰

Não prover os bispados ou não despachar missionários portugueses era, para o Conselho Ultramarino, o mesmo que perder o apoio dos senhores locais. Deixar que tais alianças fossem tomadas por inimigos tão perigosos como Castela era uma ameaça de grande porte, que causaria problemas à manutenção da fé e à segurança temporal daquelas conquistas. Para que isso não ocorresse os padres enviados por sua santidade não deveriam ser estrangeiros, principalmente espanhóis, e deveriam partir de Lisboa para que o rei de Portugal tivesse mais controle. O envio de missionários às terras no ultramar não significava, pois, somente manter a prerrogativa da salvação das almas. Significava manter uma firme base de apoio espiritual e político sem o qual a influência portuguesa seria progressivamente enfraquecida.

Do velho continente, poucos foram os missionários lusitanos enviados nesse período. Os que mais se destacaram, e que mais criaram conflitos, foram os capuchinhos. Sua missão iniciou-se em 1645 e foi uma das mais longas da história do reino do Congo, contando com 190 anos de duração. Os padres enviados desta ordem eram, em sua maioria, italianos ou espanhóis, o que causou intensas discussões e desconfianças dos dois lados do Atlântico. Os padres barbadinhos foram solicitados pela primeira vez pelo rei do Congo Álvaro III, em 1619. No mesmo ano, 12 capuchinhos, simbolizando os 12 apóstolos, foram selecionados para partir para a missão do Congo, mas não saíram do continente. Somente em abril de 1644 o novo grupo de padres que compunham a missão do Congo foi autorizado a partir de Madrid.

Ali permaneceram por alguns meses aguardando o embarque e, partiram do porto espanhol de Sanlúcar somente em fevereiro de 1645. Chegaram ao Congo, após enfrentarem uma turbulenta e longa viagem, apenas em setembro do mesmo ano – sete meses depois.

Um segundo grupo, que saiu em março de 1646, teve uma viagem mais complicada. Foram retidos em Lisboa por alguns meses devido a intrigas do padre Cristovão de Lisboa. Embarcaram em junho de 1645 e permaneceram por algum tempo na América portuguesa. Esta viagem foi cheia de contratempos: a embarcação foi capturada pelos holandeses que os levaram para Angola. Dali seguiram para Pernambuco e depois, para Holanda, onde seriam julgados por suposta conspiração. Nunca conseguiram, portanto, chegar ao Congo. A segunda missão (que finalmente conseguiu chegar ao porto de Mpinda) partiu de Cádiz em outubro de 1647 com 14 religiosos que chegaram ao rio Zaire somente em março do ano seguinte. Até Cavazzi, que nos deixou uma rica e extensa obra sobre a região e que descreve alguns destes episódios, quando conseguiu finalmente viajar para a missão do Congo, em 1653, enfrentou problemas devido ao fato de seu navio não ter passado por Lisboa. Por terem saído direto de Cádiz, na Espanha, as autoridades de Luanda questionaram seu desembarque e somente após algumas averiguações foram liberados.

Cada viagem planejada movimentava opiniões e desconfianças em ambos os lados. Alguns vassalos de D. João IV eram da opinião de que os capuchinhos eram homens bons e desinteressados, e que seu único intento consistia em sair pelo mundo salvando as almas para Deus. O rei português, no entanto, era da opinião de que aqueles podiam ser espiões de Castela, enviados com o intuito de destruir a amizade e a boa comunicação que seus antepassados construíram com os senhores do Congo. Mais importante, o rei de Portugal acreditava que toda esta missão tinha o interesse último de reabrir o tráfico de escravos para a América hispânica através do Congo. Tal empreitada acabou não se realizando, mas algumas cartas enviadas por Garcia II a Felipe IV bem poderiam justificar a preocupação de dom João IV.

Em outubro de 1646, além de questões propriamente religiosas, Garcia II solicitava algumas coisas que poderiam ser fatais ao domínio português em Luanda: propunha que se enviasse uma armada potente a fim de tomar a praça. Após isso, nenhum dos enviados pelo rei, governadores, soldados ou moradores, deveriam ser portugueses a fim de que conservassem sempre a paz e a união. Por fim, pediu novos

missionários, além de dois ou três mineiros para que se descobrissem as minas de ouro e prata que existiam em seus reinos.²¹ Ambos os lados tinham interesses em jogo e reconheciam as potencialidades um do outro enquanto possíveis aliados. Os espanhóis estavam interessados em ter os inimigos de Portugal ao seu lado e em manter a atividade missionária o quanto fosse possível, especialmente com padres que fossem seus aliados. O Congo, por sua vez, também tinha interesse em manter a missionação no reino e em ter como aliada a coroa espanhola, agora inimiga dos portugueses, de quem os congoleses sempre reclamaram. Essas aproximações, no entanto, eram extremamente prejudiciais ao monarca português que, além de perder o controle sobre a atividade missionária no reino do Congo, perdia um aliado importantíssimo contra eventuais ameaças a seu poderio em Luanda.

Com o passar do tempo, o rei Garcia II, também passou a desconfiar dos missionários, atrapalhando a atuação em suas terras. Inicialmente foram bem recebidos pelo rei que prometeu ajudar em tudo o que fosse necessário – e assim também instou que seus vassallos fizessem. A boa correspondência, no entanto, durou pouco tempo pois logo se levantaram suspeitas de que os padres traziam armas e que intentavam tirar-lhe do trono. A partir de então Cavazzi expôs somente opiniões contrárias ao rei congolês: ele que até então se demonstrara tão zeloso pela religião católica,

precipitou-se em toda a sua malvadez, de maneira que, abafando os remorsos da consciência, não omitiu ação nenhuma que pudesse deixar dúvidas sobre a sua apostasia. Erigiu altares aos ídolos, rodeou-se publicamente de numerosas concubinas, desprezou o uso dos sacramentos, aviltou as coisas sagradas, blasfemou contra Deus e os santos, renunciou ao Paraíso e exterminou muitas pessoas, suspeitando de que ambicionassem suceder-lhe ao reino.²²

O mesmo aconteceu com relação aos senhores das províncias. Os padres eram recebidos inicialmente com festa e com grande ajuntamento de pessoas que acorriam de léguas de distância para pedir a bênção e para receber o batismo – ou melhor, comer o sal dado pelos padres. Quando os padres começavam a interferir demais em questões políticas, em questões de sucessão no trono, reprimindo a prática africana de tomar muitas mulheres ou quando usavam de violência demais em seu furor contra os ídolos locais, uma ira em igual proporção caía sobre alguns deles.²³

No caso do Congo nesta primeira metade do *setecentos*, os missionários católicos ainda tiveram que lidar com outra ameaça que poderia ser fatal aos séculos de amizade e

boa correspondência com a religião: o calvinismo trazido pelos holandeses que ancoravam nos portos do Congo. Os batavos navegavam por aquelas águas desde, pelo menos, o início do século, mas a partir da segunda década sua presença passou a ser registrada com mais frequência no porto de Mpinda, na foz do rio Zaire. Diversos navios e capitães holandeses ancoravam naquele porto, onde o senhor chamado *mani* Sonho os recebia com grande amizade e providenciava todo o necessário às suas viagens.²⁴ A construção de uma fortaleza na foz daquele rio também fomentou inúmeras discussões mas nem o rei do Congo nem o conde de Sonho permitiram que os portugueses tivessem ali lugar para construir uma de suas feitorias.

Este é um ponto importante tendo em vista que construções como feitorias e fortes eram de fundamental importância para a expansão e manutenção dos domínios imperiais ultramarinos. As feitorias eram locais estratégicos para o estabelecimento e atividade dos europeus fora de seus territórios de origem e podiam variar entre edificações mais simples e estabelecimentos militares bem fortificados. Eram armadas na medida do possível e contavam com algum número de soldados de forma a oferecer proteção aos homens que ali se estabelecessem. Também possuíam o objetivo de organizar e intensificar as atividades comerciais, proporcionar segurança e apoio aos navios fornecendo-lhes arribada, reabastecimento e proteção, além de serem pontos estratégicos para a expansão europeia na costa africana. Funcionavam como armazéns para bens como ouro, especiarias e escravos, eram locais de administração dos negócios e da gente europeia local, de justiça e de estabelecimento religioso. As feitorias, assim como as missões, portanto, eram locais de fundamental importância para a manutenção da autoridade portuguesa além das fronteiras da península ibérica.

Mas os holandeses não representavam perigo somente no plano temporal. Em seus barcos, junto a seus homens e às mercadorias que levavam, levaram também a fé de Calvino. Em meio às discussões sobre a construção no porto de Mpinda, Garcia Mendes Castelo Branco, um dos mais importantes fidalgos que acompanharam Paulo Dias Novais à conquista de Angola, também alertou sobre o perigo representado pela presença holandesa em portos africanos sobretudo porque professavam a “seita de Martim Lutero e Calvino”. O único remédio para que isso não afetasse as relações dos portugueses com os nativos era que se enviassem padres da Companhia e um bispo para o bispado de Congo e Angola, que àquela altura se encontrava vago.²⁵

Em 1629, o bispo de Angola, em carta ao rei do Congo, insistiu que a proximidade com os hereges era extremamente prejudicial à cristandade do Congo. O comércio com aquela “[...] gente inimiga de Deus, e de sua Igreja, rebelde, levantada, e desobediente a seu Rei, e senhor natural” também causava danos irreparáveis a coroa lusa, no plano comercial e religioso. O bispo sentia-se na obrigação de “acudir com todo o cuidado e vigilância, procedendo contra todos os receptores, e factores de tais hereges” pelo “dano espiritual que com sua falsa, e diabólica doutrina causam entre os fiéis, e católicos”.²⁶

A presença dos holandeses nos portos do Congo, portanto, causava incômodos de natureza temporal e espiritual. Os missionários acreditavam que sua presença também estimulasse a inconstância dos congoleses em matéria de religião, o que fazia com que os missionários os considerassem “simultaneamente cristãos e idólatras, neófitos e apostatas.”²⁷ Os padres acreditavam que a presença de “hereges” corrompia a massa daqueles africanos que eram considerados bons cristãos e enfraquecia os frutos que os padres plantavam à custa de tantas vidas em solo congolês.

Entre os “erros” que os capuchinhos identificaram no povo da capital do reino do Congo, São Salvador, alguns eram já conhecidos como o concubinato, o grande número de filhos “ilegítimos” e a crença nas tradições e práticas antigas. Nas capitais onde a proximidade com os holandeses era maior, os capuchinhos perceberam outro problema adicional: a presença dos ensinamentos de Calvino em livretos que espalhavam sua doutrina. Prontamente os missionários se dedicaram a lutar contra essa “desordem”, dizia Cavazzi,

[...] convictos de que aquele breu infernal, que se havia pegado nalgumas pessoas importantes, aos poucos mancharia também os rudes, cuja ignorância tem seu pendor para o pior. Portanto, não só disputavam em particular com as pessoas mais instruídas, para refutarem os seus sofismas e para iluminarem as suas inteligências, mas também pregavam publicamente e sem receio nenhum, demonstrando o absurdo das suas proposições, a sua falsidade e os seus erros.²⁸

Como o exemplo do chefe era o melhor remédio para este mal, o rei convocou o povo e expressou seus sentimentos sobre a fé católica. Mandou ainda que aqueles que possuísem livretos hereges os entregassem e com eles fez uma fogueira. A fogueira maior, porém, narrou Cavazzi “[...] ardia no peito dos Holandeses que, tendo ocupado a ilha de Luanda, iam conquistando as outras províncias.”²⁹ É digno de nota que, desde

1605 o rei Filipe III prevenia aos vice-reis de Portugal contra a introdução de livros pelos “holandeses e outros inimigos hereges” nos territórios católicos, livros que “[...] procuram introduzir alguns erros contra a pureza da nossa Santa Fé Católica naquelas partes.”³⁰ Aparentemente, nada foi feito para diminuir a introdução de tais livros de doutrina calvinista, cujo número deve ter continuado a crescer juntamente com o crescimento da presença holandesa nos portos da África centro ocidental.

Frei João de Santiago, em seu relatório endereçado aos capuchinhos de Castela, informou sobre o encontro com os holandeses na costa e a boa recepção dos moradores locais. Pareceu inicialmente bastante entusiasmado com a alegria com os moradores recebiam a religião e os missionários, mas chamou atenção para a necessidade urgente de mais homens para trabalhar naquelas terras. Tinha esperança de que as possibilidades de conversão daqueles povos fossem reais pois ponderou que nem mesmo a presença dos holandeses mais ao sul os fez desviar para a fé de Calvino em detrimento do catolicismo. Apesar de os “hereges de Angola” terem tentado introduzir suas heresias no Congo, disse o capuchinho, “ninguém quis os ouvir, e a ninguém se pegou sua maldita pestilência, e quando vem algum ao resgate do marfim, cospem quando os vêem, como se vissem a Demônio.” Ao frei parecia obra divina que os hereges não tivessem ainda conseguido ainda “levar essas almas para o inferno” e, por isso mesmo, se fazia imperioso o envio de mais homens para reforçarem o trabalho evangélico.³¹

Para alívio dos padres a proximidade com os hereges protestantes não seduziu completamente os congoleses, que continuaram oficialmente católicos. De fato, em maio de 1642, ao firmar um tratado de paz, amizade e aliança com João Maurício de Nassau a fim de prejudicarem os portugueses – no tempo em que os holandeses ainda eram senhores de grande parte do litoral do nordeste brasileiro e da ilha de Luanda – o rei do Congo foi a favor de todos os termos do acordo, obstando-se somente quanto ao envio de pregadores ou embaixadores protestantes pois confessava a “verdadeira fé católica” e colocava-se sob a obediência do Papa. Justifica ainda que “a maldade dos portugueses, fundados em ambições, não é suficiente para eu abandonar a fé católica, nem para eu expulsar de minhas terras e do reino de Angola as pessoas espirituais.”³²

A recusa de D. Garcia em acolher os pregadores calvinistas e sua defesa da fé católica nos permitem perceber como, ao passar das gerações, o catolicismo se integrou à cultura da alta elite congolesa – integração que se deu através de conflitos, negociações e apropriações. Questões importantíssimas norteiam esse processo de

contatos entre as religiões tradicionais centro-africanas e o catolicismo. Estas, no entanto, não teremos oportunidade de discutir aqui.³³ É importante destacar para fins deste artigo que as missões e os padres enviados para o Congo foram fundamentais para que a religião católica fosse sendo aprendida por uma parte da população (sobretudo a elite próxima ao rei e aos grandes senhores das províncias), relida, reinterpretada e adotada – claro, através de inúmeras misturas e hibridações entre os dois sistemas de crenças. A construção de igrejas, a realização de missas, a perseguição aos detentores tradicionais do poder religiosos, os *nganga*, a introdução de costumes e hábitos europeus, o ensino da língua e da escrita portuguesas, todos estes fatores, mesmo que ocorrendo de maneira rarefeita e afetando parcelas muito específicas da população (sobretudo as elites das maiores cidades), contribuíram para que, com o passar das gerações, algumas características do reino fossem mudando.

Tão importante quanto a ação dos europeus foi o interesse dos reis congolezes que decidiram adotar essa nova religião como mais uma forma de legitimação e sustentação de seu poder. Os reis nas sociedades centro-africanas representavam não somente uma autoridade política, mas também religiosa. Eles eram o elo entre o mundo dos vivos e dos mortos. Se muitos quiseram se batizar, ir às missas, casar, aprender a língua e a escrita portuguesas, vestir roupas à moda europeia e usar títulos de nobreza como conde, marquês e duque, foi sobretudo por influência dos reis do Congo – porque todos os senhores queriam se igualar ou competir com seu poder e autoridade.

Se Garcia II recusou-se a aceitar o calvinismo dos holandeses porque havia se tornado àquela altura, um cristão “convicto” – apesar de ser nosso interesse buscar categorias de “pureza” religiosa –, deve ter se apoiado em parte também no fato de que a legitimidade de sua monarquia baseava-se na Igreja Católica. Com a morte do bispo do Congo, D. Francisco Soveral, em 1624 e, depois de 1640, com a recusa da Santa Sé em confirmar os bispos indicados por Portugal para os bispados reinóis e ultramarinos, o controle da igreja local ficara ainda mais nas mãos do rei do Congo. Nesta conjuntura favorável à acumulação de poder nas mãos do rei, é compreensível que não quisesse concorrência religiosa em suas terras.³⁴

As missões foram, assim, instituições fundamentais para que o domínio, ou neste caso, as relações comerciais, políticas e religiosas fossem estabelecidas, mantidas ou desfeitas. Em regiões de conquista da terra e das gentes bem como em regiões onde os reis ibéricos necessitavam manter amizade e bom relacionamento com os senhores

locais, a atuação dos padres foi fundamental. No Congo, a conservação deste bom relacionamento era fundamental para a manutenção do comércio, para a exploração de minas que se supunha existirem na região, para que os portugueses (ou as outras nações) tivessem um forte aliado militar que pudesse apoiar suas guerras na costa ocidental e, enfim, para que pudessem levar as almas daqueles pagãos ao reino dos céus. Em todas essas atividades, os padres estiveram envolvidos em maior ou menos profundidade. Os religiosos atuaram em diversas frentes, ora como agentes comerciais, ora como agentes políticos, intérpretes, conselheiros, embaixadores.³⁵ Estiveram profundamente metidos nas disputas entre as grandes coroas católicas do velho continente que pretendiam manter ou ampliar sua influência sobre diversas regiões do globo. Neste sentido, os monarcas europeus investiram seus cabedais e enviaram seus homens para além do oceano a fim de que conquistassem territórios ou alianças políticas, demarcando as fronteiras de sua influência. Os exércitos reais e as missões católicas foram essenciais neste processo. Não esqueciam, entretanto, de sua função principal: expandir a palavra de cristo pelo mundo e amearhar almas para o rebanho de Deus. Esta tarefa não estava dissociada da primeira: complementava-a, legitimava-a e dava-lhe sentido.

¹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Iberian Expansion and the issue of Black slavery: changing portuguese attitudes, 1440-1770”. *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 1 (Feb., 1978), pp. 27.

² FILHO, Amílcar Torrão. “A cidade da conversão: a catequese jesuítica e a fundação de São Paulo de Piratininga”. *REVISTA USP*, São Paulo, n.63, p. 74-85, setembro/novembro 2004, p.76. Ver também: SANTOS, Patrícia Ferreira dos. “Entre a Fé e o Império Portugal e o Papado na expulsão dos padres jesuítas”. In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo: setembro de 2008

³ Entre as ponderações e ressalvas ao trabalho do autor, especificamente o artigo “The mission as a frontier institution in the Spanish American colonies”. In: *American Historical Review*, vol. 23, n° 1, 1917, destacamos que por vezes sobressai ao texto a opinião aparentemente favorável ao colonialismo espanhol que permitiu que os indígenas fossem “civilizados e educados”. Uma característica peculiar da colonização espanhola fora, para o autor, o fato de ela ter se baseado na disciplina religiosa, moral, social e industrial, que a colonização proporcionou. Se a colonização não deu certo para alguns povos, foi porque esse modelo de disciplina não funcionou. Além destas ressalvas, o trabalho do autor também traz uma concepção teórica e política fundamental: a ideia de que as Américas, o território e seus povos, não podem ser analisados separadamente, como entidades estanques. Para uma análise mais profunda das implicações e desdobramentos da ideia do autor, Cf.: GARCIA, Mario T. “A Chicano perspective on San Diego History”. In: *The Journal of San Diego History*. 1972, Volume 18, Number 4.

⁴ BOLTON, Herbert E. *Op. Cit.* pp.47. Também eram agentes que pretendiam levar, além da religião, a “civilização” para os povos bárbaros. Por civilização, entenda-se língua, escrita, leitura, moda, técnicas de construção e produção de bens ao estilo europeu. No caso americano acrescenta-se ainda a instituição do trabalho forçado para os indígenas em minas, campos e no artesanato. Neste ponto é necessário reforçar a ressalva quanto ao texto do autor que parece ser de opinião extremamente positiva em relação à “introdução” da vida sedentária e do trabalho, enfim os “rudimentos da vida civilizada” para os nativos americanos. Esta perspectiva fica evidente no trecho a seguir: “[...] the missionaries helped not only to extend and hold and promote the frontier; more significantly still, they helped to civilize it. And this is the keynote of my theme. Spain possessed high ideals, but she had peculiar difficulties to contend with. She

laid claim to the lion's share of the two Americas, but her population was small and little of it could be spared to people the New World. On the other hand, her colonial policy, equalled in humanitarian principles by that of no other country, perhaps, looked to the preservation of the natives, and to their elevation to at least a limited citizenship” – neste caso o autor se refere especificamente ao caso da colonização da América do Norte. *Ibidem*. pp.52.

⁵ BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica(1440-1770)*. Edições 70, 1981.p.93.

⁶ *Ibidem*. pp.98.

⁷ BOLTON, Herbert E. *Op. Cit.* pp.46.

⁸ BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica(1440-1770)*. Edições 70, 1981.pp.98

⁹ MALDI, Denise. “De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX”. *REVISTA DE ANTROPOLOGIA*, SÃO PAULO, USP, 1997, V. 40 nº2. pp.188.

¹⁰ *Ibidem*. pp.188

¹¹ GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações” In: GINZBURG, CASTELNUOVO e PONI. *A Micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: DIFEL, 1991. p.212. Exemplo claro e clássico desse processo de construção das identidades de si próprio e do outro, da alteridade e das complexidades do processo histórico de tradução de sentidos e significados no campo religioso encontra-se no trabalho de POMPA, Maria Cristina, *Religião como tradução*, onde a autora analisa as práticas missionárias e as práticas indígenas, como elas entraram em contato e quais as diferenças originadas (e as soluções possíveis encontradas) do contato entre grupos distintos. A autora chama atenção para a necessidade de adaptação dos atores de acordo com as diversas situações e, mais importante, o contínuo processo de transformações – em ambos os lados – em um mundo que estava em rápida mudança. Cf.: *Religião como tradução*: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2001

¹² PÚRPURA, Christian. *Formas de existência em áreas de fronteira: a política portuguesa do espaço e os espaços e poder no oeste amazônico (séculos XVII e XVIII)*. Dissertação em História Social, USP, 2006. pp.8-9.

¹³ SOMMER, Barbara. *Negotiated Settlements: native americans and portuguese Policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. Albuquerque: University of Mexico, 2000. Apud. PÚRPURA, Christian. *Op. Cit.* p.13.

¹⁴ BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica(1440-1770)*. Edições 70, 1981. pp.23

¹⁵ Cavazzi de MONTECUCCOLO em sua obra *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola (vol 1 e 2)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, descreve inúmeros casos de conflito entre as populações do interior e os missionários que, no afã de destruir os “ídolos”, atuavam com extrema violência. Tais atitudes muitas vezes criavam grande resistência da população em relação aos padres.

¹⁶ SOUZA, Laura de Mello e. “Formas Provisórias de Existência: a vida quotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações” In: _____. (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.pp. 44-46.

¹⁷ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. pp.43. Para um excelente trabalho sobre a mentalidade, a cultura e os medos ocidentais do período moderno, ver DELUMEAU. *História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Cia das letras, 2009.

¹⁸ “Consulta do Conselho de Estado (24/1/1649)”. BRÁSIO, Pe. Antônio. *Monumenta Missionária Africana*. Vol IX. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1952. pp.303-310. Daqui por diante, as referências a esta obra serão feitas como MMA, seguidas pela indicação do volume a que se refere o documento.

¹⁹ “Carta do padre Nuno da Cunha a el-Rei de Portugal” (4/7/1648). MMA. Vol. X. pp. 190.

²⁰ “Consulta do Conselho Ultramarino” (28/1/1649). MMA. Vol. X. pp.320.

²¹ “Consulta da Junta de Portugal à carta do rei do Congo” (17/3/1649). MMA. Vol. X. pp.330-5.

²² MONTECUCCOLO, Pe. João António Cavazzi. *Op. Cit.* pp.11.

²³ Na mesma *Descrição Histórica*, o padre Cavazzi relata casos de violência tanto dos padres como das populações locais em represália à violência dos primeiros.

²⁴ RATELBAND, Klaas. *Os Holandeses no Brasil e na Costa Africana*. Angola, Kongo e S.Tomé (1600-1650). Lisboa: Vega, 2003. pp.55.

²⁵ “Relação de Garcia Mendes Castelo Branco (1620)” MMA. Vol. VI. .pp.473-4.

²⁶ “Carta do Bispo de Angola ao Rei do Congo” (26/5/1629). Pp. 591-2. In: *MMA*, vol VII. p.591-2.

²⁷ MONTECUCCOLO, Pe. João António Cavazzi. *Op. Cit.* pp. 262.

²⁸ MONTECUCCOLO, Pe. João António Cavazzi. *Op. Cit.* Pp.289.

²⁹ CAVAZZI. *Op. Cit.* pp.290. Fundada em 1575 por Paulo Dias Novais, a colônia portuguesa de São Paulo de Luanda foi ocupada pelos holandeses entre os anos de 1641 a 1648, quando foi retomada com tropas do Rio de Janeiro comandadas por Salvador Correia de Sá e Benevides. Para mais, Cf.: BOXER, Charles R. *Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola. 1602-1686*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1973, e RATELBAND, Klaas. *Os Holandeses no Brasil e na Costa Africana*. Angola, Kongo e S.Tomé (1600- 1650). Lisboa: Vega, 2003

³⁰ “Carta Régia ao vice rei de Portugal” (22/2/1605). In: *MMA*. Vol V. pp. 139.

³¹ “Carta de frei João de Santiago aos Capuchinhos de Castela” (11-6-1645). In: *MMA*. Vol.IX.pp.287.

³² “Carta de D. Garcia II Rei do Congo a João Maurício de Nassau” (12/5/1642). Brásio. *MMA*. Vol VIII. pp. 584.

³³ Alguns trabalhos de enorme qualidade já foram feitos centrados nesta discussão. Para maiores informações, Cf.: GRAY, Richard. *Black Christians & White missionaries*. New Haven and London: Yale University Press, 1990; HEYWOOD, Linda (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2002; SWEET, James H. *Recrutar África*. Cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1440-1770). Lisboa: Edições 70: 2007; Também são importantes os diversos trabalhos de SOUZA, Marina de Mello e entre os quais destaco o artigo em coautoria com VAINFAS, Ronaldo. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. *Revista Tempo*, n 6, vol 3, 1998, e os diversos trabalhos de THORNTON, John, sobretudo seu livro, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

³⁴ SILVA, Alberto da Costa e. SILVA, *A Manilha e o Libambo- A África e a Escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. pp.468.