

Proposição interpretativa de um grupo missionário católico como nativo da cultura eclesiástica

Interpretative proposition of a Catholic missionary group as native from the ecclesiastical culture

Jefferson Olivatto da Silva*

Resumo: As pesquisas a respeito da História da África colonial utilizam dados apresentados pelas narrativas de missionários cristãos, sobre as populações da África Central. Pretendemos contribuir com um instrumental interpretativo sobre as disposições culturais católicas que serviram para reproduzir categorias etnocêntricas usadas nesses textos. Nesse sentido, escolhemos como foco um grupo católico, Missionários da África, na forma de nossos nativos, para apresentar sua origem eclesiástica e seus traços culturais que explicariam suas atitudes expansionistas entre as populações subsaarianas. Concluimos que, a reprodução da hierocracia católica situou no papado o núcleo da lógica de sacrifício pessoal em nome da salvação das almas africanas, fomentando assim o nascimento de um catolicismo nativo.

Palavras-chave: Catolicismo. África Central. Fronteiras Culturais.

Abstract: Researches about Colonial African History based their data on Catholic missionary narratives, about peoples from Central African. We intend to contribute to with an interpretative tool on the Catholic cultural dispositions used to reproduce ethnocentric categories on those texts. By that, we chose as our focus a Catholic group, Missionaries of Africa, as our natives, to introduce their ecclesiastical genesis and their cultural signs which explain their expansionist actions among sub-Saharan peoples. We concluded that the reproduction of Catholic hierocracy settled on the papacy the core of personal sacrifice logic in the name of salvation of African souls, promoting the birth of a native Catholicism.

Key-words: Catholicism. Central Africa. Culture Borders.

* Doutor em Ciências Sociais, UNESP-Marília. Prof. Dept. Pedagogia UNICENTRO-PR. Pesquisas relacionadas à História e Cultura de Populações da África Central e Práticas Missionárias. Email: jeffcassiel@yahoo.com

Introdução

Esse artigo inclui-se em um campo de investigações que dialoga com as áreas da Antropologia e da História, constituindo como enfoque o catolicismo missionário segundo uma proposição de cultura eclesiástica. 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 narrativa 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 e em solo africano. Por isso, o entendimento da moldura cultural das práticas missionárias constitui-se como um instrumento importante para fazer a lapidação interpretativa do encontro entre missionário e africano, no final do século XIX e início do XX. Nosso esforço será o de colaborar com esse esforço de desvelar a cultura católica a partir de sua produção social, assumindo uma postura “desde dentro” desse campo religioso, ou mais precisamente, tornando-os nossos nativos.

Para tanto, focalizaremos em um grupo eclesiástico que foi criado e se desenvolveu a partir do expansionismo católico na África, no final do século XIX, denominado de Sociedade dos Missionários da África — fundada pelo clérigo francês Charles Martial Allemand Lavigerie (1825-1892) em 1868 —, comumente conhecidos na literatura colonialista como *Pères Blancs*, devido a seu hábito de linho branco. Por meio do entendimento de sua lógica formativa e operacional verificaremos a reprodução da hierocracia romana em solo africano modelando seus escritos.

Primeiramente, precisamos demonstrar de que maneira esse espaço religioso se configurava reforçando uma identidade contrastiva com o mundo laico, ao mesmo tempo em que reproduzia uma força centrípeta em torno e abaixo dos papados. Em seguida, trataremos dos dispositivos internos que configuraram a formação de missionários para serem enviados à África. À medida que se compreende essa configuração torna-se mais claro que mesmo no interior do mundo eclesiástico — de grupos de padres, irmãos e irmãs — há distinções entre instituições, segundo as quais seus membros se vinculam a uma identidade coletiva e por essa tornam-se reconhecíveis junto a seus pares, por meio de sinais diacríticos. Isso significa dizer que esse grupo missionário resgatou e reorganizou práticas religiosas de esquemas

católicos missionários já legitimados, anteriormente, pelas ações de jesuítas, combonianos, franciscanos, monfortistas, espiritanos entre outros para modelar sua identidade específica. Seguindo esse caminho, estaremos desvelando a lógica de reprodução simbólica da Sociedade dos Missionários da África compreendida por sua historicidade de ações católicas em solo africano, tanto no Maghreb quanto no Sahel e na África Central.

Percebemos haver traços culturais determinantes da vida desses religiosos¹ que não têm sido considerados, pela literatura colonial, e aos quais eles se submetiam, referentes à abdicação ao mundo externo, denominando de mundo lá fora, em resposta ao que significaria para a Igreja Católica o chamado divino para a vida eclesiástica. Se por um lado, como diria Geertz (2009), teria faltado a essas análises a experiência-próxima de ser um desses religiosos — que aqui ocupará a posição de nossos nativos —, de outro, queremos trazer a experiência-distante de pesquisador para perto daquela condição vivenciada e determinante das *personae* católicas de padres e irmãos Missionários da África. Isso é possível se forem tratados com o mesmo peso ao qual as pesquisas desenharam seus nativos: os Tapuia por Montero, os Bororo por Levi-Strauss, os Marroquinos por Geertz, os Pathans por Barth ou os Tonga por Colson. Essa postura interpretativa pode favorecer o entendimento da razão de esses católicos terem feito o que fizeram da forma que o fizeram.

O período colonial do expansionismo católico necessita ser explorado em relação a essa complexidade: a postura salvacionista que introduziu novas doenças impôs novos costumes e línguas, determinou quais sistemas de crenças eram verdadeiras, gerou novas migrações; missionários jovens se preparavam e se atiravam em ambientes e situações de risco de morte, no enfrentamento às doenças tropicais sem medicamentos adequados ou suficientes, aos ataques de nativos e às intempéries de cada região etc. (COMBONI, 1871; VASQUEZ, 2007). Esse contraste não deve servir para inculcar nas categorias históricas uma ponderação do custo humano e ambiental referente à colonização africana. Contudo, deve auxiliar a compreender que as categorias do mundo religioso impuseram fronteiras culturais

1 Utilizaremos religiosos segundo seu vínculo à vida eclesiástica, sem adentrar na diferenciação entre clérigos seculares e religiosos que fogem a nosso escopo (ver CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012).

que os separavam, paradoxalmente, do mundo laico, e mediante ao qual suas narrativas² foram tecidas de acordo com uma lógica própria.

A título de esclarecimento, nosso esforço é tratar o catolicismo mais restrito não pela amplitude em que se inserem 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 aos que estão dentro desses institutos, por isso tratado aqui por campo católico.

Os trabalhos de Barth (2000, 2003) sobre fronteiras culturais, reforçam a 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 mediante os pertencentes ao campo católico o poder de 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 homogenia sobre seus missionários 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, pela 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 agentes. 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 prescrevia a escolha de determinados eventos históricos seriam operantes para Deus ser a fonte direta do papado.

O cenário político e religioso na Europa durante o século XIX contou com disputas externas, laicas, e internas, eclesiásticas, que influenciariam a configuração dos institutos de Charles Lavigerie. Politicamente, o regime de Restauração de Napoleão III buscou expandir seu poder em territórios arábicos e muçulmanos

² Para a interpretação das narrativas missionárias, cartas, ofícios, textos religiosos em língua vernácula, dicionários bilíngues etc., é importante observar a operacionalização desses nativos e assim conseguir ler seus textos filtrando os dados culturais do encontro deles com as populações africanas. Essa posição “desde dentro” como um ex-candidato à vida missionária e baseado em nosso doutorado, sobre os arquivos desses missionários, foi-nos possível desvelar traços culturais do lado interno da fronteira que, geralmente, não são tratados (SILVA, 2012).

utilizando a nomeação de clérigos franceses para ocupar posições de destaque, por isso, em 1856, Charles Lavigerie foi eleito o primeiro diretor de um instituto católico, *L'Oeuvre des Écoles d'Orient* no Oriente Médio e, em 1867, eleito arcebispo de Argel. Como aponta Prudhomme, 1994, a França desempenhou um papel paradoxal na história missionária do século XIX. Se o regime da Restauração estava implantando a descristianização, com igual força eram criados vários institutos católicos com o intuito de colaborar com as missões africanas. Assim grande parte do financiamento das missões africanas vinha de dois órgãos franceses da *Propaganda Fide*: Santa Infância, Lyon, e Obras do Oriente, Paris, sem as quais o papado de Leão XIII teria muitas dificuldades para expandir o catolicismo.

Como reflexo da dificuldade de diálogo entre Igreja e Estado, o Pontifício Pio IX, em 1864, usou o efeito social das encíclicas sobre a Europa e publicou a *Syllabus of errors* 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).

Havia uma disputa eclesiológica na França, que antecedia a formação seminarística de Charles Lavigerie. De um lado, o galicanismo (*gallicianisme*) eclesiástico afirmava uma proposta religiosa e política, sobretudo, da organização de uma Igreja Católica da França, amplamente autônoma do papa. Embora reconhecesse o papado, tal doutrina impunha limites a seu poderio: ensinava que o poder dos bispos reunidos em concílio seria muito superior ao do papa isoladamente. Seus argumentos eram fundamentados no liberalismo democrático. Como resposta religiosa, de outro lado, surgiu o ultramontismo (*ultramontanisme*). Esta corrente eclesiástica era favorável à preeminência, espiritual e jurídica, do papa em Roma, localizado além das montanhas, na Itália, sobre o poder político, em relação às questões religiosas e sobre a nomeação episcopal. Um dos fenômenos políticos auxiliares do ultramontismo corrente foi as missões nas Américas, Ásia e África que acompanhavam a formação das colônias europeias (MARTIN, 1919; RENAULT, 1992). Contra a força dos reformistas e o racionalismo francês, a devoção mariana foi acentuada pelo dogma da Imaculada Conceição, por Pio IX, em 1854, tendo como um

de seus traços a vontade subsumido em obediência ao papado³ (STEIL, 1995). Pela força centrípeta, diversos institutos missionários franceses e italianos que surgiram no século XIX, adotavam a devoção mariana como vínculo irrestrito aos desígnios divinos. por exemplo, Missionários de Nossa Senhora da África — Missionários da África —, Missionários do Sagrado Coração de Maria — espiritanos — e Pias Mães da Nigéria — irmãs combonianas.

Ainda como resposta à força do galicanismo na França, em 1869 e 1870, o Pontífice Pio IX convocou as autoridades eclesiásticas para o Concílio Vaticano I. Sua resposta aos questionamentos políticos e religiosos dirigidos a Roma foi a instauração do dogma da Infallibilidade Papal, sob qualquer circunstância religiosa e espiritual.

Mesmo quando os institutos disputavam financiamento e territórios na África, havia a assimilação de estratégias e experiências entre eles. Além da força da espiritualidade inaciana que operava nos institutos e, ainda, se faz presente no norte da experiência da fé católica pelos Missionários da África, outros institutos inspiraram a jornada de Charles Lavigerie. Declaradamente, ele afirmava que o início de seu instituto foi forjado por mais dois inspiradores: a caridade dos vicentinos e o exercício do sacerdócio dos sulpicianos (RENAULT, 1992; PERRIER, 1995; SCHERMANN, 2006). A inspiração de construir o Reino de Deus na África pelos próprios africanos seria possível se inicialmente o missionário se fizesse “negro com os negros”. Podemos observar que esse propósito paulino, desde Jacob Liberman, em 1847, (cf. COULON, 2002), inspirava o campo católico missionário francês, a ponto de ser repetido no plano de regeneração da Nigéria de Comboni em 1871, e das instruções de Lavigerie às primeiras caravanas, em 1878.

Comparativamente, o plano de evangelização de Daniel Comboni e, posteriormente, o de Charles Lavigerie demonstram a visão política divergente e ansiada pelos institutos católicos para a ocupação da África. Enquanto o italiano apresenta um cenário de evangelização dividido por todos os institutos que já se faziam presentes na costa africana, o interior seria dividido entre missionários de Daniel Comboni, de Jacob Liberman — espiritanos — e de Charles Lavigerie. Para Comboni a África Central seria dividida em quatro vicariatos, dois para ele e dois

³ Sem uma pretensão de esgotamento, essas aparições tinham outros 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, 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.

para Charles Lavigerie. Este, a seu turno, envia à *Propaganda Fide*, um *Mémoire Secret*, para ter o domínio de três vicariatos, além da aprovação das regras de seus institutos masculinos (padres e irmãos) e feminino. Apropriando-se da luta antiescravagista e participando das reuniões em Berlim, exortava no mesmo documento da necessidade da Cúria Romana se envolver na Associação Antiescravagista Africana (AIA) contra os interesses de domínio dos países reformistas. Concomitantemente, os espiritanos enviavam à *Propaganda* relatos, mapas e fotos para disputar com os Missionários da África o domínio e os fundos às missões da África Central (RENAULT, 1992; VASQUEZ, 2007).

A análise da ligação afetiva entre os Missionários da África deve proceder de sua inserção nos centros eclesiásticos, que funcionavam hierarquicamente a partir de espaços administrativos, nos quais o sentimento de pertencimento ao ego institucional era gerado. Nesse sentido, esse espaço católico será definido na forma de circunscrições que se produziram, 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, que já fora apresentada por Charlotte de Castelnau-L'Etoile (2006) a respeito da organização burocrática dos jesuítas dispersos pela província do Brasil, entre os anos de 1580 e 1620, posto que desde o final dos anos 1540 já estavam presentes em quatro continentes. A caracterização desses esquemas tem como pano de fundo a concepção de hierocracia weberiana, segundo a qual apontou a centralidade do poder, a dimensão de sua extensão e a língua predominante nas narrativas (WEBER, 1947; 2004). Assim foi que a exemplo dos jesuítas, às práticas religiosas dos institutos missionários nas colônias reforçaram a centralidade do papado: disposições identitárias por meio da rigorosidade moral, submissão às determinações do papado e enaltecimento dessa hierocracia (KOK, 2001; SANTOS, 2002; WILDE, 2009; LOYOLA, 2011). Temos como pano de fundo, o expansionismo católico do século XIX e XX na África de colônias e protetorados reformistas e, por conta desse fator, o órgão romano da *Propaganda Fide* era o que definia as ações da Igreja em determinadas regiões por seus institutos católicos, ocasionando sobreposições simbólicas: reformistas, católicas, muçulmanas, coloniais e africanas. A organização e criação desse órgão eclesiástico - de um lado associado ao combate do avanço reformistas nas colônias, de outro à intensificação e maximização

do poder católico de congregar ações e levantar fundos para expandir em tais territórios o catolicismo – teve com a eleição de um de seus 13 membros-cardeais, o papa Urbano VIII, a criação de um colégio e uma imprensa poliglota, para divulgar seu catecismo em vulgata, em 1627.

O que é apresentado a seguir deve ser entendido como correspondendo à tradição burocrática da Cúria Romana operando em diferentes institutos católicos, mas especificamente à interpretação das circunscrições relativas às fronteiras dos Missionários da África criadas na região subsaariana e que eram territórios, protetorados ou colônias, sob o domínio dos impérios reformistas.

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*. Em termos diplomáticos, a *Propaganda* exigia a liberdade religiosa presente nos tratados internacionais para terem permissão de agir nos territórios reformistas (IPENBURG, 1992; POMPA, 2003; GRUNSCHWIG, 2006). Eram geradas por ela as bulas, encíclicas, aprovações de constituições de todos os institutos, territórios eclesiásticos e nomeações para cargos eclesiásticos católicos. Tais prescrições da *Propaganda Fide* repetia, no século XX, o ultramontismo inspirador do *motto* dos fundadores dos institutos católicos (PRUDHOMME, 1994)⁴. Igualmente, esse poder operava a internacionalização das doações, principalmente em seus órgãos franceses, mobilizando impérios, industriais e nobres católicos para o financiamento das missões africanas (VASQUEZ, 2007).

Em seguida, a circunscrição do instituto dos Missionários da África, nesse caso, era e deveria ser assimilada pela primeira, tendo na figura de Charles Lavigerie e dos superiores gerais a reprodução da estrutura eclesiástica do papado e de seus procedimentos hierárquicos. Francês era a língua oficial do instituto para a comunicação entre seus membros, 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

⁴ Cf. Archives de la Congrégation De Propaganda Fide, Acta 247, de 1879, fls. 25-34, sobre a aprovação das Regras da Constituição dos Missionários da África; bem como a Acta 259, de 1889, fls. 508-648, sobre as Regras da Constituição das Missões Africanas de Lyon.

responsabilidade dos superiores do instituto a salvaguarda de seus preceitos e normas, que deveriam ser ensinados durante a formação eclesiástica 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 membros, para reforçar a centralidade burocrática católica, já que, hierarquicamente, o superior 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.

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. Como Kalinga (1985) já havia observado nos escritos dos missionários da *Dutch Reformed Church* no Niassa a escolha, ou criação, do grupo dominante como protogrupo, nesse caso os Angoni, foi estratégico para o projeto expansionista, pois eles o ajudariam a converter os tributários nativos. Ação política também adotada pelas empresas de prospecção, por exemplo, a *African Lake Company*, para conseguir força de trabalho por meio do reconhecimento e privilégios oferecidos ao chefe dominante local. 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 dos Missionários da África. Para seus subalternos, quando não podia visitá-los e transmitir as próprias decisões ou as dos superiores, enviava cartas por mensageiros africanos ou coloniais.

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 a Maison-Cairrée e a seus superiores dos vicariatos.

O apelo ao heroísmo católico ao qual os missionários de Lyon, espiritanos e de Comboni já haviam expressado (PRUDHOMME, 1994; VASQUEZ, 2007) 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 maridos⁵, cuidados com órfãos de guerra e de escravidão⁶, proteção contra feras e populações vizinhas⁷ e curas de doença⁸. A eficácia da assimilação dessa nova cultura pelos africanos correspondeu às necessidades das populações locais que já sentiam o advento do colonialismo.

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. 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

5 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

6 Kaymabi, 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.

7 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).

8 Um caso de malária ocorreu 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, o que após vários dias de ataques de malária teve sua morte em 1895 aos 36 anos.

de sua inscrição política, de permissão às suas atividades missionárias ou de resolução de conflitos com os reformistas e com chefes locais.

A adesão à vida eclesiástica é o efeito da vinculação da fé católica ao papado, correspondendo a cosmologia religiosa à história humana, uma temporalidade segundo a qual era igualada a gênese do mundo e a dos homens, como já apontada por Anderson (2005), relativo às raízes culturais da voluntariedade dos missionários para desejar se sacrificar em prol das almas dos africanos, idealizando a expansão dessa igreja.

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. 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 companheiros, como um leão feroz porém dócil à vontade divina.

Esquemas culturais do catolicismo

A agregação de alguns elementos laicos que representavam novos anseios ou novas justificativas nas narrativas da Eclésia obscurecia a arbitrariedade da supremacia que pretendia sobre todas as populações. Com a inspiração das narrativas de exploradores, Burton, Livingstone e Stanley, Charles Lavigerie instruía seus missionários a conhecê-las para se compreenderem o que encontrariam na África Central, além de servirem como modelo para que seus relatórios e cartas mobilizassem as doações para as missões (VASQUEZ, 2007). Nesse sentido, estrategicamente, introduziam-se 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 e da tradução de materiais nativos e livros didáticos como já feitos, desde o século XVI na Mesoamérica pelos cronistas Bernardino de Sahagún – franciscano -, Diego Durán - dominicano - e José da Acosta – jesuíta - da Coroa de Castela (SANTOS, 2002), como as reproduzidas pelos jesuítas, no mesmo período, nas outras colônias portuguesas da

América e da costa africana (CASTELANAU-LÉSTOILE, 2006). Embora por um apreço maior às biografias e hagiografias ao estilo dos padres italianos capuchinhos da Ordem Menor, também seria aconselhada pelo Cardeal Charles Lavigerie como uma excelente estratégia de atração para os nativos dos trópicos (AMOROSO, 2006; SCHERMANN, 2006). A Cúria se apropriou, também, da terminologia e lógica diplomática, para disputar territórios com outros grupos cristãos não católicos, como até participando das reuniões que compuseram a Ata de Berlim para a divisão dos territórios africanos (RENAULT, 1992; GRUNTSCHWIG, 2006). Essas ações, geradas por interesses de domínio e exploração para reerguer econômica e politicamente as Coroas, serviram como novas estratégias expansionistas, para que se fizessem 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 (cf. BERKENBROCK, 1997; SANTOS, 2002; CASTELANAU-L'ETOILE, 2006; MONTERO, 2006; WILDE, 2009).

O efeito da inculcação, para Bourdieu (2001), pressupõe a absorção pelos missionários 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. 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.

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, isto é, a reflexão de suas ações de acordo com a moralidade católica. Assim é que a Companhia de Jesus, desde sua fundação, considerava fundamental a aquisição dessa forte identidade jesuíta, segundo a qual as práticas e o expansionismo católico poderiam ser mantidos nas ações de seus membros dispersos em todas as missões das colônias (CASTELNAU-L'ETOILE, 2006; AGNOLIN, 2006).

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, ingerir bebidas alcóolicas, relacionar-se sexualmente, frequentar tabernas, cassinos e conviver com os heréticos reformistas ou infiéis islâmicos.

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.

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 personalidade das posições periféricas, como a de culpabilidade ou *mea culpa*. Por isso, o poder simbólico atribuído ao ator correspondia ao distanciamento da condição mundana, 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 institucional.

Na carta 31, endereçada aos membros do Conselho Superior, em fevereiro de 1878, Charles Lavigerie (1927) 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.

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.

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 estava necessariamente aliado à atitude de subserviência à Igreja como o único caminho de salvação: a fé católica (AGNOLIN, 2006).

Diante dessa condição vinculativa entre a instituição detentora da única verdade e a busca por uma solução idealizada da vivência social, o missionário 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 membros orbitassem ao redor de seus ensinamentos. Em suma, o poder agregador dos discursos 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.

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 encíclicas papais, apenas para citar algumas referentes a década de 1880 a 1930, era composto por: paciência⁹, santidade¹⁰, castidade¹¹, coragem/bravura¹² e humildade¹³, como traços definidores da identidade católica, contrastantes com a condição pecadora da humanidade¹⁴, conforme as ações reproduzidas para o bem estar de seu país¹⁵, e em favor da Igreja Romana detentora do poder divino¹⁶ exaltando seus membros-modelos ou santos¹⁷, para defender a supremacia do Império celestial em regiões distantes da civilização^{18,19,20,21}.

Consideramos esses esquemas constituírem a “lógica do sistema de atos e procedimentos expressivos” (BOURDIEU, 2007, p. 17) como 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 católica. Pela familiaridade a essas exigências institucionais os missionários 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 flexibilidade católica, isto é, o reconhecimento de si como missionário (CUNHA, 2010). Foram essas ações católicas de flexibilidade cuja ocorrência definiria os valores de suas ações, baseando-se nos exercícios espirituais, narrativas e orientações dos superiores. Embora os missionários soubessem que enfrentariam dificuldades a cada nova missão fundada,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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. 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 (KAPATU, 1905):

31: Foi em 30 de outubro de 1905 que *Padre Guilherme, Padre Tessier e Irmão Wilfried* deixaram Chilubula para seguir a dois dias distantes, à Nordeste, na chefaria de Kaliminwa, um Chefe Lungu, onde ficou decidido abrir um novo posto missionário, a ser conhecido como São Leão de Kaliminwa. Fomos nos ajoelhar defronte ao Santíssimo Sacramento na igreja antes de dizer adeus à Missão e aos missionários que ali trabalhavam, pois queríamos confiar essa nova vereda ao Divino Senhor e lhe pedir que abençoasse nosso ministério entre os BaLungu. Apesar de estarmos felizes por sermos escolhidos para a nova fundação, estamos tristes de deixar nossos confrères. Também estamos tristes por deixar nossa comunidade Cristã de Chilubula já em pleno florescimento. Os cristãos da vizinhança estavam reunidos em frente à igreja para desejar adeus aos seus missionários de partida e para expressar, na maneira deles, gratidão por aquilo que haviam feito por eles. (Tradução nossa). [grifo do autor].

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 e concordância colonial. 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 (ROBERTS, 1973).

Nessa situação, houve uma convergência entre a vontade dos membros 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 (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2012). Assim é que a cartografia católica, itinerários de viagens, relatórios e diários imputavam traços de sua hierocracia sobre a realidade local, como haviam ensinadas as expedições jesuíticas no século XVIII também entre os guaranis (WILDE, 2009), da mesma forma que os mapas coloniais pintavam sobre seus territórios usando cores da Coroa (ANDERSON, 2005).

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 operandi* de evangelizar as populações da África Central, ao longo do Vale do Rift, 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 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. 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.

Por isso, o sentimento pessoal de ser escolhido 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 (WEBER, 1947).

Quando Lavigerie (1927) dirigiu-se a seus missionários da oitava caravana, em uma carta 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:

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. (p. 470). (Tradução nossa).

Se, para os indivíduos 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 supinas 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. Segundo o padre

missionário Jean-Claude Ceillier (2002), 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 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 junto aos órgãos romanos e à elite europeia. A saber, a reorganização do catolicismo missionário em termos de sinais diacríticos foram os instrumentos simbólicos enaltecidos 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 indivíduos 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 missionários reproduzirem o catolicismo (RENAULT, 1992).

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 (GRUNSCHWIG, 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. Característica essa adotada, principalmente, pelos institutos franceses no advento da Primeira Grande Guerra Mundial para evitar conflitos entre os companheiros e entre eles e as autoridades coloniais, mesmo porque não era possível às colônias reformistas, como a alemã, a belga e a britânica, terem número suficiente para uma plena nacionalização colonial (PRUDHOMME, 1994). A internacionalização refletiu sobremaneira o espírito do catolicismo do século XIX operado pela *Propaganda Fide* (VASQUEZ, 2007).

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), que a intensidade dos contatos sociais desse instituto, quer nas circunscrições, quer entre os poderes coloniais, produziam a manutenção das fronteiras simbólicas de acordo com diferenças culturais marcantes, enquanto unidades significativas.

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 (SOCIÉTÉ DES MISSIONNAIRES D'AFRIQUE (PÈRES BLANCS), 1925-1926). 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 estavam 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.

Os sacramentos representavam o poder espiritual praticado pela totalidade da Igreja Romana, reproduzindo os esquemas culturais de reconhecimento e autoafirmação de seus membros, 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.”

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 (2003) 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 reconhecida como traço da identidade do padre, e até pelo uso de termos não latinizados em orações feitas em língua vernácula — havia, igualmente, uma imposição mimética para a ação corresponder ao apelo romano e, por isso, os nativos deveriam aprender a repetir a forma romana.

Em resumo, a hierocracia católica fomentou a adesão de clérigos 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 os missionários 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, configurando-se pela trajetória eclesiástica de seu fundador, que se legitimava pela prática missionária do século XIX por meio de outros institutos. Na posição de nativos desse tipo de catolicismo, os Missionários da África corresponderam ao chamamento dos papados a partir de Pio XI para formar esse grupo que voluntariamente arriscariam suas vidas para iniciar a catolização das populações africanas.

Referências Bibliográficas

AMOROSO, Marta. A primeira missa: memória, xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82). In: MONTERO, Paula (ed.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 209-234.

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (ed.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 143-208.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Portugal, Lisboa: Edições 70, 2005.

BARTH, Fredrik. **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. (Org.) **Antropologia da etnicidade. Para além de "groups ethnics and boundaries"**. Lisboa: Edições Fim de Século, 2003.

BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos orixás**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **O poder simbólico**. 10^a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620**. Bauru: EDUSC, 2006.

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.

COMBONI, Daniel. *Plano para a regeneração da África*. 4^a. ed. Itália, Verona: 1871.

COULON, Paul. Le chemin de Libermann : de l'Exode d'Israël à la kénose du Serviteur. **Mémoire Spintaine**, nº16, 2002, p. 73. Disponível em: <<http://spiritains.free.fr/sources/libermann/libhist/coulon.htm>>. Acesso em: 18 de dezembro de 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: COSACNIFY, 2010.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2009.

GRUNSWIG, Henri. **A partilha da África negra**. Campinas: Perspectiva, 2006.

FLINN, Frank. **Encyclopedia of Catholicism**. E.U.A., New York : Facts On File, 2007.

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.

KAPATU. Diário de posto missionário. Lusaka: Faith and Encounter Centre, 1898; 1906 – 1929.

KAYAMBI. Diário de posto missionário. Lusaka: Faith and Encounter Centre, 1900-1911.

KOK, Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa : da antropofagia à água do batismo**. Campinas : EDUNICAMP/FAPESP, 2001.

IPENBURG, At. **'All good men': the development of Lubwa mission, Chinsali, Zambia, 1905-1967**. New York: Peter Lang, 1992.

LAVIGERIE, Charles [1868]. **Instructions de son Éminence le Cardinal Lavigerie a ses missionnaires**. Argélia, Argel : Maison-Cairré, 1927.

OGER, Louis. **I calo ca Mpanda**. Zambia. 1992. Mimeo.

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 Généraleice, 1960.

LOYOLA, Inácio de. **The spiritual exercises of Saint Ignatius of Loyola – 1914**. Disponível em: <<http://www.ccel.org/search/books/spiritual%20exercises>> Acesso em: 30 março de 2011.

MARTIN, Victor. **Le gallicanisme et la reforme catholique: essai historique sur l'introduction em France des Décrets du Concile de Trente (1563-1615)**. Paris: Libraire Alphonse Picard et fils. Disponível em: <<http://ia700400.us.archive.org/6/items/legallicanismeetoomartuoft/legallicanismeetoomartuoft.pdf>>. Acesso em: 18 de dezembro de 2012.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (ed.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MPONDA-MAMBWE. Diário de posto missionário. Lusaka: Faith and Encounter Centre, 1891-1905.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

PRUDHOMME, Claude. **Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903) Centralisation romaine et défis culturels**. Rome : École Française de Rome, 1994.

RENAULT, François. **Le Cardinal Lavignerie, 1825-1892**. França, Paris: Fayard. 1992.

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. 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, 2006. p.145 - 160

SHORTER, Aylward. **Cross and Flags in Africa: the White Fathers during the colonial scramble – 1892-1914**. Estados Unidos da América, Nova Iorque: Maryknoll, 2006.

SILVA, Jefferson Olivatto da. **O expansionismo católico na Bembalândia, 1891-1937: as práticas religiosas dos Missionários da África desenvolvidas no Vicariato Apostólico do Niassa**. Tese (Doutorado). Universidade do Estado de São Paulo – UNESP, Marília, SP, 2012.

SOCIÉTÉ DES MISSIONNARIES D'AFRIQUE (PÈRES BLANCS). **Rapports Annuels**, Vicariat du Bangweolo. Alger : Maisson-Cairré, 1925-1926.

_____. **Constitutions**. Alger : Maisson-Cairré, 1933.

STEIL, Carlos Alberto. Aparições de Nossa Senhora, tradição e atualidade. **Revista Grande Sinal**, Petrópolis, ano 49, n. 5, p. 545-555, set.-out. 1995.

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'Ecole 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.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: SB, 2009.

*Recebido em Janeiro de 2013.
Aprovado em Setembro de 2013.*